

José M^a Mardones

¿Adónde va la religión?

**Cristianismo y religiosidad
en nuestro tiempo**

Sal Terrae

**Presencia
Social**

¿ADÓNDE VA LA RELIGIÓN?

Cristianismo y religiosidad
en nuestro tiempo

Índice

© 1996 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: (942) 36 92 01
Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1185-8
Dep. Legal: BI - 486 - 96
Fotocomposición:
Textos - Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

Introducción..... 7

I	¿ADÓNDE VA LA RELIGIÓN?
1. La religiosidad en nuestro tiempo.....	
2. Retos al cristianismo.....	43
3. La religión en la modernidad del riesgo.....	55

II	EL CRISTIANISMO DESAFIADO
4. Lo sagrado en el cristianismo y los nuevos cultos.....	
5. Religión y política.....	89
6. Religión e identidad.....	107
7. Religión y valores.....	131
8. Religión y tiempo.....	143
9. Religión y modernidad.....	171

III	HACIA UN MODO NUEVO DE VIVIR EL CRISTIANISMO
10. Un cristianismo para hoy y para mañana.....	
<i>Epílogo: Teotihuacán, o “el lugar de los dioses”..... 229</i>	
<i>Bibliografía en castellano..... 235</i>	

Introducción

La religión está experimentando una cierta efervescencia. Vivimos un «reencantamiento del mundo» que se dispara en múltiples direcciones. Nos hallamos en la pluralidad religiosa. La llamada «nueva revitalización religiosa» camina por diversos senderos, y el cristiano es y seguirá siendo, en nuestro espacio geográfico, el más frecuentado. Pero estamos avistando fenómenos, dentro y fuera del cristianismo, que nos dicen que la religión está cambiando en esta modernidad tardía.

¿Hacia dónde se orienta la religión en la sociedad moderna? ¿Hacia dónde se dirige la nueva reforma de la religión en esta modernidad tardía? Los caminos son varios, y no todos pasan por las cercanías de la institución cristiana. Incluso se sospecha que en este dinamismo post-cristiano se muestra algo de la nueva dirección de la religiosidad en la modernidad. Barruntamos algo del futuro en las configuraciones actuales.

Tenemos que tomar conciencia de lo que está pasando. Y no es nada fácil ver lo que sucede, sumergidos en la corriente que nos arrastra en el torbellino del presente. Hay que alzar la cabeza y tratar de distinguir el horizonte.

Estamos pasando, de una situación de monopolio de la religión cristiana institucionalizada, a otra donde ese monopolio se resquebraja. La marcha o emigración de gran número de creyentes hacia la indiferencia es un dato que da que pensar. Y no todos engrosan las filas de la increencia. Los hay que pasan de una religiosidad a otra,

aunque ésta sea muy tenue y se reduzca a los breves destellos de lo sagrado en los minúsculos y cotidianos fragmentos de sentido. Otros inician una aventura de descubrimiento de lo divino y lo misterioso habitando todos los rincones y profundidades de la realidad. Y no faltan quienes, practicando el pluriculturalismo o multiculturalismo de nuestro tiempo, se inclinan por los eclecticismos o sincrétismos de moda, en los que se mezclan orientalismo, toques de psicología transpersonal, ecología, esoterismo, misticismo cristiano... y hasta algunas gotas del último «paradigma científico».

Una parte del cristianismo reacciona frente a estas sensibilidades refugiándose en la seguridad de la tradición y de la doctrina oficial; otra, recurriendo a una adaptación excesivamente flexible a los caprichosos vientos de la moda... Ni el tradicionalismo ni el cristianismo laxo y ecléctico nos parecen respuestas adecuadas al desafío religioso del momento. Hay que aceptar los retos y tratar de asumirlos de una manera positiva y creativa.

La fe cristiana posee unas capacidades integradoras y de adaptación que, sin hacerle perder sus señas de identidad, tienen que ser activadas. Para ello, nada mejor que entrar en diálogo y confrontación crítica con esta nueva reconfiguración de lo religioso. Es lo que aquí pretendemos. Seguimos así una corriente y un impulso universalista cristiano que rastrea la presencia del Espíritu por doquier y que no teme aprender de las nuevas sensibilidades de lo sagrado, como tampoco hacerles frente de un modo no altanero ni despectivo.

* * *

No siempre escribe uno lo que desea o planifica, sino lo que le viene dado o exigido por las circunstancias. Es lo que ha sucedido con estas páginas, que han brotado más de las demandas exteriores que del proyecto personal. Al

final, termina uno viéndoles sentido y hasta encariñándose con lo que le han sugerido desde fuera.

El haber dedicado un estudio al tema de Las nuevas formas de la religión (Ed. Verbo Divino, Estella 1994) le abre a uno perspectivas insospechadas y le permite percibir cuán vasto y difícil es cualquier problema mínimamente serio. Pero, al mismo tiempo, a la mezcla de satisfacción e insatisfacción que acompaña a toda indagación y plasmación por escrito le sigue una cierta sensación de agotamiento. Parece como si uno ya hubiese dicho lo fundamental de lo que sabía o tenía que decir. Necesita un empujón desde fuera para poder proseguir una tarea para la que la propia psicología se encuentra ya un tanto fatigada.

Soy consciente –y es fácilmente constatable– de que mi estudio anterior plantea el problema de la reconfiguración postcristiana de la religión (éste es incluso el subtítulo de dicho trabajo), pero reduce la confrontación con el cristianismo a unas breves sugerencias. Los desafíos y retos planteados a la fe cristiana por la nueva sensibilidad religiosa, por el fundamentalismo o tradicionalismo, así como por la sacralización de lo secular, o reencantamiento del mundo, pedían continuar la reflexión.

En este trabajo trato de llenar el hueco dejado o abierto anteriormente. Espero ser ayudado por otros muchos estudiosos a completar lagunas y a ver mejor y más lejos; pero aquí hay un intento de proseguir el diálogo y la asunción de los retos que creo le vienen al cristianismo desde la actual situación religiosa.

Quizá llame la atención el que en algunos casos se hayan elegido perspectivas no tan habituales en este tipo de estudios (por ejemplo, el «tiempo» o la «identidad», que son puntos de vista o problemáticas menos socorridos que la política o los valores...). Aquí he de hacer referencia a esas felices circunstancias en que amigos o colegas te sugieren perspectivas que, en principio, no estaban en tu

punto de mira. El lector deberá juzgar acerca del acierto o desacuerdo del empeño; pero, a mi modo de ver, son perspectivas importantes e interesantes para percibir diferencias y retos, desafíos y problemas. En definitiva, se trata de sorprender algunos de los aspectos que están cambiando en nuestra sociedad y en nuestra cultura y, por consiguiente, en la religión.

El ensayo mantiene la tipología tripartita acerca de la religiosidad en la sociedad moderna que empleábamos en el estudio anterior (religiosidad cristiana, religiosidad «New Age» y religiosidad secular, o reencantamiento de la realidad), aunque bien pudiera considerarse una tipología cuátricpartita, ya que hablamos a menudo de las tendencias fundamentalistas o tradicionalistas como de otra tipología independiente. El objetivo es describir el pluralismo de sensibilidades religiosas de nuestra realidad social y advertir sus diferencias y afinidades con respecto a la religiosidad cristiana.

Esta situación religiosa plural es referida al cristianismo. Creemos que nos hallamos ante un gran desafío. No estamos ante una crisis de la religión y lo sagrado, sino ante la cuestión de cómo se entiende eso sagrado o religioso. De ahí la necesidad de la confrontación crítica por parte del cristianismo.

La nueva reconfiguración de la religión en la modernidad tiene rasgos postcristianos. ¿Por qué?

Aceptamos esta interpelación a la fe cristiana: ¿en qué se ve desafiada la fe cristiana con la aparición de estas religiosidades? ¿Qué puede y debe aprender el cristianismo de ellas? ¿Qué debe rechazar enérgicamente?

Mirar nuestra situación a través de la sensibilidad de los otros tiene la ventaja de que deja al descubierto nuestros puntos oscuros o menos claros y hace resaltar aún más, si cabe, nuestra peculiaridad cristiana: la manifestación de lo sagrado en el otro, el prójimo –especialmente el

necesitado–, que tiene en Jesús su realización más elevada. Desde aquí dialogamos, en busca de lo que podemos aceptar o tenemos que resistirnos a abandonar. Un ejercicio de atención a la realidad y a nuestro tiempo, acorde con el principio de la encarnación que recorre la propuesta de Jesús.

La medida en que consigamos nuestro objetivo es algo que debe ser evaluado, en primer lugar, por el lector mismo, que deberá contrastar críticamente nuestras experiencias e interpretaciones con las suyas. De esta conversación esperamos que broten iluminaciones y sugerencias para el mejor conocimiento de esa poderosa y multifacética realidad que es lo sagrado o lo religioso en nuestro tiempo. Y si el lector está preocupado por la fe cristiana en nuestro aquí y ahora, aspiramos a que obtenga algunas pistas para situarse mejor y para trabajar con más ánimo y hasta con mayor eficacia.

¿ADÓNDE VA LA RELIGIÓN? I

1

La religiosidad en nuestro tiempo

Dar cuenta de la religiosidad en nuestro tiempo, aunque centremos la mirada en el contexto español, es una tarea excesiva para una exposición, y su complejidad supera las capacidades de cualquier especialista. Nos contentaremos, por tanto, con tratar de apuntar las líneas o tendencias principales que parecen recorrer nuestro momento.

Una sensación generalizada invade hoy tanto al estudiioso como al simple observador del fenómeno religioso: algo está ocurriendo en el mundo religioso. La religión no desaparece bajo el dinamismo de la modernidad, como apresuradamente pronosticaban algunos desde los márgenes positivistas o marxistas. Estamos asistiendo a su revitalización, a juzgar por algunos signos que nos hablan de su presencia en diversos ámbitos sociales. Pero esta «vuelta de la religión» no discurre según los parámetros de la religión institucional y de los deseos de los creyentes en ella o de sus responsables. Se han producido algunos cambios profundos que han variado el panorama de la religión o la religiosidad en poco tiempo. La misma religión católica (española) no parece la misma que la que teníamos hace dos o tres décadas.

¿Qué está sucediendo en el panorama religioso? ¿Cómo se estructuran sus líneas de fuerza? ¿Cuál es el dinamismo o lógica que impulsa este movimiento o cambio que percibimos?

Vamos a tratar de dibujar un mapa de tendencias, con el fin de dar cuenta del estado actual de la religión y, si es

posible, de su dinamismo. Una tarea de diagnóstico que, aunque sea general, nos ayude a hacernos una idea del conjunto de las fuerzas que están reconfigurando el panorama religioso de nuestro tiempo. Y como –subidos sobre el montículo de nuestro momento histórico– siempre nos asalta la tentación de creer que se está jugando algo importante para el futuro, nos atreveremos a decir –ante un cambio que está prolongándose bastante– que quizás estemos asistiendo al modo en que va a ir reconfigurándose la religión en esta modernidad tardía.

De un modo resumido, y a modo de tesis que van a estructurar lo que vamos a decir a continuación, éste sería el mapa religioso de nuestro momento, reducido a sus cuatro tendencias más notorias:

1. El catolicismo español presenta actualmente síntomas de una cierta *des-institucionalización* y flexibilidad dogmática.
2. Como reacción, se advierten algunos signos dogmatizadores e integristas.
3. Asistimos también a la difusión de un misticismo difuso y ecléctico, que suele denominarse «New Age», «nebulosa neo-esotérica», etc.
4. Aparecen signos en la sociedad y en la cultura de un cierto «reencantamiento» o «religiosidad secular».

Nos proponemos –y ésta será la primera parte del presente trabajo– comentar brevemente cada una de estas tendencias. Nos interesa también –y ésta será la segunda parte– recoger algunos de los desafíos que la nueva sensibilidad religiosa plantea al cristianismo. Es un modo de propiciar el diálogo entre esta sensibilidad y el cristianismo, con la intención de aprender del aleteo del Espíritu por los caminos del actual reencantamiento religioso. Finalmente, en una tercera parte, queremos plantearnos qué significan estas tendencias ante los problemas de la modernidad tardía. Apuntaremos al menos nuestras percepciones e interrogantes, y ahí mismo aparecerá de nuevo el cuestio-

namiento a la fe cristiana. Se trata, en definitiva, de un ejercicio de auscultación de la realidad religiosa actual mirando al cristianismo y a las funciones de la religión en este momento de la modernidad tardía.

1. Nuestro catolicismo ofrece síntomas de desinstitucionalización

Las recientes encuestas de campo del catolicismo español¹ y de la religión comparada en general² nos dicen que ambas cosas han cambiado profundamente, al menos en comparación con los datos de hace dos décadas y desde lo que se percibe a través de las encuestas y de unos indicadores que se fijan mucho más en los comportamientos externos (prácticas religiosas) que en el modo en que se vive la fe. Como veremos, ese mundo más invisible, personal y vivencial –mucho más interesante que las puras descripciones de prácticas y comportamientos– es escurridizo y se resiste a las encuestas al uso. Pero hay ciertos datos, como los que vamos a presentar a continuación, que nos hacen pensar y nos ofrecen un resquicio de luz para afirmar que algo está cambiando en la vivencia de la fe cristiana.

1.1. Dos fenómenos llamativos

El primer fenómeno que llama la atención es la espectacular aparición de un gran número de indiferentes. Si comparamos los datos de 1970 con los de 1990, nos encontramos con que las principales diferencias vendrían dadas por los siguientes porcentajes:

1. Cf., por ejemplo, P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid 1992, pp. 23s.

2. Cf. J. DÍEZ NICOLÁS y R. INGLEHART (eds.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Fundesco, Madrid, 1995, pp. 33s.

* En 1970 se declaraba católica el 96% de la población española; en 1990, el 72% (-24%).

* En 1970, el 3% de los encuestados se decía indiferente o ateo; en 1990, el porcentaje se eleva hasta el 26% (+23%).

* En 1970, el número de católicos practicantes era del 64%; en 1990 es del 27% (-37%).

* En 1970, el número de los «católicos no practicantes» era del 9%; en 1990 pasan al 19% (+10%).

Estos datos muestran una doble tendencia: por una parte, el descenso del número de «católicos practicantes», cuya caída se detiene en 1983; por otra, el aumento ininterrumpido del grupo de los indiferentes (ya que el de los ateos permanece, casi invariable, en torno al 3-5%). Parece, a juicio de los autores del estudio citado, que asistimos a una reducción del número de no practicantes y a un incremento del de los indiferentes; un deslizamiento comprensible, que entre los jóvenes menores de treinta años se eleva hasta el 30%.

La *indiferencia* queda poco aclarada en las referidas encuestas. No sabemos qué se quiere decir exactamente cuando se emplea ese término. Se sospecha cada vez más, a la luz de estudios más pormenorizados efectuados en Francia y otros países de la comunidad europea, que no es equivalente, sin más, a «arreligiosidad». Las encuestas de valores belgas, por ejemplo, ofrecen un 25% de indiferentes que rezan. No podemos, por tanto, equiparar «indiferencia» con «increencia». Tampoco es sinónimo de «agnosticismo», que es un problema más relacionado con el conocimiento acerca de la verdad o falsedad de la fe religiosa; y no parece ser éste el problema que se acoge actualmente bajo el ambiguo paraguas de la indiferencia. Más bien, como se ha avanzado en algunas exploraciones cualitativas³, se sugiere –de acuerdo con el tono relativista postmoderno, y por desinterés acerca de la problemática dog-

mática– una «indiferencia» a la hora de inclinarse o no por una resolución individual de las cuestiones de fe (subjetivismo) y por un pragmatismo –que se aplica también a lo religioso– en virtud del cual la «utilidad» de la religión pasaría por una «salvación» aquí y ahora, muy pegada a los problemas individuales de sentirse a gusto psicológica y físicamente.

El segundo fenómeno que llama nuestra atención es la flexibilidad dogmática con que los españoles interpretan el acervo doctrinal católico. Estaríamos asistiendo, a juzgar por los datos que damos a continuación, a una fragmentación de la coherencia doctrinal católica.

Es ya una tradición, en este tipo de encuestas, el tratar de observar la coherencia doctrinal de la creencia en Dios, en Jesucristo y en las postrimerías.

La encuesta de González Blasco y González Anleo ofrece una interesante exploración acerca de la creencia en Dios. Advierten que hay un 28,2% que cree en un Dios cosmovitalista, un 25,7% que cree en un Dios Padre, un 23,5% que cree en un Dios tradicional, Juez todopoderoso, y un 11,1%, finalmente, que mantiene una postura semiagnóstica en relación a Dios.

La creencia en la divinidad de Jesucristo ofrece los siguientes datos: el 63,5% cree en ella firmemente; el 17,7% tiene bastantes dudas; el 7,7% no sabe qué pensar; y el 2,6% no cree en absoluto. El 8,4% no contesta.

Las cuestiones referentes a la esperanza cristiana y la otra vida, las postrimerías o las cuestiones escatológicas, son también un banco de pruebas de la coherencia doctrinal de los creyentes. Tenemos los siguientes resultados: cree firmemente en la otra vida el 43,8%; tiene dudas o no sabe qué pensar el 40,2%; y no cree en absoluto el 7,5%.

Con respecto al cielo, cree firmemente el 52,3%; tiene dudas o no sabe qué pensar el 35,3%; y no cree en absolu-

3. A. TORNOS y R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1975, p. 21.

to el 3,9%. En el infierno cree tan sólo el 32%; tiene dudas o no sabe qué pensar el 43,7%; y llega al 15,5% el número de quienes lo rechazan.

Hay un dato llamativo que comienza a aparecer en las encuestas y que nos habla de una cierta «contaminación» oriental de la escatología cristiana. Nos referimos a la creencia en la reencarnación, compartida por un sector de la población española que oscila entre el 25 y el 29%.

También es notorio el clima de tolerancia que parece atravesar al catolicismo español: sólo la mitad de los católicos españoles considera que su religión es «la verdadera». La otra mitad adopta una actitud ecuménica interreligiosa, que ve en las otras religiones ofertas verdaderas de salvación. Parece haber calado profundamente en la sociedad española democrática el respeto a los valores y actitudes de los demás, creyentes o no. Aunque también puede entenderse como una manifestación del creciente relativismo y subjetivismo con que se vive la fe.

La doctrina tradicional que menos adhesión obtiene es la de la infalibilidad del papa, aceptada únicamente por el 26,9%.

A la vista de estos datos, los autores del estudio que comentamos hablan de una «ruptura en el edificio de las creencias católicas»⁴. Siguiendo su imagen, parece que el edificio de las creencias se resquebraja. Cada cual se lleva su pequeño conjunto de piedras para fabricar su pequeña choza a su gusto. Estaríamos asistiendo a un cierto «clientelismo» que acude al supermercado de las creencias a aprovisionarse de acuerdo con sus gustos y sus necesidades. La «situación de mercado», entrevista hace años por P.L. Berger y Th. Luckmann desde su periscopio norteamericano, se habría transformado en algo más que preferencialidad religiosa: casi en una religión «a la carta»; aun

que ésta es una expresión límite que siempre se da a tempestrada por los numerosos filtros de la tradición, la cultura y las subculturas y grupos que rodean y socializan al individuo (R.J. Campiche). Quizá, como interpreta R. Inglehart, estamos avanzando hacia un individualismo que se aleja tanto de la autoridad religiosa como de la estatal, acudiendo a los derechos y acreditaciones individuales por encima de cualquier otra obligación o instancia institucional.

Dos fenómenos, por tanto –la indiferencia y la flexibilidad doctrinal– que llaman poderosamente la atención tras los innumerables datos estadísticos y que posiblemente nos estén hablando de algo que está ocurriendo en la religiosidad católica y aún en la religión de la modernidad. Porque inmediatamente hay que añadir que la religiosidad no desaparece, sino que empieza a manifestarse en formas más o menos libres que recorren incluso los vericuetos de lo oculto y lo misterioso, pero también de la ciencia, la sanidad..., por no hablar de cierto reencantamiento del cuerpo, la naturaleza, la política, el deporte o la música.

1.2. *Síntomas de un proceso de desinstitucionalización*

¿De qué es síntoma, entonces, la indiferencia y la flexibilidad doctrinal detectadas en el campo católico?

Vamos a sostener la tesis –junto con otros estudiosos de este fenómeno, especialmente sociólogos francófonos– de que estamos asistiendo a una des-institucionalización de la religión.

Para comprender lo que queremos decir con la palabra «des-institucionalización» tenemos que dar un paso atrás en el tiempo y situarnos en los albores de la modernidad industrial, si bien en el caso español bastaría con que nos retrotragéramos únicamente treinta o cuarenta años atrás.

4. P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO, *op. cit.*, p. 49.

Lo característico de aquella situación era todavía una cierta uniformidad cultural mantenida desde la perspectiva religiosa. Había una cosmovisión (*Weltanschauung*) cristiana predominante que unificaba las visiones sobre la realidad, el sufrimiento, el trabajo, el esfuerzo, la muerte... y que era la encargada de dar sentido. Pero esta situación comienza a desmoronarse con el proceso de modernización, que podemos visualizar en la industrialización, y lo que dicho proceso significa: la irrupción de una serie de visiones y explicaciones de la realidad que compiten con las de la religión, refrendadas además por los éxitos materiales, científico-técnicos, sociales, etc. El resultado va a ser el desplazamiento de la religión del centro de la sociedad y de la producción social. Dicho centro va a ser ocupado por la producción tecno-científica. «Tecno-ciencia» y «economía» serán en adelante el centro de la modernidad productora.

La religión va a pasar a ser una institución más entre otras, como la educación o la sanidad, especializada en atender únicamente a las cuestiones estrictamente religiosas (valga la redundancia), mientras que las cuestiones jurídicas, científicas, estéticas, morales, políticas, económicas, sexuales, etc. van a independizarse cada vez más de la religión y van a dejar de necesitar el visto bueno de ésta para funcionar o presentarse en público. En definitiva, la religión va a quedar circunscrita a los muros religiosos, «a la sacristía», como de manera plástica y peyorativa suele decirse. Esta privatización de la religión (Th. Luckmann), que la hace social y culturalmente invisible, porque queda cada vez más restringida al ámbito de la vida interior y afectiva de los individuos y de la familia, es la religión típica de la llamada época «secularizada».

Se comprende que una religión de este género haya perdido mucho influjo social. Esto es lo que suele entenderse por «secularización»: la pérdida de relevancia social y cultural de los signos, símbolos, roles, personas... religiosos.

Esta religión –que se manifiesta en lo sucedido al cristianismo en la época moderna– está prácticamente monopolizada por las instituciones religiosas, es decir, por las iglesias. Fuera de ellas, sólo existe la marginación religiosa, propia de las llamadas «sectas», o bien la mera profanidad. Es decir, la religión no sólo era –como decía Hubert, el discípulo de Durkheim– la administradora de lo sagrado, sino su monopolizadora. Fuera de la religión institucional –y en grados que iban desde la iglesia hasta la secta–, prácticamente no había más. Claro que ya E. Troeltsch había avistado una forma menos estructurada, sumamente flexible y fluida, que denominó «misticismo» y que Becker rebautizó como «culto». Pero lo más característico de este primer y largo momento secularizador fue, sin duda, la pérdida del monopolio cosmovisional, el desplazamiento hacia los márgenes de las instituciones sociales y de la relevancia social, además del mantenimiento de la exclusiva de las cuestiones religiosas en manos de las instituciones o iglesias.

Si lo fundamental del proceso secularizador ha quedado descrito en las afirmaciones precedentes, al constatar ahora que asistimos a una fuerte flexibilización dogmática y a una emigración desde las instituciones religiosas hacia un «no-sé-dónde», sin que podamos decir que acontece una des-religiosización social, nos vemos forzados a interpretar este fenómeno. ¿No estará ocurriendo que la religión (institucional) se está reblanqueando en sus estructuras de pertenencia y cohesión doctrinal? ¿No sucederá lo avistado ya por Durkheim de que avanzamos hacia una religión donde el protagonista es el individuo y no la institución?

La respuesta prudentemente afirmativa a estas cuestiones es el núcleo de la tesis de la des-institucionalización. Según esta interpretación de este momento socio-cultural y religioso de la modernidad occidental, especialmente europea, estamos asistiendo a una reconfiguración de la religión en la modernidad que se caracterizaría por los siguientes rasgos:

a) La pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones o iglesias. El capital simbólico religioso ya no está exclusivamente en manos de las instituciones, que estarían perdiendo su control. Esto es lo que significarían, de hecho, la emigración hacia la indiferencia (que no significa «arreligiosidad») y la flexibilización dogmática.

b) La fluidificación de la religión, dado que el acervo simbólico religioso ya no está controlado por un monopolio institucional, doctrinal, interpretativo. Estaríamos asistiendo a una especie de reblandecimiento institucional que deja libres los símbolos religiosos. Éstos podrían ahora ser libremente recogidos, reinterpretados, manipulados, para formar nuevas configuraciones o sensibilidades religiosas. Se explicaría así la nueva sensibilidad neoesotérica («New Age»), mística, que parece recorrer nuestro momento, junto con el reencantamiento de numerosas prácticas sociales.

¿Será cierto que estamos asistiendo, también entre nosotros, a una nueva reconfiguración de la religión moderna, que vendría dada por una religión menos institucionalizada, más fluida doctrinalmente, es decir, ecléctica, y con unos acentos individualistas, donde cada uno elige y compone su «menú» religioso? ¿No estamos viendo, por el contrario, cómo surgen grupos, dentro y fuera de la iglesia (católica), de marcada tendencia ortodoxa o fundamentalista?

2. La contra-reacción dogmática o integrista

No es contradictoria con lo que venimos exponiendo la aparición, e incluso el aparente auge, de la contraofensiva integrista. Este neointegrismo es perfectamente comprensible en este clima de libre reconfiguración religiosa, porosidad institucional y eclecticismo doctrinal. Es ya casi un *leit-motiv* en los estudios socio-culturales entender las reacciones opuestas como complemento al predominio de

una situación. Para muchos analistas, la presencia de este tipo de reacciones, lejos de ser un obstáculo a la interpretación de la desinstitucionalización, supone su confirmación por la vía de la oposición.

Es comprensible que desde la institución eclesial se reaccione defensivamente. Frente a lo que advierte como pérdida de control, como ligereza en las interpretaciones doctrinales, como riesgo de un pluralismo más o menos banal o amenazador de su coherencia, la institución reacciona con un reforzamiento de los controles doctrinales (sobre teólogos, formadores, editores, divulgadores, catequistas, etc.), con un intento de salvaguardar la unidad doctrinal amenazada (catecismo, viajes y catequesis o documentos autoritativos pontificios...), con una llamada a la cohesión institucional (cierre de filas hacia dentro, y ataques o descalificaciones hacia la modernidad y las diversas tendencias, ideologías, corrientes, modas, etc.), con una actitud de «reconquista» que se explicita en movimientos y actividades sociales, educativas, políticas incluso, de recuperación de la relevancia social y de determinación de los comportamientos y valores (campañas contra el aborto, el divorcio o el liberalismo sexual; salida beligerante a la plaza pública por parte de grupos y movimientos que abandonan estas ideas)... El neointegrismo tiene un componente de movilización socio-política contra la situación dada que representa una verdadera desprivatización de la religión (burguesa), efectuada desde la sensibilidad conservadora y las vinculaciones con programas e ideologías conservadores.

El atractivo de esta reacción para un sector de la población, cansado de relativismos y subjetivismos y amante de las cosas claras y distintas que dan seguridad y tranquilidad, es también perfectamente comprensible. La condición humana hace que haya siempre unos espíritus más amantes de la claridad y la seguridad que de la libertad. El complejo problema de la identidad colectiva y per-

sonal, en un momento de homogeneización funcional y de evidente fragmentación de los referentes de sentido, produce fácilmente reacciones defensivas de interpretaciones tradicionales de la tradición. Por no hablar de los inevitables excesos y banalizaciones que lleva consigo todo movimiento o sensibilidad socio-cultural –como el denominado «postmoderno»– y que parecen justificar la reacción opuesta.

Nada tiene de extraño, pues, que aparezca –como característica de la sensibilidad neo-ortodoxa o integrista y de los movimientos concretos que la encarnan– la reacción «anti» (anti-modernidad, anti-ilustración, anti-críticos, anti-...), expresión del componente defensivo o agresivo de esta reacción. Por eso suele decirse que dichos movimientos tienen algo de sectarios en su actitud socio-cultural. Se trataría de una «revuelta contra la modernidad» por parte de estos «defensores de Dios», como denomina B. Lawrence a la sensibilidad fundamentalista o, mejor, neointegrista. En el fondo, estamos ante el problema de las relaciones de la religión con la cultura hegemónica y dominante moderna. Se rechaza la modernidad, especialmente en lo que tiene de secularización de la moral pública y de emergencia de un sistema pluralista de normas y formas de vida. La movilización neointegrista quisiera restablecer la situación anterior de predominio de la religión sobre la moral social. Un reflejo nostálgico de otro tiempo.

Es difícil y arriesgado hacer pronósticos acerca del futuro de esta sensibilidad religiosa. Pero parece que esta modernidad tardía, pluralista y relativista, además de homogeneizadora funcional, reúne las condiciones para que perviva este tipo de estilo o forma de vida y de religiosidad. Haremos bien, como nos recomienda U. Beck, en ir acostumbrándonos a un pluralismo en el que se asientan, como uno de los componentes de la modernidad tardía en que vivimos, las «interpretaciones tradicionales de la tradición» (A. Giddens). Es decir, las tendencias más o menos

integristas o fundamentalistas pertenecen, como fenómeno normal, a la modernidad; más aún, a una reconfiguración religiosa como la que, al parecer, estamos viviendo. Forman parte de las manifestaciones o indicadores que expresan el desajuste, la inadecuación, los excesos o los fallos que están aconteciendo en esta misma reconfiguración de la modernidad. Desde este punto de vista, se las puede considerar incluso como funcionalmente eficaces, porque prestan a la sociedad y a la cultura el impagable servicio de una llamada de atención a una reconfiguración humana y razonable de la modernidad tardía o del riesgo.

Desde el punto de vista religioso, la reacción neointegrista tampoco deja de ser, más allá de sus declaraciones de prístina renovación y de vuelta premoderna, un forcejeo adaptativo a las condiciones sociales y culturales de la modernidad.

3. El misticismo difuso y ecléctico de nuestro tiempo

Nuestro momento actual dista mucho de desconocer la fascinación de lo sagrado, que irrumpen por caminos que parecían ya poco transitados o reservados a los marginados de la religión. ¿Quién no se ha sorprendido ante ciertos programas de TV en que se mezcla la aparición de «rostros» en los muros de una casa francesa o del sur de España con las milagrerías de algún santón o sanador, las apariciones de la Virgen en Garabandal o en El Escorial, las experiencias oscuras pero con fundamento «científico» de los ufólogos y las demostraciones *in situ* de una transmigración a una vida anterior que nos pone en la cercanía del mismísimo Jesús de Nazaret? ¿Quién no ha visto algunos programas religiosos de «La Tabla Redonda» donde el pluralismo religioso ponía a la misma altura al Jesús de los evangelios y al de los apócrifos o al de las «investigaciones» de algu-

nos personajes mediáticos sobre la estancia de Jesús en la India? ¿Quién no ha descubierto con admiración la presencia, junto al madrileño Lago del Retiro, de una larga serie de echadoras de cartas, quiromantes, astrólogos y leedores del porvenir? ¿Y no se anuncia en los periódicos de las grandes ciudades esta clase de servicios para aquietar a los espíritus deseosos de conjurar el azar?

Aparecen con cierta fuerza y visibilidad, en los *mass-media* y en la calle, los anuncios de tradiciones olvidadas y que se dicen secuestradas por la iglesia, las ofertas de las sabidurías orientales, mezcladas con los descubrimientos de las propiedades de los cristales de cuarzo, de la canalización de la energía por medio de pirámides, mediums, o «gurus» capaces de orientar nuestra vida espiritual hasta encontrarnos de brúces con el Misterio siempre presente y oculto.

Hay sed de experiencia del Misterio. Y hay hartazgo de ideologías, de recomendaciones moralistas, de rituales y sacramentalismos rutinarios y carentes de alma. Se busca percibir el hálico del Misterio y del Espíritu, donde la oferta religiosa pierda el anonimato de la masa y se transforme en don para cada individuo. De ahí el acento más interiorista, afectivo e individual-grupal que tiene esta sensibilidad mística, neo-esotérica, ecléctica y nebulosa de nuestro tiempo.

3.1. *¿Qué está ocurriendo?*

Lo más sencillo sería decir que nos hallamos ante una vuelta de la religión. Como si la religión, tras haberse marchado de vacaciones o trasladado a algún otro continente, retornase ahora a nuestro momento. Se desconoce que lo sagrado forma parte constitutiva de la conciencia del hombre (M. Eliade) y de la formación de la misma sociedad (E. Durkheim).

Los intentos de explicación son varios, y posiblemente haya que mantenerlos en unidad complementaria.

Se han dado explicaciones de tipo cultural por parte de espíritus crítico-sociales que hablan del predominio de una dimensión de la racionalidad vinculada a la ciencia, la técnica y la producción. Esta racionalidad funcional ve la realidad desde el punto de vista de lo utilitario, lo pragmático, lo medible...; de ahí que sólo vea en la realidad la cantidad, el peso, la medida, el número... y sea ciega a la dimensión simbólica, que abre a una profundidad y una riqueza inagotables en el seno de la realidad.

Esta explicación, con variaciones y matizaciones múltiples, se puede aplicar fácilmente a la situación de la religión en la modernidad. Ha habido una auténtica represión cultural de las dimensiones que se abren a la profundidad de la realidad de las que vive la experiencia religiosa. Nos hemos visto tiránicamente atados a la superficie. Esta represión de lo sagrado, en expresión de P.L. Berger, tenía que aflorar por algún sitio. Y, siguiendo la sugerencia psicoanalítica, aparece ahora en manifestaciones deformadas, aberrantes, de eso reprimido. He aquí una explicación cultural de la ola nebuloso-esotérica que nos invade.

Un segundo tipo de explicación sería la crítico-religiosa, efectuada desde el interior mismo de nuestra tradición cristiana y que responde a la pregunta: ¿Por qué aparece este fervor religioso por la vía de lo esotérico, lo trivial o lo místicoide, y no por la vía de una revitalización cristiana?

No hemos sabido hacer las cosas. Hemos caído en el acartonamiento ritual, sacramental y catequético; hemos vaciado la religión de misterio con tanta moralización y tanta rutina. Los espíritus deseosos de encontrarse con Dios han encontrado ideologías progresistas o conservadoras, pero no experiencia interior; por eso se han marchado por otros caminos, a veces disparatados.

Este segundo tipo de explicación corresponde a lo que R. Panikkar, interpretando la llamada «Nueva Era» (*New Age*), ha denominado plásticamente «la bofetada del Espíritu Santo a las religiones establecidas que no han sabido reaccionar».

La tercera explicación nos introduce de lleno en ese mundo de la «Nueva Era» religiosa, o sensibilidad mística de nuestro tiempo. Nos hallaríamos, a su juicio, ante el inicio de una nueva época –la era de Acuario– que supone una sensibilidad religiosa diferente de la que ha predominado hasta hoy –era de Piscis–, más belicosa, delimitativa, institucionalizada y racionalista. Ahora entrevemos el amanecer de una sensibilidad que capta la presencia del Misterio o Energía divina en toda la realidad y que ve en las religiones un camino plural que desemboca en el mismo Misterio Uno. Hay, por tanto, una gran conjuración (M. Ferguson) que nos conduce hacia una liberación espiritual, hacia una emergencia (D. Spangler) o renacimiento de lo sagrado, con repercusiones individuales y colectivas.

3.2. Rasgos de la nueva sensibilidad religiosa

Ya hemos venido indicándolos, a pesar de que, con estudiosos de este fenómeno como P. Greer, M. Palmer, etc., tengamos que advertir acerca de la enorme pluralidad que cobija. Se llega a dudar de que existan algunos rasgos comunes, y uno se pregunta si lo más característico no será la mezcla, incluso contradictoria, de afirmaciones y creencias. Pero, dado que por este tipo de tendencias parecen deambular algunos rasgos de la nueva reconfiguración de lo religioso en nuestro tiempo de la modernidad tardía, merece que nos detengamos un momento en sus rasgos más sobresalientes, reconociendo lo mucho de artificiosos que tiene esta reconstrucción y generalización.

a) Relación amistosa y positiva con la ciencia

La historia de la religión cristiana tradicional e institucionalizada está llena de tensos encuentros con la racionalidad científica. Los espíritus ilustrados y científicos veían en la religión un tipo de explicación supersticiosa, primitiva y embaucadora. Contra estas acusaciones se ha batido la religión cristiana, que ha tratado de mostrar la racionalidad de sus propuestas.

Ahora estaríamos, curiosamente, ante una actitud distinta. Los simpatizantes de la «Nueva Era», o nebulosa místico-esotérica, gustan de referirse al «paradigma último de la ciencia» para apoyar sus afirmaciones: una pseudoracionalidad o concordismo escasamente científico, tendente a justificar sus pretensiones con el prestigio del último grito de la ciencia. Pero, en el fondo, late la percepción y propuesta de una comprensión de la realidad no mecanicista, sino organicista, que ofrece la imagen de una realidad una, atravesada por una Energía misteriosa. Una visión monista de la realidad que, desde la religión, apela a la mecánica cuántica y al lado derecho del cerebro, y desde la física (F. Capra) busca en cosmovisiones como la hinduista o la taoísta afinidades que la fragmentación moderna o el discurso analítico cristiano no ofrecen.

b) Ecumenismo envolvente

Frente a la propensión más tradicionalmente cristiana de buscar el diálogo con las demás religiones, pero distinguiendo la comprensión de la realidad, del hombre, de lo divino, etc. de cada una de ellas, asistimos ahora a una actitud ecuménica que reduce todas las religiones a caminos semejantes hacia Dios.

Lo que importa no son tanto las concepciones y explicaciones teóricas, dogmáticas, de dichas religiones, cuanto su carácter funcional de vehículos hacia el Misterio uno. La síntesis que el creyente cristiano mínimamente exigente ve

fuerza de nuestra historia, en la escatología, teniendo que cargar con la tristeza (y la riqueza) de la separación, se torna ahora relativismo de una experiencia común y plural. No es extraño que, en esta actitud o talante convergentista, las diferencias sean fácilmente superables en un eclecticismo o sincretismo al que no repugna demasiado conjuntar resurrección con reencarnación, «karma» con pecado, «avatares» con «kairós».

Prima la experiencia interior sobre la teorización; la funcionalidad sobre la separación de tradiciones. Un cierto funcionalismo en la concepción de las religiones que instrumentaliza éstas como caminos hacia el Misterio y las relativiza en el fulgor de la experiencia emocional del momento.

c) La realización –salvación– por la vía de la armonía interior y con el todo

Para la «Nueva Era», el ser humano se realiza en experiencias cumbre (*peak experiences*) en que se sobre pasa la propia existencia hasta tocar la trascendencia. Es en la interioridad o, mejor, en la conciencia, donde se accede a la captación y experiencia de la unidad del Cosmos, de nuestra unión con el Uno y todo. Nada tiene de extraño, por tanto, que se busque dentro de la «Nueva Era» la potenciación, ampliación y elevación de la conciencia. La psicología humanista (A. Maslow) y la transpersonal (K. Wilber), el movimiento de potencial humano (J. Houston) y los métodos orientales de meditación serán utilizados para promover ese cambio de la conciencia que lleve al ser humano a la experiencia de su unidad fundamental consigo mismo, con los demás, con el cosmos y con el todo.

Una visión holista, global, unificadora y mística de la realidad, en la que hay que tomar conciencia de la auténtica realidad. Esta transformación, ampliación y elevación de la conciencia, salva. El ser humano se sabe lo que es, se siente vinculado con el todo y en armonía interna con él.

d) La inmersión en la conciencia universal y el esoterismo

Mediante estas experiencias transpersonales, totalizantes, el ser humano se sumerge en la conciencia universal, gracias a la cual tiene acceso a otros seres (antepasados, espíritus...) aparentemente distantes en el espacio y en el tiempo. La conciencia universal nos unifica y nos permite entrar en contacto con ellos. Será preciso utilizar los «canales» o personas capaces de hacerlo y las técnicas que lo posibilitan.

La «New Age», como vemos, propicia el *channeling* y el esoterismo: los juegos milagrosos y las conversaciones y contactos con el «más allá», que se nos desvela mediante la fusión en la conciencia universal que nos envuelve, y posibilita la equidistancia con nuestros antepasados o con los situados en otro tiempo y lugar.

Estos cuatro rasgos nos dan una idea del tipo de misticismo ecléctico que es la «Nueva Era». Una sensibilidad que no resiste la crítica hecha con seriedad desde una reflexión religiosa y secular mínimamente rigurosa. Pero esta «confusión de Acuario» (P. Greer) funciona. No sabemos cuántos son los que están influidos por este tipo de sensibilidad religiosa no institucionalizada, flexible, fluida, vinculada a numerosos y pequeños líderes religiosos, escritores, «stages», etc.; pero es innegable que son muchos los grupos y grupúsculos que mantienen durante algún tiempo una cierta atmósfera y un determinado estilo. Una pertenencia flexible y que puede cambiar. Un fenómeno, como han indicado algunos analistas, muy ligado a los *mass media*, la publicidad y la moda.

En Francia se estima que esta sensibilidad puede alcanzar hasta a un 20% de la población. En España carecemos de estimaciones al respecto. Sabemos que, entre los jóvenes, los seguidores y practicantes serios de cierto orientalismo no exceden el 4% (J. Elzo); pero aquí nos

referimos más bien al clima o sensibilidad de la presencia e influjo de esta religiosidad vaga y ecléctica. Su presencia notoria en todas las grandes –y no tan grandes– ciudades se concreta en conferencias, grupitos, «stages» en herbolarios, etc. ¿Una moda pasajera, «massmediática», o un síntoma de que algo está cambiando?

3.3. *¿Síntomas de un futuro?*

Sólo tenemos síntomas. Pero algunos estudiosos especulan con la posibilidad de que nos hallemos ante el tipo de religiosidad de la modernidad tardía, es decir, ante el estilo de religiosidad de los hombres y mujeres de esta sociedad, o al menos del futuro, y que se caracterizaría por las siguientes notas:

* Un declive de las creencias religiosas tradicionales y una preocupación creciente por el significado y el propósito de la vida.

* Una religiosidad que pone el énfasis en el individuo. La persona concreta, con sus gustos y su capacidad de elección, sería la que elige y determina el tipo de religiosidad.

* Una religiosidad que pasa por la experiencia afectiva. Vale lo que se experimenta; lo sagrado, lo religioso, se valida si pasa el «test» de la experiencia personal, afectiva, emocional. Dará lugar a grupos y comunidades emocionales.

* Una religiosidad que ofrece una salvación «aquí y ahora» y que se ha de experimentar mediante la integración personal, el bienestar corporal, psíquico y espiritual. Ya se ve el carácter pragmático, utilitarista, individualista y temporal que tiene este tipo de «salvación»...

* Una religiosidad sin problemas de ortodoxia, donde prima un fuerte eclecticismo. Esta nueva religiosidad está hecha de retazos obtenidos de diversas fuentes: la ecología y el pensamiento científico supuestamente último, el esoterismo y las tradiciones orientales, el cristianismo y la psicología transpersonal...

* Una religiosidad postcristiana que ha dejado de lado el cristianismo sin aspavientos ni agresividades, mer-

ced a una valoración relativista de la tradición cristiana como una más entre otras muchas.

Indudablemente, la religión cristiana institucionalizada es y será mayoritaria durante mucho tiempo. Pero ¿sería este tipo de religiosidad un antípodo de la dinámica que viene? Difícil y arriesgada cuestión, que sólo podemos poner sobre el tapete a la vista de algunas especulaciones que lo insinúan en concordancia con los fenómenos de desinstitucionalización advertidos más arriba. Quede planteada la cuestión ante fenómenos de cambio cultural de gran alcance y de procesos normalmente lentos y prolongados.

4. La secularidad sagrada

No sólo asistimos a una serie de manifestaciones religiosas a las que hemos dado la denominación genérica de «Nueva Era», sino también a una serie de fenómenos sociales que se ritualizan y que presentan mitologías, exaltaciones y sacralizaciones camufladas.

¿Sería ésta otra corroboración de la intuición durkheimiana de que el proceso social jamás se efectúa al margen de lo sagrado? ¿No será más bien, siguiendo a M. Eliade, una manifestación de la estructura mágico-religiosa del hombre moderno, una prueba de la religión difusa, diseminada, que se cuela por los intersticios de lo secular?

Es muy diversa esta religiosidad secular. Nos contentaremos con indicar brevemente en qué lugares o centros acontecen estas ritualizaciones y hierofanías camufladas que nos hablan de un reencantamiento de la realidad.

4.1. *Religión del tribalismo nacional, o religión nacionalista*

Esta forma de «religión» (que destacamos por su triste y trágica actualidad, pero que habría que enmarcar den-

tro del proceso de sacralización de lo político, o religión civil) suele adoptar expresiones hiperviolentas, por mor de la exaltación del propio grupo, o patria, mediante la exclusión mortífera de los otros. Va vinculada a determinados agravios históricos y a la lucha por un espacio que se considera injustamente ocupado y que pertenece a la herencia del propio pueblo. La exaltación sagrada del suelo, de la sangre vertida, del pueblo, de los signos nacionales profanados..., se torna guerra, terrorismo, exterminio y liquidación del otro. La vinculación más o menos explícita con las religiones tradicionales nos habla de la no exclusión de un paraguas ideológico-religioso explícito para justificar y reforzar la sacralización de la patria y las acciones mortíferas efectuadas en su nombre. Un «Moloc», siempre agazapado y temible, que tenemos en nuestro propio suelo, donde jóvenes vascos matan y mueren en nombre de una Euskadi sacralizada que ha sustituido para ellos al Dios cristiano (J. Elzo); un «Moloc» que surge, por ejemplo, en la Europa de hoy, cuando ya nos creímos vacunados de estos cultos primitivos y salvajes.

Las formas políticas constituyen el núcleo de la llamada religión civil: la consagración de tiempos (fiestas, celebraciones, centenarios...) lugares (alcázares, campos de batalla, parlamentos, congresos, bastillas...), personas (el rey, el presidente, los parlamentarios, los jueces...), escritos (la constitución, la ley, las declaraciones...), todo ello revestido de un aura sagrada, intemporal, venerada y digna de culto. Fácilmente se ve que no hemos cesado de tener «escrituras sagradas» ni «nuevos sacerdotes» ni «liturgias»; sólo cambian los lugares: el parlamento y sus sesiones inaugurales, o las salas de audiencias, con los jueces oficiando como nuevos sacerdotes de la verdad y la justicia.

Las formas lúdicas o manifestaciones deportivas y folklóricas son otro modo, suave y moderado, de exaltación tribal y de sacralización de un «nosotros» colectivo. Los

campeonatos del mundo, las olimpiadas o cualquier otro evento internacional se convierten en lugar de celebración nacional. Los triunfos deportivos en Roland Garros, en el Tour o en cualquier campeonato de Europa «encarnan» la supremacía, el avance, etc. de nuestra nación sobre las otras. En el fondo, late lo numinoso de la patria y la tribu en la efervescencia colectiva.

4.2. *El culto grupal a través de la música*

La música y lo sagrado siempre han ido de la mano. Sentirse transportado por la música y entrar en las moradas luminosas de la transcendencia ha sido experiencia generalizada. Hoy asistimos a la conjunción de la música con el agrupamiento de las masas, de la fascinación del ritmo y las luces con el sentirse inmerso en el nosotros colectivo. Una experiencia palpable en los conciertos de «rock» y de música moderna, pero que también tiene su ritual más estilizado en la ópera y en la música clásica. Todo ello es ocasión para vivir momentos de efervescencia social: una especie de crisol de emociones y sentimientos compartidos que proporcionan la vivencia de sentirse y de poder más. Una experiencia que para Durkheim era sagrada...

Aquí, lo sagrado es el grupo mismo o, mejor, la religación que supone el estar juntos, la proximidad, la cohesión, aunque sea participando en la escucha del mismo concierto, siguiendo a los mismos ídolos, vistiendo de idéntica o parecida manera... En un mundo urbano bastante anónimo, donde los patrones tutelares y las fiestas religiosas gozan de escaso atractivo, donde los poderosos medios de comunicación crean imágenes de ídolos, donde abundan las masas de jóvenes desempleados o con escaso o nulo futuro, estas fiestas de tribus urbanas –así como sus rituales reuniones nocturnas en determinados lugares de la ciudad el fin de semana– constituyen el culto grupal que pro-

porciona un mínimo sentido y una sensación de vinculación, de protección y hasta de comunión con los otros.

4.3. *El deporte como metáfora de la vida*

Es ya casi un tópico preguntar el porqué de la actual fiebre de la «futbolmanía», que afecta a jóvenes de ambos sexos. ¿Desencanto ideológico, creación de estereotipos y comportamientos por parte de los *mass-media*, compensación ante la insatisfacción de lo cotidiano...? Estas y otras parecidas respuestas se han dado, y todas ellas tienen, sin duda, su parte de verdad. Pero también se advierte que, detrás del deporte-espctáculo, el hombre moderno asiste a una liturgia semanal en la que –tras el emblema y los colores de un determinado equipo, cuyos triunfos y fracasos lee, comenta y discute con amigos, simpatizantes, conocidos, desconocidos, rivales...– busca un mínimo de vinculación con los demás. Una especie de religiosidad limitada, pero eficaz. En el fondo de la confrontación deportiva resuena la nostalgia de una vida liberada, como juego, como «fair play», como socialidad humana y orden social justo y solidario que se ganara en el «match» de la vida, sin trampas ni juego sucio. Una evocación de la sociedad libre y justa, de la salvación, mediante la metáfora deportiva. El drama del mundo, en el césped de un campo de fútbol. Religiosidades liminares para tiempos de crisis, o reencuentros, viejos y eficaces como el mundo, para el hombre secular de nuestros días.

4.4. *Los rituales del culto al cuerpo*

No hay religión ni rito ni mito... sin cuerpo. El cuerpo, la encarnación humana, es la condición de posibilidad de la religión tal como la conocemos. No es extraño, pues, que el cuerpo mismo se haya convertido a menudo en obje-

to de culto. La fascinación de lo que vemos corporalmente y aquello a lo que remite nos hacen ser siempre potenciales adoradores del cuerpo. El cuerpo se convierte en lugar hierofánico.

Nuestro momento conoce una multitud de formas de este culto o exaltación ritual y numinosa del cuerpo, que se explica en la apoteosis de la cosmética, en la obsesión por «estar en forma» y en las diversas exaltaciones del cuerpo joven, de piel tersa y estirada, bien moldeado, perfumado, flexible, perfecto... Los gimnasios, el «jogging», el «aerobic», la macrobiótica..., con sus rituales purificatorios y sus dietas «sacramentales» de proteínas, carbohidratos, calorías, etc., son sus manifestaciones «piadosas».

¿Qué hay detrás de esta búsqueda de juventud y cuidado del cuerpo? ¿No late invertido el miedo a la muerte y el deseo de inmortalidad? (Z. Baumann). Se querría alcanzar la fuente sagrada de la juventud inmarcesible y del bienestar.

La sexualidad, con su misterioso acceso al placer y a lo profundo de la persona, del encuentro humano, del mito del andrógino realizado en la pareja perfecta, es otro de los «santuarios» donde se celebran más cultos y rituales. Asistimos en este momento a la formación masiva y «massmediática» para este culto a base de liberar de prejuicios y supersticiones; al fenómeno de los «telepredicadores» que, junto con los expertos, ofician de iniciadores de un pueblo analfabeto y retrasado en este culto hedonista y liberador. Como recuerda M. Eliade, resuena la nostalgia del paraíso perdido donde se consumara el encuentro edénico de los cuerpos sin malicia ni culpa.

No en último lugar, habría que señalar los cultos que transitan por las vías psicológicas y de potencial humano en orden a la perfecta conjunción mente-espíritu-cuerpo. Una salvación que realice aquí y ahora la armonía de lo que sentimos roto o disfuncional en nosotros, que potencie

nuestras capacidades y nos dé acceso a un espíritu que yace y se manifiesta inevitablemente en y por el cuerpo. Los numerosos libros, «stages», conferencias, etc. dedicados al tema, y fácilmente vinculables con la religiosidad de la «Nueva Era», señalan las huellas de lo sagrado.

4.5. *El reencantamiento y el culto de la naturaleza*

Nuestro tiempo abunda en estudios, cada vez menos precindibles, del impacto del hombre moderno y su revolución tecnocientífica y productivista sobre el medio ambiente. Corremos el riesgo de aniquilar la vida. La biosfera está en peligro hoy, y lo estará más aún mañana, si no cambiamos de estilo de vida. Somos conscientes de que esta destrucción amenaza nuestra propia subsistencia.

Redescubrimos que la naturaleza no es un objeto externo, sino algo a lo que pertenecemos indisolublemente. Somos una unidad con ella. Desde aquí, fácilmente se ha dado un corrimiento, en ciertas posturas ecológicas encuadradas bajo el término de «ecología profunda», hacia planteamientos que ven un todo único, armónico, donde el hombre es la vida consciente anómala, enferma. La solución –ya se advierte– consiste en reintegrarse en la simbiosis del todo. Pero las llamadas van acompañadas de actitudes, visiones y sentimientos donde el todo de la Naturaleza se ofrece con rasgos claramente divinos. La madre-Tierra o la Naturaleza se ofrecen de nuevo como la manifestación de la divinidad, como lo divino. Una especie de panteísmo monista y natural discurre parejo a la amenaza real de nuestro mundo y a la necesidad de reorientar nuestra vida.

Hemos presentado estos ejemplos a título de sugerencia de los principales lugares hierofánicos de nuestro presente. Pero lo más importante, el objetivo perseguido, es detectar un nuevo reencantamiento. Una serie de «peque-

ñas religiosidades» o «religiosidades laterales» (Piette) que estarían corroborándonos indirectamente la existencia de esa difusividad y fluidificación religiosa propiciada por la des-institucionalización. Lo religioso, aflojadas las amarras institucionales, se colaría por todos los rincones de lo secular. Y lo secular estaría en un proceso de sacralización o reencantamiento paralelo, dialéctico, con la pretendida secularización sin término (Tiryakian). La atracción de lo sagrado seguiría funcionando, aunque no presentara un rostro divino, ni credos definidos, ni formas rituales recogidas en libros sagrados. ¿Unas formas que presagian algo del futuro que se inicia?

En una sociedad moderna supercompleja, donde se nos escapan la finalidad y la significación, sólo queda la idea de la comunión, el vínculo con los otros: no sentirse solo en medio de la muchedumbre; experimentar al menos la fusión con los otros en el remolino efervescente de la masa; defenderse del anonimato mediante la participación en los mismos signos, aunque sean tan banales como los de una camiseta o una canción... Es la religión de los ritos, como máximo de los «hábitos del corazón» (A. Tocqueville, R.N. Bellah). Las grandes creencias son sustituidas por el rito pasajero, que nos diferencia y nos pone en comunión con otros. Pequeña religiosidad liminar de la diferencia y la identidad, del vínculo y del reconocimiento. Sacralidad de las tribus urbanas, del ansia de comunicación y comunidad en el desierto de la ciudad. ¿Suficiente para compensar el vacío de una sociedad donde todo está en función de algo...?

2 Retos al cristianismo

Ya hemos señalado que la nueva sensibilidad religiosa no es cristiana. Pero tampoco es estrictamente anti-cristiana, sino que supera la adscripción cristiana remitiéndose a otras tradiciones. Una «despedida» sin confrontaciones ni gritos; una manera de vérselas con el cristianismo distinta de la del ateísmo o los diversos «ismos» que a lo largo de los siglos se han enfrentado a la fe cristiana. ¿Qué se puede aprender de esta «despedida» postcristiana desde dentro de la tradición cristiana? ¿Qué se nos dice con el gesto y la búsqueda por otros caminos?

1. Críticas

Bajo este epígrafe, vamos a referirnos a aquellos aspectos que pueden reconocerse como cuestionados por la huida hacia otros mundos o tradiciones religiosas: un ejercicio de autocrítica propiciado por esta situación.

1.1. *Sacramentalismo rutinario y acartonado*

Cuando nos acercamos a la nueva sensibilidad religiosa, salta a la vista el redescubrimiento de lo simbólico, lo ritual y hasta lo mítico. Y no es que el cristianismo

carezca de esta dimensión; al contrario, la tradición fue capaz de ir creando y asumiendo en sus poderosas entrañas digestivas, durante siglos, numerosas festividades, celebraciones y rituales paganos, cosmovitalistas, que hunden sus raíces en mitos antiquísimos. Ahí están la Navidad y la Pascua, poderosas recreaciones e historizaciones cristianas de mitos del ciclo vital del solsticio de invierno o del surgimiento de la vida en la primavera tras la muerte invernal.

¿Qué ha sucedido para que nuestros ritos y sacramentos se vean desprovistos de atractivo y de fuerza? ¿No percibimos el aburrimiento que produce la «misa» en nuestros jóvenes... y no tan jóvenes? La sensación de repetición rutinaria de nuestros ritos produce una especie de acartonamiento o rigidez que los despoja de novedad y de sentido. Ya no parecen capaces de hablar por sí mismos a través de los ojos del corazón que escucha. Mal síntoma, como dice J. Campbell, cuando necesitamos explicarlos con muchas palabras: es señal de que se han vuelto mudos.

Es urgente por tanto, recuperar el alma de los símbolos, ritos, celebraciones y sacramentos cristianos.

1.2. Pérdida del halo de misterio

Parece como si ya no hubiera referente tras lo celebrado, lo ritualizado. Hemos perdido capacidad de evocación de la profundidad misteriosa que nos rodea a nosotros y a la vida que vivimos, que late en todas aquellas situaciones trágicas o exultantes, insolidarias o fraternas, que afectan o entusiasman a nuestros semejantes. No hay dimensión de profundidad. La realidad parece reducida a la superficie chata de la capa externa, de la que dan cuenta las cámaras de TV o los informes científicos. Estamos presos del funcionalismo positivista de la época. Y sin apertura a lo distinto los signos se convierten en simples señales de tráfico para circular por la dimensión plana de la realidad.

No hay símbolo ni metáfora ni evocación. Los relatos no remiten a nada. Lo único que queda es un logocentrismo verborreico, con pretensiones de lógica y de claridad, pero desprovisto de aliento numinoso.

Sin atisbo del Misterio de la realidad, que recorre triste o gozosamente la mirada humana (la historia), no hay posibilidad de religiosidad.

Quizá hemos explicado las cosas, no demasiado, sino demasiado mal. Hemos reducido la catequesis a una explicación supuestamente razonada de los misterios, pero no hemos iniciado en el Misterio. Demasiada palabrería, incapaz de sugerir, de evocar, de comunicar lo que uno ha «experimentado» y de lo que vive. Excesiva y mala lógica... y excesiva incapacidad para testimoniar lo que, en último término, le mueve a uno.

Necesitamos volver a la mistagogía, a la profundidad inagotable de la realidad, a la iniciación en lo sagrado, al Misterio cristiano.

1.3. Carencia de experiencia personal

Si hay algo de verdad en lo que antecede, no es extraño que la fe no pase de ser una especie de «gorro», un añadido extrínseco, ajeno a nuestra vida, apto quizás, a lo sumo, para combatir malamente el frío... Una religión extrínseca, hecha de obligaciones, cumplimientos, normas, leyes..., sin aliento interno. Una «cultura religiosa» para celebrar las Navidades, las bodas, los funerales o los bautizos... Una religión de las cuatro estaciones y de las cuatro ceremonias de la vida, pero con casi ningún eco interior y personal.

No es extraño que los espíritus sedientos echen en falta la presencia entre nosotros de guías espirituales; que demanden menos servicios oficiales y afirmaciones doctrinales y más acompañamiento interior y certeza experien-

cial de que existe un inmenso espacio abierto para correr tras el Misterio. Por eso, cuando escuchan a alguien que habla de «lo que nunca oyeron», quedan fascinados y dan la espalda a una religión demasiado oficial, legalista y exteriorista.

Necesitamos auténticos «gurus», maestros cristianos que desvelen a los hombres y mujeres de nuestros días el secreto de lo que nos rodea.

1.4. *El olvido del cuerpo*

La religión la hacen y la viven seres encarnados. Pero, por importante que sea la corporalidad para la religión, siempre han surgido cortocircuitos en la relación de la religión con el cuerpo, y concretamente con el sexo.

Es vieja la tentación gnóstica de devaluar el cuerpo, menospreciándolo o tratando de superarlo. Y al amparo de dicha tentación han medrado los espiritualismos pretendidamente desencarnados y los «iluminismos», que han tratado de restar importancia a cualquier tipo de aberración que hayan podido practicar. Por ahí se abrió paso la grave y profunda presencia de un duro ascetismo que trataba de someter el cuerpo y sus pasiones a los dictámenes de la religión. Una lucha de la que no se ha visto libre el cristianismo. Inevitablemente, porque somos y tenemos un cuerpo. Muchas de las relaciones de la religión pasan por el cuerpo, propio o ajeno. La moral se fijó excesivamente, obsesivamente, en el sexo, y éste quedó en alguna medida demonizado. Ni siquiera la exaltación resurreccional de la materia y de lo corporal logró introducir algún «risus paschalis» que contrarrestara este negativismo frente al cuerpo sexuado, especialmente el femenino.

La fascinación que hoy ejerce el sexo, su exaltación abusiva, hasta trivializarlo en ocasiones, ¿no será una respuesta a esta mala relación cristiana con el cuerpo y la

sexualidad? ¿No es comprensible la reacción feminista, agresiva o contenida, en el contexto de una historia que tan obstinadamente ha rebajado y culpabilizado a la mujer? El culto ecofeminista y esotérico de Wicca (Starhawk, V. Crowley), que reivindica y hasta recrea una tradición oprimida de la «espiritualidad de la diosa», mezclada con la recuperación de la brujería, es una de las manifestaciones de una religiosidad anti-patriarcal, «femenina», reconciliada con el cosmos y con el cuerpo.

Sin llegar tan lejos, aún quedan restos no superados de una mala relación con el cuerpo dentro del cristianismo. ¿No se da una falta de asunción del cuerpo en la liturgia y la oración cristianas? ¿No hay una excesiva rigidez en el gesto y una desmedida verborrea que quieren compensar la falta de expresión corporal y el silencio? ¿No se mira hacia Oriente en busca de unas formas religiosas en las que el cuerpo ocupa un lugar más destacado y es más vehículo expresivo? ¿No se asumen en los nuevos cultos los rituales psicológicos, donde la cercanía y el contacto de los cuerpos juegan un papel desinhibidor y sanante, como compensación de unas carencias culturales y religiosas de la tradición cristiana?

1.5. *¿Un hablar poco respetuoso sobre Dios?*

Las nuevas tendencias religiosas han cambiado el modo de hablar sobre Dios. Existe un rechazo del exceso de personalización que ha introducido la tradición bíblica, especialmente la cristiana, en el lenguaje sobre el Absoluto. Se nos acusa implícitamente de saber demasiado de Dios; de proyectarlo demasiado antropomórficamente; de hablar irrespetuosamente de Dios, como si conociéramos perfectamente el Misterio... Así se termina liquidando el Misterio mismo, por banalización y conocimiento trivial. Se ha perdido el halo de reverencia, distancia, oscuridad

y silencio ante la majestad de lo divino. Urge, por tanto, guardar un mayor silencio sobre Dios, no ser prolijos a la hora de explicar el Misterio, si no se le quiere matar. Hay que recuperar el bíblico «a Dios nadie lo ha visto jamás».

Claro que, si bien recela de la tradición bíblica y acude al lenguaje científico de la Energía o al místico u oriental del Vacío, del Todo, etc., el nuevo lenguaje tampoco resuelve los difíciles problemas del hablar sobre Dios, aunque sí proporciona una cierta sensación de alivio y una cierta recuperación del misterio que recorre las entrañas de la realidad.

Desde el reencantamiento del mundo al que asistimos, también hay una implícita contrapropuesta al hablar cristiano, personal, crítico, invocativo: la divinización de la multitud quasi-infinita de los signos. Se acepta la fragmentación de la realidad como un dato natural. Se rehuye u olvida la gran Transcendencia, para situarse frente a la inagotable variedad de la realidad, de sus guiños y de su brillo sugerente. Las pequeñas transcendencias sustituyen a la búsqueda de los principios y de la Transcendencia. Nos quedamos prendados del aroma de la rosa, de la brisa del atardecer, del rayo de sol sobre nuestro cuerpo recién salido del mar, de la emoción de una mirada o de una caricia...: pobres y pequeños tesoros de un mundo que ha aceptado el triunfo de lo relativo. No es que la Transcendencia –Dios– haya muerto, sino que es percibida en una serie de experiencias sumamente modestas. Una especie de politeísmo a la medida de una religiosidad hecha de ritos sociales y naturales escasamente significativos frente a la incommensurable diversidad de las cosas; una religiosidad del arcaísmo y de la fragmentación, en un tiempo de globalización capitalista, económica y técnica y de incapacidad cultural para la universalidad.

Un reto para el monoteísmo de la gran transcendencia cristiana frente a este resignado politeísmo de lo múltiple.

1.6. *¿Demasiado adaptados a la modernidad?*

Tras doscientos años de disputas y confrontaciones, el cristianismo y la modernidad parecen haber llegado a un cierto grado de aceptación crítica mutua y a un nivel suficiente de convivencia. Pero para muchos se trata de una adaptación excesiva por parte del cristianismo, que se habría disuelto en la secularización hasta el punto de caer en el secularismo. Según ellos, hemos sido tan críticos con nuestra propia tradición que hemos permitido que la razón ilustrada acabara con la entraña simbólica del cristianismo; hemos cantado con tal entusiasmo las excelencias de la autonomía del hombre moderno que hemos despreciado toda sumisión al Misterio; hemos ensalzado de tal modo la razón lógico-experimental, científica y técnica, que hemos acabado entronizando la ciencia y la técnica en los altares de nuestro pensamiento y de nuestro corazón. Hemos cedido, en definitiva, a un exceso de crítica, de lógica, de objetividad, de cálculo, de planificación, de razón científico-técnica... Tenemos más cosas, pero no somos más felices. Necesitamos, por tanto, algo más de misterio, de numinosidad, de presencia de lo inesperado y maravilloso, de símbolo, de fiesta, de celebración que esponje el corazón y haga brillar nuestros ojos.

Detrás de estas críticas –que podríamos seguir enumerando y matizando, según el «paladar» o la visión de cada cual– laten las acusaciones vertidas desde dentro por los llamados «nuevos movimientos» eclesiales, en los que no es difícil detectar la nostalgia de tiempos pasados y la tentación del integrismo; pero es bueno escuchar lo que quizás esté desvelando determinados excesos o una alarmante falta de provocación cristiana frente a la modernidad. Desde este punto de vista, no hay duda de que el neointegrismo católico y la sensibilidad de la «Nueva Era» han acometido la labor de denuncia de «la modernidad insatisfecha» con mucha más agresividad que el progresis-

mo cristiano. Ahora bien, lo que se percibe como una adaptación excesiva al espíritu de la modernidad ¿no será una de las razones del gusto por un cristianismo postcrítico, por la vuelta a la ingenuidad, por la milagrería y la religiosidad tradicional? ¿No será el rechazo de la modernidad ilustrada simple desconfianza frente a un cristianismo conciliar y crítico? ¿No será que las nuevas tendencias religiosas rechazan latente el cristianismo, tanto tradicional como crítico, por excesivamente logicista y moderno?

2. Recuerdos y llamadas

Las críticas se hacen sobre el contraluz de un modelo, más o menos entrevisto, de religiosidad, cuyos principales rasgos se pueden deducir de los acentos negativos con que se manifiesta el rechazo. Dichos rasgos, que ya han aparecido anteriormente, evocan un cristianismo que ciertamente los posee, pero que tiene el peligro de olvidarlos. Quizá la aportación de los nuevos movimientos religiosos consista en refrescar la memoria cristiana de lo que el cristianismo ya tiene y corre el riesgo de dejar excesivamente en la sombra.

2.1. Religión personal

La religión se presenta hoy, no tanto como una herencia cultural que se recibe, cuanto como el resultado de una búsqueda, de un encuentro o de una elaboración personal. La religión se individualiza y se subjetiviza: aparecen libros con títulos como «Dios existe. Yo lo he encontrado», donde el acento recae claramente sobre el aspecto experiencial y subjetivo del creyente.

Ya hemos visto anteriormente los acentos de la nueva sensibilidad religiosa que giran alrededor del individuo: la

experiencia interior, fuertemente teñida de afectividad; la vivencia compartida de esta religiosidad en un pequeño grupo o comunidad emocional, con una vinculación determinada más por la afinidad de lo que se participa que por la adhesión a un credo perfectamente delimitado y a una institución legalmente constituida; la salvación entendida pragmáticamente como una aportación de la vivencia religiosa a la integración personal, a la armonía psíquica, al bienestar físico, a la capacidad de comunicarse y encontrarse con otros, además de a la obtención de sentido y de acogida en el gran todo-uno; la referencia flexible a una tradición abierta al encuentro enriquecedor con las demás religiones o tradiciones religiosas, comprendidas como caminos diversos hacia el mismo destino final: el Misterio de Dios, el Absoluto, el Uno.

Este centramiento de la religión en el individuo –en su interioridad, su emocionalidad, su identidad y problemática como persona en este mundo y con los otros, su búsqueda propia de Dios...– tiene el peligro de incurrir en un subjetivismo excesivo. Aunque conviene no exagerar, ya que la socialización y los filtros culturales son poderosísimos vínculos que atan a los individuos a una cultura, una tradición y una comprensión y vivencia de lo religioso determinadas. Se puede ver, en el trasfondo, el reflejo de una privatización de lo religioso que, desde Durkheim hasta Th. Luckmann, ha visto cómo la religión se centraba en el individuo y su interioridad. Una especie de privatismo moderno, burgués, que no haría sino acentuar lo que ya había comenzado en los inicios de la secularización o, mejor, de la sociedad moderna y la cultura burguesa capitalista. Una versión más de la religión burguesa, con su característico olvido o marginación de las dimensiones sociales y políticas de la religión. Una religión apta para la modernidad tardía, insatisfecha con los logros de la andadura moderna.

Abordaremos esta cuestión en el siguiente apartado. Pero, antes de emprender una crítica de las unilateralidades de esta religiosidad y de sus posibles funciones sociales, reparemos en la insistencia con que previene acerca de un cristianismo excesivamente referido a la institución y a los aspectos doctrinales, legales, externos al individuo; un cristianismo de masas, epidémico, que ha puesto el acento más en las dimensiones sociológicas y de coherencia moral y doctrinal que en los aspectos existenciales. ¿Sería posible desplazar el acento hacia el individuo manteniendo la dimensión social, profética y moral? ¿No cabría aceptar un mayor pluralismo doctrinal y una interpretación acorde con el marco socio-cultural, sin desvincularse de la tradición y la institución? ¿Pervivirá más y mejor el cristianismo poniendo barreras legales, morales y doctrinales, o propiciando la experiencia personalizada y profunda?

Cuestiones graves y de gran alcance, dentro de su aparente sencillez y hasta facilidad. ¿No puede perderse la sustancia cristiana en el camino si no se toman precauciones y no se es cauto en el proceder? ¿No acechan el relativismo, el subjetivismo, el eclecticismo y, finalmente, la liquidación de lo propio cristiano, en una banalización en aras del diálogo, la apertura, la flexibilidad doctrinal y la superación de la ortodoxia rígida y del moralismo?

No se pueden desconocer los riesgos, como tampoco las llamadas. No es éste el momento de buscar soluciones, sino de percibirse de los problemas y de no rehuirles el rostro.

2.2. *De la obligación a la interpretación*

Uno de los rasgos de la religiosidad actual es el desplazamiento que acabamos de señalar del centro de gravedad, que pasa, de la institución, la autoridad, la obligación, el dogma, al individuo. Aparece una religión más reflexiva. La aceptación pasa por la elección, el discernimiento y la

asunción personal. Nos hallamos ante una interpretación no tradicional de la religión. Es lo que algunos estudiosos, como A. Giddens, han denominado la «des-tradicionalización de la modernidad», que tiene como contrapunto la acentuación del individuo y su reflexión y decisión.

El carácter emocional, afectivo, que señalan las nuevas tendencias dice también algo a tener en cuenta para la identidad cristiana, que habrá de pasar por la experiencia emocional, interior, más que por la vinculación a un código doctrinal, moral o jurídico.

Unida a la emocionalidad discurre la referencia al pequeño grupo. Las llamadas «comunidades emocionales», donde el pequeño número posibilita unas relaciones más cercanas, cálidas y fraternas, serán el lugar, de hecho, de la pertenencia a la iglesia. Pero al poner el acento en las relaciones personales, conocidas y seguras de la comunidad homogénea, tanto más cómoda y tranquila cuanto más cerrada en sí misma, se corre el peligro de perder la capacidad misionera, expansiva.

La pertenencia, en cualquier caso, se forjará desde el individuo, desde la pequeña comunidad emocional, lo cual exigirá una mayor reflexión y una interpretación no tradicional de la pertenencia. Sometido a este influjo, el cristianismo tenderá, lógicamente, a ser más pluralista... Claro que, como ya hemos señalado, asistimos también a la tendencia contraria o, cuando menos, a una mezcla de emocionalidad, pequeño grupo y uniformismo doctrinal, es decir, a una interpretación tradicional de la citada pertenencia, que es por donde caminan los nuevos movimientos eclesiales. ¿Qué tendencia predominará en el futuro?

Nos hallamos ante uno de los problemas de la modernidad en que se ven envueltos tanto la religión como el creyente. Frente al predominio de la racionalidad funcional y del aparato tecnoeconómico y burocrático, el individuo reacciona buscando refugio en las tradiciones, en la etnia y hasta en los localismos. Al vacío de sentido instrumental le

sigue la contrarreacción compulsiva de los nacionalismos y las religiosidades tribales. A. Touraine ha sabido ver cómo a la homogeneización funcional del mundo, en aras de la cultura mercantil, le es inherente el peligro de la fragmentación cultural y la sectarización.

2.3. Arcaísmo y postmodernidad

No deja de llamar la atención el hecho de que, en un momento en que la supercomplejidad de los sistemas es incuestionable, estemos asistiendo a la aparición de expresiones religiosas –como las que hemos denominado de «reencantamiento del mundo» o «sacralidad secular»– inequívocamente arcaicas.

Esta coexistencia de lo supermoderno con lo primitivo, del último paradigma científico con lo mágico, es chocante a primera vista, pero funciona, porque en realidad ocupan espacios distintos. El arcaísmo del reencantamiento del mundo actual se sitúa fuera del alcance del universalismo funcional de los grandes sistemas, ocupando el lugar de lo fragmentario de la vida personal, del ocio grupal, de lo no necesario, de lo no reglamentado o, al menos, de lo no acotado oficialmente.

Quizá sea ésta la razón del éxito actual de los grupos, las sectas y las sensibilidades religiosas fundamentalistas, que no hacen concesiones a la adaptación moderna; que se presentan, diríamos que pretendidamente, como premodernas, como arcaicas o, al menos, con una mezcla de modernidad funcional (tecnológica, electrónica, telecomunicativa) y de premodernidad en los esquemas mentales religiosos. Y en esa no adaptación o no adecuación a los gustos del momento radica su atractivo. ¿Cansancio ante la modernidad crítica? ¿Rechazo o compensación de una globalidad demasiado abstracta?

3 La religión en la modernidad del riesgo

Una pregunta nos asalta una y otra vez: ¿a qué responde la religiosidad que surge en este momento de la modernidad tardía?

Perdida la ingenuidad de los idealismos que creían que las ideas nacían puras e incontaminadas de la mente de una especie de Palas Atenea, sabemos que las creencias religiosas están vinculadas por numerosas raíces a la estructura social y crecen en medio de los vientos y las lluvias de la época. La religión es una respuesta a las realidades, positivas o negativas, de la sociedad. ¿A cuáles responde la nueva sensibilidad religiosa? ¿Qué nos aporta en nuestra cultura y en nuestro momento social concretos? ¿Qué funciones realiza frente a esta sociedad?

1. Las denuncias de la nueva religiosidad

Llama la atención, cuando se reflexiona sobre los ámbitos o lugares en que radican los centros de sacralización o las hierofanías de nuestro momento, que estén ligados a problemas o conflictos de la sociedad. Es decir, los lugares de reencantamiento o sacralización son lugares donde la modernidad muestra su rostro desfigurado o problemático. Hagamos un breve repaso de estos problemas y ámbitos hierofánicos.

1.1. *Los problemas de identidad personal y colectiva*

Veíamos cómo la tribalización de la identidad colectiva, de la sed de sentido, llega a expresarse incluso en los rituales sangrientos y belicosos que son noticia casi diaria en nuestro mundo y que constituyen un modo de reaccionar frente a la falta de sentido personal y colectivo, que en el mundo occidental tiene como trasfondo la confrontación entre la homogeneización funcionalista y la múltiple fragmentación de los referentes de sentido (A. Touraine), y en los países del hasta hace poco llamado «bloque del Este» la disgregación ideológica y social y la falta de proyectos ideológicos comunes sanos. La sed de identidad se manifiesta compulsivamente en virtud de la apelación a un pasado que se mitifica y que retorna en forma de revancha, reivindicando el derecho a una tierra y el reconocimiento de una dignidad de pueblo presuntamente perdida. La sacralización hace su aparición en talantes y actitudes, en propuestas y ritos, cuando no en manifiestas referencias a tradiciones religiosas, como modo de legitimar las reivindicaciones nacionalistas y de compensar las frustraciones de una identidad que debiera ser ganada democráticamente en el encuentro dialogante, tolerante y racional.

Sospechamos que este tipo de religión nacionalista revela un problema serio de nuestro tiempo, pero no aporta más que un falso y peligroso incentivo al problema, sacralizando una historia pasada o recreando belicosas mitologías de «guerra santa».

1.2. *Las insatisfacciones del cuerpo*

El cuerpo es otro lugar de sacralización. La búsqueda de salvación se torna búsqueda de integración interior, equilibrio psíquico y bienestar físico, objeto de disfrute y placer, de encuentro y comunicación.

Podemos leer, al contraluz, los problemas de muchos hombres y mujeres, sus insatisfacciones y anhelos, tanto en el campo de la salud, con el dolor y la muerte al fondo, como en el del sexo, donde la incapacidad para una comunicación personal y honda y la sed de una interioridad agostada por el consumo y la banalidad massmediática tienen mucho que ver con la preocupación ritual por el cuerpo y con la psico-religión.

La explotación del cuerpo como objeto de consumo ha propiciado el descubrimiento de las insatisfacciones humanas mediadas por dicho cuerpo, del que el hombre y la mujer modernos han tomado conciencia hasta el punto de ritualizarlo y hacerle objeto de actitudes sacralizadoras. Un misterio entrevisto vagamente, y a menudo de manera torcida, por la encarnación corporal.

1.3. *Las nuevas relaciones con la naturaleza*

La llamada «religiosidad ecológica» denuncia un problema real y que empieza a preocuparnos en sus manifestaciones más visibles: sequías, cambio climático, desertización, lluvia ácida, agujero de ozono... y las amenazas latentes y reales de cánceres de piel y problemas respiratorios o de otro género. La amenaza llega a poner en peligro la vida misma. De ahí que tras la elevación de la Vida, la Madre Tierra, la Naturaleza, la unidad del Todo... a la categoría de objetos de culto subyazcan problemas reales de nuestro mundo y miedos sobrecogedores.

Con el agravante de que no vemos más solución que un cambio de vida, una especie de moralización que nos lleve a consumir menos y a tratar nuestro entorno con el mimo propio de unos seres que dependen de él y forman una unidad con él. No podemos ser depredadores si queremos subsistir como especie.

La ecología pone el dedo en la llaga de nuestro tiempo y de nuestro estilo o gramática de la vida (especialmen-

te occidental, capitalista, desarrollista y consumista). A cambio, ofrece una concepción global, un movimiento que expande una sensibilidad y unas actitudes dignas de mayor imitación. ¿Será suficiente para tan gravísimo problema?

1.4. *La apelación al último paradigma científico*

Uno de los componentes de la sensibilidad religiosa que hemos denominado «Nueva Era» pasaba por la *referencia al último paradigma científico*. La insistencia en este carácter último o novísimo no es baladí, sino que revela una vinculación matizada, hecha de acercamiento y de rechazo, con la ciencia.

Distancia y rechazo, por una parte, de un tipo de ciencia mecanicista, de una fe científista que cree en la racionalidad y en los resultados tecnológicos y científicos como camino de resolución de los problemas humanos. Desconfianza e increencia, en suma, respecto de la ciencia, la técnica y la racionalidad que han configurado la modernidad industrial.

Vuelta, por otra parte, hacia un modelo científico que sea sensible a la radical unidad del cosmos, del todo uno. Gusto o necesidad de una visión globalizadora que palíe los efectos atomistas de la fragmentación de referentes de sentido. Rechazo de la actitud dominadora e inclinación hacia la actitud reverente y sorprendida que atisba el misterio debajo de la naturaleza y sus leyes.

Detrás de la actitud de la nueva religiosidad frente a la ciencia, no es difícil percibir las ambigüedades de la ciencia y la técnica modernas, la conciencia creciente de su peligrosidad e incluso la necesidad de un giro o cambio de paradigma.

Un dato llama la atención: frente a la actitud de confrontación clásica entre religión (cristiana) y ciencia, asis-

timos ahora a un acercamiento entre ambas, que se declaran compatibles. En la era de la electrónica, en que los algoritmos y los procedimientos ciberneticos hacen de la ciencia una especie de rito, crece la sensibilidad religiosa, que, al amparo de la novísima ciencia, ofrece una metafísica unificadora y simple, un sentido indeterminado pero que recorre toda la realidad.

Indudablemente, se puede tomar la religión como un gran indicador de las deficiencias y contradicciones de nuestra época. Frente a los teóricos que veían la religión condenada a la periferia y la marginación cultural, hoy se levantan cada vez más voces, en el ámbito del análisis social, que reivindican, como ya lo hicieran los clásicos de la sociología, un lugar para la religión como observatorio privilegiado de los problemas de nuestro tiempo y para conocer la condición humana contemporánea. En la religión se reflejan las ansias y los rechazos de los seres humanos de nuestros días. Pero ¿hacia dónde caminan las respuestas apuntadas por este nuevo dinamismo religioso?

2. *¿Dónde está hoy lo indisponible?*

Una cosa parece quedar clara ante el cúmulo de miedos y fascinaciones que todavía recorren al hombre de nuestro tiempo: la contingencia no ha sido controlada; lo indisponible no ha sido erradicado. Al contrario, parece que irrumpie con una conciencia más nítida para la mayoría de los seres humanos de la modernidad tardía.

Y en medio de las contrarreacciones y críticas, de los miedos y angustias o insatisfacciones de los hombres de nuestra sociedad, se va configurando una especie de síndrome: el tremendo peligro al que nos enfrentamos es la propia sociedad moderna, con su desarrollismo expliador de la naturaleza; con su exceso de funcionalismo, que nos ahoga en un pragmatismo analítico y eficacista, ayuno de

profundidad y propiciador de la fragmentación del sentido; con su burocracia y su militarismo que no cesan; con su mercado financiero y sus especulaciones, que en una semana pueden hacer que una nación y hasta un continente entero pasen de la confianza a la quiebra... Lo verdaderamente tremendo es la dimensión estructural de la modernidad. Y es aquí donde aparece lo indisponible.

¿Cómo negociar, cómo manejar esta sociedad moderna que ya no está a nuestra disposición, que se presenta como indisponible? Es decir, ¿cómo darle sentido? La religión –la gran donadora de sentido a lo largo de la evolución humana– ha sido la maestra de la historia que ha enseñado a los humanos el manejo de lo indisponible. Recientemente, con la modernidad secularizadora, se creyó que esta función podrían desempeñarla con creces las instancias racionalizadoras. Y así, durante algún tiempo, se encomendó a la razón ilustrada, científica, la tarea de liberar al hombre de supersticiones y mitos, poner a su disposición el mundo físico de los objetos y proporcionarle las claves y el propio manejo de la historia y de la vida misma. Pero, según los desveladores de la «dialéctica de la Ilustración», no se produjo tal desmitificación: la modernidad y sus fuerzas impulsoras se han mitificado a su vez y han devenido peligrosos monstruos desbocados que pueden conducirnos a la catástrofe. Éste es nuestro problema actual: no podemos recurrir a los dinamismos que dieron origen a la modernidad; apelar a ellos significaría agudizar aún más el problema. Con más tecnociencia, más industrialización, más mercado, más burocracia y más militarismo, incrementaríamos los riesgos. Y, para bien o para mal, ya vivimos en una sociedad del riesgo, del peligro incontrolado. ¿Qué hacer, entonces?

3. Las funciones sociales de la nueva sensibilidad religiosa

Las respuestas de la nueva sensibilidad religiosa a estos ingentes desafíos nos parecen insuficientes y peligrosas, porque recurren a visiones globalizadoras y monistas que, si bien tienen un innegable potencial de modificación de las relaciones del hombre con la naturaleza, de cambio en el estilo de vida, de oposición al funcionalismo desarrollista y a la desecación de las tradiciones y la interioridad, nos parece que quedan excesivamente circunscritas a la interioridad emocional: nos quedamos en la vivencia interior, en la degustación de la presencia del Misterio que recorre toda la realidad, en la vinculación con el Todo Uno...; pero no se detecta una movilización urgente capaz de detener el dinamismo de la modernidad del riesgo, ni siquiera una apelación seria a la ética, al cambio de actitudes y a la regeneración moral.

¿Acaso la única solución consista en una especie de religiosidad escapista y compensatoria de la frustración y la impotencia frente a la dureza del sistema y su ritmo acelerado?

En un momento en que el peligro radica en el propio sistema, la nueva sensibilidad religiosa apela al cambio de conciencia. Una nueva conciencia para una nueva era; una conciencia más dilatada y sensible para captar el Misterio presente en la aparente ausencia; una sensibilidad sacramental frente a un cambio de sociedad, de lógica, de sistemas incontrolados, de riesgo, que nos pone al borde del abismo.

¿Se evitará caer en las garras de lo irracional y compulsivo (de las etno-religiones o de cualquier sectarización comunitarista enfebrecida) con sólo negarse a mirar de frente al dominio global de la racionalidad funcional y homogeneizadora de la tecnoeconomía y de las relaciones comerciales inducidas por el mercado?

Se ha renunciado a la política en sentido fuerte. Ya no se espera el cambio social mediante la acción de la religión con o sobre la política. Nada de «evangelios sociales»; sólo la expansión mística de la conciencia... Sueno a evasión para los espíritus aculturados en el cristianismo mesiánico y encarnacionista. Una especie de escapismo interior, concreto e individualista, en un momento de impotencia ante el superdominio de los sistemas y las estructuras.

Llamada a la comunidad del pequeño grupo en un momento ambivalente de cuestionamiento de las colectividades, de los estados-nación, de las supranaciones; disgusto ante un mundo desarticulado por las grandes redes económicas y comunicacionales; carencia de la evidencia y refugio en el grupo tradicional; aumento del número de seres humanos desamparados y ligados únicamente por la pertenencia funcional a unos roles. La contrapartida es el grupo emocional, la comunidad humano-religiosa alrededor de un «guru» que proporciona calor, participación, solidaridad concreta, sentido. Un pequeño *igloo* en medio de la Antártida.

Ante tamaños desafíos, se acude a los poderes mágicos y supranaturales, a los espíritus que pueden irrumpir y cambiar la situación y la historia, a las cartas que nos desvelen el secreto del destino. En la era de la cibernetica, esta propuesta parece sacada de las películas de ciencia-ficción en que aparecen de nuevo los caballeros medievales de la Tabla Redonda, luchando esta vez con espadas de rayos láser. La magia se da cita con la electrónica; Camelot se instala en la sede de la IBM. La milagrería escapista y arcaica llega a un compromiso con la supercomplejidad del sistema.

Nos parece que, detrás de las propuestas de la nueva sensibilidad religiosa, nos encontramos con una serie de versiones repetidas de las funciones sociales escapistas de la religión. No hace falta ser marxista para atisbar: 1) Una

protesta y desazón ante la situación de nuestro momento social, dominado por los grandes subsistemas de la producción tecnocientífica, la burocracia administrativa del estado moderno y la fragmentación y desecación del mundo cultural. 2) Un intento de compensar esta dura realidad mediante una transfiguración de la conciencia, una reivindicación de la comunidad emocional y una apelación a poderes misteriosos. 3) La permanencia de lo que hay, es decir, el carácter idealista de las propuestas religiosas ante la estructura social. En suma, una serie de funciones evasivas —«ideológicas» se decía antes— de esta nueva sensibilidad religiosa frente a los problemas de la modernidad del riesgo.

Con todo, y parafraseando a E. Bloch, cabría quizás recordar el mérito que tiene esta desazón y esta protesta de la nueva sensibilidad religiosa frente a las contradicciones de la modernidad del riesgo. ¿Una impotente manifestación que nos impide ver claramente la realidad, o una pequeña pero significativa rebelión?

Los espíritus más propensos a esta vuelta a la conciencia no dejarán de ver algo de revolucionario en esta estrategia. Una especie de revolución desde abajo, efectuada ahora en un proceso de conciencia a conciencia, que tiene la virtualidad de sugerir una novedad y hasta una no manipulación, tras haber fracasado tantos intentos de cambio social radical dirigidos desde fuera y desde arriba. Un reducto de resistencia, esta vez religioso, frente a la homogeneización de la ideología hegemónica del consumismo.

4. La ocasión cristiana

Necesitamos una religión más sensible a la historia concreta de los hombres, atenta al clamor de los humanos hoy y al aliento del Espíritu que recorre nuestro tiempo. Necesitamos una religión que tome en serio la modernidad

y se enfrente a ella. Necesitamos una religión que haga del Misterio el secreto mismo de lo que se juega en cada hombre, tanto en su interioridad como en su entorno social y natural. Necesitamos una religión solidaria con el hombre y con el cosmos.

Esta religión podría ser el cristianismo, que lleva en sus entrañas esa llamada y ese impulso, aunque no parece hoy excesivamente preocupado por los problemas de los hombres y del mundo de hoy. A menudo manifestamos más preocupación por lo doctrinal, lo institucional o lo jurídico que por atender al clamor de nuestro tiempo. Adolecemos de una falta de confrontación seria con la modernidad. Nos perdemos en aspectos parciales, en una irritante preocupación por los innegables excesos del culto al cuerpo y de la sexualidad, pero somos menos sensibles ante la idolatría del sistema, que se manifiesta tanto en el mercado como en el nacionalismo militarista o en la mercantilización de los *mass-media*. Clamamos por la trivialización del sentido y somos ciegos ante las causas que lo expanden estructuralmente.

Estamos ante una ocasión para el cristianismo con vocación de movimiento mesiánico, como fue el movimiento de Jesús. Una ocasión difícil y dura, como ha quedado entrevisto en las mismas denuncias de la nueva sensibilidad religiosa.

¿Qué cabría esperar de un cristianismo que se tomara en serio la situación actual y el desafío de la nueva religiosidad?

Sintetizaré mis sugerencias —que esperan la contribución de mentes y corazones clarividentes y arrojados— en las siguientes propuestas.

4.1. *La función profética de desenmascaramiento*

En una sociedad como la nuestra, tan propensa al uso de todo tipo de máscaras, el cristianismo está llamado

a ejercer una función desenmascaradora. Pero para ello tiene que afilar sus «armas»: tiene, entre otras cosas, que afinar sus análisis de la modernidad, acudiendo a la mediación de las ciencias sociales a la hora de ejercer la defensa de la persona que su sensibilidad le exige. Pero esta mediación se sigue echando de menos en la teología; afirmamos que tenemos necesidad de ella, que ya no basta con la mediación de la filosofía, pero distamos mucho de haberla asumido. Y se echa de menos incluso en la pastoral, cuyos agentes, en muchas ocasiones, apenas están familiarizados con las visiones estructurales o más concretas de la realidad social. Y, sin embargo, es urgente mirar en esa dirección para discernir los verdaderos enemigos del hombre, de su dignidad, su libertad y su ansia de justicia. Hay que conjugar la opción por el hombre con la conciencia estructural, sencillamente porque lo que está en juego es la persona.

No se trata de propugnar una dependencia de lo que allí se diga —siempre muy plural y abierto a numerosas interpretaciones—, sino de propiciar una sensibilidad, una mirada y una atención que agudicen la denuncia y la hagan más sensata y digna de atención y de crédito.

4.2. *Urgencia de una moralización generalizada*

El cristianismo profético debiera hacer suya una necesidad diversamente experimentada por la nueva sensibilidad religiosa: la de un cambio de conciencia. Un cambio que, ante todo, tiene que ser moral. Necesitamos una moralización general si queremos hacer frente a los ingentes retos que tenemos ante nosotros. Es preciso un nuevo estilo de vida menos productivista y consumista y más centrado en esa «solidaridad» que hoy está en boca de todos. La atención a las necesidades de los menos desarrollados y más amenazados por el hambre, la enfermedad, la desertización, la emigración, la desigualdad social, etc. es una

necesidad que nos afecta a todos cada vez más. La fraternidad es una exigencia de la necesidad a medio plazo. Sin resolver los problemas de los otros no resolveremos los nuestros. La necesidad se hace virtud.

El cristianismo puede dotar de un plus de atención y compasión eficaz esta necesidad. Puede incluso impulsar la utopía de los mínimos generalizados para todos, lo cual, además de finura de conciencia moral, exige renuncia por parte de los ricos occidentales, mayoritariamente de cultura cristiana.

4.3. Efectividad concreta y mirada de largo alcance

Estamos asistiendo a un cambio en los comportamientos de la acción solidaria cristiana, que, de poner el énfasis en lo estructural, en lo político, ha pasado a ponerlo en la «militancia humanitaria» en favor de los marginados de todo tipo (inmigrantes, desempleados, enfermos de SIDA, etc.).

Un cambio que no es ajeno al descrédito de los políticos y de la política en general. La crítica se ha cebado, a menudo con razón, en la lejanía y el burocratismo institucionales de los partidos y de la vida política, que pretenden y proponen el cambio social, pero apenas hacen nada para que se haga realidad. De ahí la vuelta a lo concreto, que proporciona mayor satisfacción al corazón y hace que se pierda menos el tiempo en propósitos sin mañana. No es extraño que los jóvenes –y los mayores desencantados o hastiados de tanta abstracción– se hayan vuelto hacia el asistencialismo. La urgencia de lo inmediato y cercano ha sustituido al gusto por la ideología y el cambio estructural «sesentayochista». Aquí tiene su explicación la atracción que ejerce el voluntariado.

Pero, como ya hemos indicado, si no sabemos ver de dónde viene el peligro e incluso de dónde deriva la inefi-

cia de lo político institucional, estaremos a merced de una visión equivocada de la realidad. Haremos cosas, asistiremos a personas concretas, paliaremos dolores reales de personas con rostro conocido..., pero olvidaremos que ésa no es toda la realidad. Tanto dolor y tanta injusticia responden a unas causas mucho más profundas y complejas y requieren algo más que un tratamiento puramente asistencial y lenitivo. Las enfermeras deben trabajar conjuntamente con los médicos y cirujanos.

Es urgente recuperar la dimensión política de la caridad, lo que el Concilio Vaticano II y otros documentos oficiales han llamado la «caridad política». Es decir, no debemos perder de vista la dimensión estructural de los problemas y las soluciones. No debemos olvidar que lo que está en juego cuando se flexibiliza el despido o se aprueba una ley presupuestaria es la suerte de millones de hombres y de mujeres; o que cifras aparentemente neutras, como la subida o bajada de medio punto del precio del dinero o de la tasa de inflación, inciden directamente en el bienestar de millones de hogares...

El compromiso de los cristianos, en suma, tiene que conjugar el asistencialismo, que atiende a la realidad más palpitante y concreta de los problemas, con la implicación más fría y a largo plazo en la lucha política y estructural.

4.4. Una esperanza persistente

El cristianismo, evidentemente, no puede garantizar el éxito intrahistórico de su compromiso. Pero la fe en la Resurrección significa la fe en la apertura de la historia: la creencia en la libertad y las posibilidades del hombre para superar el pecado. Hay un futuro para el hombre, que es el de Jesucristo. Y ese futuro ya ha comenzado, aunque no hayamos visto aún su plenitud. El cristianismo está preñado de esta esperanza: no nos asegura el triunfo de nuestros

compromisos, pero sí nos da un gran ánimo para perseverar en ellos.

Por aquí, a mi modo de ver, podemos percibir una llamada a asumir con más decisión la expansión de la conciencia de la nueva sensibilidad religiosa; a sentirnos acompañados hasta el fin de los tiempos en esta tarea; a advertir cómo la presencia del Espíritu, la Energía esperanzada de Dios, atraviesa toda la realidad; a sentir cómo su fuerza irrumpé inconteniblemente y nos impulsa a mejorar las condiciones de la vida entera, y de la humana en particular; a experimentar la urgencia del cambio de unas estructuras bajo las que sufren y perecen millones de nuestros hermanos.

No disponemos de mejores respuestas técnicas que los no creyentes, ni tenemos modelos de recambio que podamos tomar directamente de nuestra fe o de la Escritura; pero sí se nos da un corazón abierto a la compasión eficaz y que busca en la colaboración con todos los hombres de buena voluntad la respuesta al clamor de los oprimidos bajo el yugo de la esclavitud.

II EL CRISTIANISMO DESAFIADO

Lo sagrado en el cristianismo y los nuevos cultos

Lo sagrado se presenta como el fondo o la experiencia básica de la religión. A decir de los expertos, en dicha experiencia, o estructura de las reacciones humanas, se manifiesta un poder oculto o misterioso –lo sagrado, lo santo, lo numinoso...– que, a la vez que fascina e infunde temor, está cargado de significatividad, de orden y de sentido. Lo numinoso o sagrado se presenta, pues, como el fondo poderoso, significativo, viviente, de lo real. Hay una insuperabilidad sobre poderosa en la experiencia de lo sagrado¹.

Ahora bien, lo sagrado se modula al son de las diversas religiones. Existen distintas experiencias de lo sagrado, según los acentos qué reciba esta estructura elemental de la conciencia religiosa humana². Incluso, como sabemos y percibimos fácilmente los que pertenecemos a la tradición bíblica, lo sagrado está sometido a una cierta evolución. No es lo mismo la experiencia de lo sagrado o divino en el Antiguo Testamento –donde la santidad de Yahvé va desvelándose poco a poco en su universalidad, en su misericordia incondicional, etc., sobre el fondo de un Dios heno-teísta o tribal, proclive incluso a la venganza y la aniquila-

1. Cf. la síntesis que acerca de lo sagrado ofrezco en mi estudio sobre *Las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 13s.

2. Es a lo que se refiere R. Panikkar cuando habla de «las diversas dimensiones ‘písticas’», o «pisteuma», que desempeña la religión en las diversas tradiciones. Se remite a un fondo común que, en sus manifestaciones, siempre viene diferenciado por las diversas configuraciones de lo sagrado en cada cultura, religión o creyente; cf. R. PANIKKAR, «‘Epoché’ in the Religious Encounter», en *The Intrareligious Dialogue*, New York 1979, pp. 77-90 (89).

ción de sus enemigos— que el Dios Amor, Padre de nuestro Señor Jesucristo, del Nuevo Testamento.

Es importante, por tanto, atender no sólo a los análisis fenomenológicos generales acerca de lo sagrado, sino también a los propios de la experiencia cristiana concreta. Este aspecto es especialmente significativo en la confrontación de la fe cristiana con la nueva sensibilidad religiosa. No estamos ante la misma experiencia de lo sagrado, aunque ambas se remitan al Misterio innombrable de lo divino, lo sagrado, lo numinoso o lo santo.

¿Qué es lo propio de la experiencia cristiana de lo sagrado? ¿Y qué es lo que se manifiesta como tendencias acentuadas por la nueva sensibilidad religiosa? El diálogo hay que mantenerlo sobre la base de la verdad de cada experiencia. Desde este punto de vista, la aclaración de este aspecto es de suma importancia, porque nos permite discernir lo propiamente cristiano y lo que, a nuestros ojos, diferencia a la fe cristiana de otras experiencias religiosas.

1. El poder de lo sagrado y sus peligros

Los análisis fenomenológicos y sociológicos insisten en el poder de lo sagrado o numinoso. Un poder que se manifiesta desde el fondo de la realidad. No es extraño que M. Eliade lo haya denominado el «poder de lo real». Algunos filósofos verán ahí el poder del ser. De ahí que no se trate tanto de un poder físico³, impositivo, cuanto de un poder de sentido: un vislumbre del absoluto significativo,

3. Cf. M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid 1991, p. 132) dirá que «lo sagrado se manifiesta siempre como un poder de orden totalmente diferente del de las fuerzas naturales. Es verdad que el lenguaje expresa ingenuamente el 'tremendum' o la 'majestas' o el 'mysterium fascinans' con términos tomados del dominio natural o de la vida espiritual profana del hombre. Pero sabemos que esta terminología analógica es debida justamente a la incapacidad humana de expresar el *ganz Andere*». También R. Otto dirá que el poder de lo sagrado es «contrapuesto (*entgegengesetzt*) a todo poder natural conocido»: cf. R. OTTO, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, A. Töpelmann, Giessen 1932, p. 7.

que introduce la luminosidad y hace aparecer el mundo como un «cosmos» o realidad ordenada; la vida toda aparece con sentido, y el hombre se siente sostenido desde la raíz misma de la vida, o «en buenas manos»..., aunque no podamos evitar que un estremecimiento recorra todo nuestro ser al confrontarnos con tan grandiosa majestad, y que reaccionemos con temor y temblor ante la desmesura de su poder.

El peligro de malentender este poder de lo sagrado ha venido de la mano de las diversas sensibilidades religiosas, porque es relativamente fácil transferir este poder de lo sagrado o del fondo radical de la realidad a sus manifestaciones y representantes. La historia de las diversas religiones, incluida la cristiana, es testigo de estas cristalizaciones de lo sagrado, que es transferido, desde el fondo abismático de lo real, a los representantes de lo sagrado, a los templos donde lo sagrado se ha manifestado o a los objetos, animales o personas que han tenido contacto o han servido de vehículo expresivo de lo sagrado. En un proceso por el que la religión, más o menos institucionalizada, se convierte en «administradora de lo sagrado» (Hubert). Una administradora despótica, que se cree capaz de detentar el monopolio de las manifestaciones de lo divino y que incluso intenta encauzarlo según su propio saber y entender.

Y es que la idea de suplantar la experiencia fundamental de lo sagrado suele tentar muy frecuentemente a la religión. Desde la experiencia cristiana, J. Moingt dirá que «lo propio de toda religión es ponerse en lugar de Dios, identificar inconscientemente la causa de Dios con la suya propia, la ley de Dios con sus propias leyes, pensando que con ello da culto a Dios, cuando lo que hace en realidad es confundir el honor de Dios con su propia voluntad de poder»⁴.

4. Cf. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, Desclée, Bilbao 1995, p. 188.

Esta perversión de la religión suele producirse de dos modos simultáneamente: por una parte, haciendo de la letra de la ley, del texto, la expresión de la voluntad de Dios; por otra, convirtiendo el culto, más que en reverencia y reconocimiento del Misterio, en un ritual para manipular el poder de lo sagrado. En el fondo, no se permite al Misterio ser verdaderamente tal; no se deja a Dios ser Dios. El secuestro de la divinidad de Dios late en el fondo de estas estrategias, que hacen trampa en la relación con lo sagrado, sin entregarse confiadamente a ello, sin dejarle a Dios llegar hasta el corazón. Esta cerrazón o endurecimiento del corazón, como se dice en el lenguaje religioso, es una verdadera falta de escucha, de obediencia y de fidelidad al Misterio sagrado o divinidad.

Cuando se mira con un poco más de atención esta «perversión religiosa» de lo sagrado o lo divino, nos encontramos con que se trata de una perversión de lo humano. Al final, la ley que mata al espíritu es una ley que falsea las relaciones de Dios con el hombre y de los hombres entre sí. El hombre se siente esclavo ante Dios, dominado por sus imposiciones o arbitrariedades. Esta violencia de lo divino sobre los hombres –a través de la perversión de la religión– no permite a éstos sentirse libres entre sí, y habitualmente sirve para establecer unas relaciones de violencia y despótismo.

Cuando se convierte en magia manipuladora de la soberanía del Absoluto, el culto no permite ser al totalmente Otro, sino que trata de encerrarlo en un lugar o de manejarlo en su propio provecho. En suma, secuestra a la divinidad. Pero no se detiene aquí, sino que alza sobre el hombre y su necesidad el imperativo de lo ritual. En nombre de lo sagrado o religioso, olvida o desprecia al hombre, o bien lo somete a las pretendidas exigencias de la divinidad. El culto se torna entonces servidumbre, y a su alrededor crece el vasallaje del ser humano a las dicotomías entre lo puro o lo impuro, a las «santificaciones» de fiestas, luga-

res o personas, cuando no a la codicia, la hipocresía y el aprovechamiento del otro. Es un culto que no se realiza en honor de Dios, sino en beneficio del hombre, que busca conseguir poder o poner a los demás a su servicio. Lo que se desprende de todo ello es un Dios-amo despótico y una religión usurpadora de la dignidad humana.

En suma, como vemos al contraluz de las reacciones proféticas y de Jesús, la perversión o el pecado religioso consiste en falsear la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Una tentación que acecha permanentemente a todas las religiones.

2. Lo sagrado cristiano

La revolución religiosa llevada a cabo por Jesús radica en haber hecho del prójimo lo sagrado. Es decir, Jesús –en una línea que hunde sus raíces en la tradición profética hebrea– enseñaba y acentuaba que el respeto debido al otro ser humano era semejante al respeto debido a Dios. De esta manera, el ser humano queda constituido en el lugar habitado por la divinidad, en la hierofanía o manifestación de lo sagrado por excelencia. El otro ser humano llega a ser la «forma» invisible del Dios totalmente Otro.

Esta manifestación de Dios en la historia, según la tradición bíblica, alcanza su punto álgido en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado. Dios asume el mundo y la historia hasta hacerse hombre. En palabras de M. Eliade, «la venida de Cristo señala la última y la más alta manifestación de la sacralidad en el mundo, y el cristiano ya no puede salvarse más que en la vida concreta, histórica, elegida y vivida por Cristo»⁵.

Una gran revolución ha acontecido en lo sagrado: la gran vía de acceso al Misterio es el ser humano. El culto y la ley quedan desplazados como lugares centrales del acce-

5. Cf. M. ELIADE, *op. cit.*, p. 165.

so a lo sagrado o a Dios; ahora es la vía profana de la relación con el prójimo el lugar privilegiado. Una serie de conceptos, incluidos el culto y la ley, toman un sesgo nuevo: el auténtico culto será la relación compasiva y misericordiosa de servicio y entrega al prójimo; la salvación o redención no se hace tanto mediante la ofrenda de víctimas expiatorias cuanto a través de la supresión de las barreras que impiden a los seres humanos mantener unas relaciones «humanas», fraternales, entre sí; salvador y redentor es el que a través de su persona y esfuerzo abre vías de acceso a la solidaridad activa y al encuentro potenciador de lo verdaderamente humano.

Se comprenderá desde esta óptica que la liberación pasa también por abolir los obstáculos y barreras levantadas por las religiones, sus leyes, sus cultos y sus representantes. La lucha contra la perversión religiosa fue una de las constantes del conflicto generado por la predicación y actuación de Jesús y, sin duda, el elemento fundamental que lo llevó a la cruz. Jesús pagó con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto y a la ley el monopolio de la salvación⁶ y haber devuelto al hombre la centralidad del acceso a lo sagrado.

Desde este verdadero «giro antropológico» dado a lo sagrado, los conceptos anudados a su eje experimentan en la vivencia y la concepción cristianas una reinterpretación radical. Así, por ejemplo, el carácter poderoso de lo sagrado.

Lo sagrado cristiano es amorosamente todopoderoso. Esta cualificación quiere decir varias cosas que nos muestran la peculiaridad cristiana de la divinidad. La primera es que no se impone, sino que se ofrece. No es el poder en sentido impositivo o coactivo lo que caracteriza al Absoluto cristiano, sino su libre donación al ser humano, en un proceso que tiene su inicio en la creación, y su punto

6. J. MOINGT, *op. cit.*, p. 154.

final en la Plenitud final en el mismísimo seno amoroso de la Trinidad. La segunda consecuencia es que es un poder relacional; dicho de otra manera: su vinculación amorosa con la humanidad le hace aparecer a Dios impotente y débil en su manifestación histórica. Dios no lo puede todo; en realidad, no cambia nada de la realidad creada por Él; la respeta o, mejor —como dicen los teólogos del proceso—, no puede hacer otra cosa, si no es a través de nosotros mismos y de las cosas según ellas mismas⁷. Es el fondo que está impulsando desde el seno de todo lo existente, sin violentarlo un ápice, a toda la realidad. Pero no se impone, sino que participa totalmente de la experiencia de toda criatura. Es un poder relacional: el Uno supremamente ralacionado; la Unidad suprema de las incontables experiencias de todas las criaturas. Un poder vinculado amorosamente a sus criaturas, capaz de afectar y de ser afectado. Es decir, que está abierto a todas las relaciones de todas las criaturas. Dicho de otro modo, es un Dios Vivo, implicado en la historia de los hombres y del mundo. Por eso es capaz de influir en otros y de ser influido, es decir, de cambiar en el sentido en que puede hacerlo el Amor Pleno: afectándolo en la «íntima constitución» de su ser, pero sin experimentar las limitaciones e indigencias de la criatura. Como lo expresa muy bien J. Moingt, el cambio, el «devenir», nace en Dios de su riqueza: «a causa de la sobreabundancia de su ser, tiene en sí un tesoro de posibilidades de ser infinitas, que lleva de la existencia-para-sí a la actualidad, consumándolas sin destruirlas, haciéndose existir de lo que toma de sí, sin ser más ni poder ser menos, pues existe tanto por lo que es en potencia como por lo que es en la efectividad de la existencia; lo que le es posible ser no le supone una carencia, su efectividad no agota nunca todas sus posibilidades, su existencia no choca en ningún punto con los límites del ser»⁸.

7. Cf. C.R. MESLE, *Process Theology. A Basic Introduction*, Chalice Press, St. Louis (Miss.) 1993, pp. 17s.

8. Cf. J. MOINGT, *op. cit.* p. 228.

La tercera consecuencia de este poder amoroso de Dios es que es oferta de libertad, de realización y de solidaridad. No impone obligaciones, mandatos, sino que quiere que el ser humano sea él mismo. De ahí que lo quiera adulto, emancipado, dueño de sí mismo. Esta soberanía del hombre significa que Dios le quiere dueño de su propio destino. De ahí que pueda afirmarse con toda seriedad que, si una obra en conciencia, la voluntad de Dios es su propia voluntad. Y conviene caer en la cuenta de que la raíz de esta soberanía del ser humano radica en un ofrecimiento libre y amoroso de Dios al hombre. No es una exageración piadosa decir que Dios nos confía su existencia; que existe, como dice un autor de la Cábala, por nosotros: «Si vosotros dais testimonio de mí, yo seré Dios; de lo contrario, no»⁹.

La cuarta consecuencia es la ausencia de Dios en la historia. Dios está presente en medio de la realidad como el fondo de todo, pero como lo que no «osa decir su nombre» (E. Levinas). Esta «presencia ausente» de Dios es la condición de posibilidad para que el hombre viva y actúe libremente. Si la presencia de Dios fuera clara e inequívoca, viviríamos bajo la «tiranía» de la imposición de su luz y no tendríamos posibilidad de ejercitar nuestra libertad finita. No es extraño, pues, que la tradición mística judía, cabalística, de un Isaak Luria haya desarrollado la idea de la auto-limitación de Dios o la contracción («Zimzum») en la creación¹⁰. La existencia del universo fue posible merced a un proceso de repliegue de Dios en sí mismo. Esta retracción de Dios permite que haya espacio («nada») donde Dios pueda crear. Dios, por tanto, desde su primer acto de revelación (la creación) se limita y se oculta. Moltmann dirá

9. Citado por F. ROSENZWEIG, *Die Stern der Erlösung*, p. 518 (tomado de J. MOINGT, *op. cit.*, p. 226).

10. Cf. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1974, pp. 260s; para una aplicación cristiana, cf. J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sigueme, Salamanca 1983, pp. 124s.

que esto supone «una autohumillación de Dios en la propia impotencia. La creación es una obra de humildad divina y de ensimismamiento de Dios»¹¹. Esta forma de entender la creación como mundo en Dios nos permite, sin incurrir en panteísmo, ver la historia de la autolimitación divina y la historia de la libertad humana en una relación recíproca constante. Comprendemos así que «el tiempo es una pausa de la eternidad, la finitud es un espacio en la infinitud, y la libertad es una condescendencia del amor eterno»¹².

Sin duda, el *summum* de esta autocomunicación amorosa de Dios acontece en la Encarnación, la «kénosis de Dios», por la que éste «no sólo se amolda a la realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna, pasando así a ser el *Dios humano*»¹³.

3. El criterio de lo sagrado no idolátrico

Esta concentración de lo sagrado en el ser humano y su bien, su libertad y su justicia, su realización, está llena de consecuencias. Una de las primeras, como ya hemos indicado, es que el propio ser humano se convierte en instancia discernidora de lo que es auténticamente sagrado y lo que no lo es; es él quien discrierne si la misma religión es una manifestación sana o patológica de lo sagrado. El ser humano es, pues, el criterio interno a la religión para dilucidar si nos hallamos ante una manifestación auténtica de lo sagrado o ante manifestaciones turbias, ambiguas o claramente perniciosas y, por ende, idolátricas: ¿contribuye este sagrado concreto al bien del hombre o, por el contrario, lo somete y lo rebaja de alguna manera?

Dos son los tipos de tergiversaciones de lo sagrado, o idolatrías, que se desvelan desde esta orientación de lo

11. J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 126.

12. *Ibid.*, p. 127.

13. *Ibid.*, p. 135.

sagrado para el bien del ser humano: las idolatrías religiosas y las idolatrías profanas.

Las idolatrías o perversiones religiosas de lo sagrado consisten en llamar «Dios», «sagrado», «numinoso» o «Misterio» a lo que no lo es. Son los ídolos, «hechura de manos humanas», los «baales» contra los que arremeten los escritores sagrados y los «Elías» de turno, y cuya presencia peligrosa y cercana contamina constantemente el culto verdadero. Israel es un testigo de excepción para nosotros, pues nos hace ver cuán cerca estamos siempre de mezclar o cambiar el culto a Yahvé, el Dios de la presencia oculta en la historia, por el de Baal o Astarté. Y nos recuerda el gran atractivo que ofrecen estas deidades.

Las idolatrías profanas, por su parte, consisten en entronizar en el altar de lo Absoluto realidades ajenas al ámbito de lo religioso, que se convierten en fetiches suplantadores del auténtico sagrado o de la verdadera divinidad. Hay una enorme variedad de estos «dioses vestidos de paisano», desde los más clásicos (el dinero, el sexo, el poder, el éxito, la fama...) hasta los más actuales (el consumo, el mercado, la eficacia, la rentabilidad, la moda...). Su aspecto es cambiante, y su capacidad de transmutación increíble. Pero, en el fondo, siempre se trata de un proceso semejante: el corazón humano eleva a la categoría de Absoluto algo que se aparta radicalmente de la visión del prójimo como manifestación de Dios. El otro deja de ser el criterio que nos orienta en la búsqueda de Dios, y lo tomamos como instrumento a nuestro servicio. Las idolatrías terminan siempre, por una vía o por otra, instrumentalizando al otro. Aquí radica su perversión.

En el NT, será la segunda carta de Juan la que mejor exprese el peligro que acecha al hombre de manipular al otro. Para Juan, el test de nuestro auténtico culto a Dios será el amor al prójimo; y las manifestaciones que no resistan esta prueba no serán verdaderas, por más proclamaciones religiosas que se hagan. Es decir, para un cristiano

serán religiosidades falsas o peligrosas. Y no sólo para un cristiano: todas las grandes religiones tienen, de una u otra manera, su propia versión de «la ley del amor»¹⁴. Como suele repetir J. Hick, toda recta relación hacia la Transcendencia, la religión auténtica, conduce al descen-tramiento de sí¹⁵.

4. El cristianismo: un movimiento de solidaridad

La consecuencia que se desprende de cuanto venimos diciendo es el carácter mesiánico de la religión cristiana, que constituye un verdadero movimiento de transformación de la realidad social. No es que sea un milenarismo, que es la degeneración enloquecida de dicho impulso transformador, sino que anima actitudes de cambio de la realidad, especialmente de aquella que resulta opresora para el ser humano.

La caridad cristiana, que tan decididamente se inclina hacia la persona humana en necesidad, se hace no sólo ternura y cuidado interpersonal, sino «caridad política». Es decir, descubre que su solicitud y preocupación por el otro no es completa si no atiende a las circunstancias sociales y políticas que rodean y determinan en gran parte la vida de ese otro. Es lo que se conoce como las implicaciones o dimensiones políticas de la fe cristiana. No hay verdadera

14. El «Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones» de 4 de septiembre de 1993 (cf. *Isegoría* 10 [1994] 7-22) dice en la pág 11: «Para conducirse de forma verdaderamente humana vale, ante todo, aquella *regla de oro* que, desde hace milenios, se ha acreditado en muchas tradiciones éticas y religiosas. Reza así: 'No hagas a los demás lo que no quieras para ti'; o, formulada positivamente: 'Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti'. Ésta debería ser la norma incondicionada, absoluta, para todas las esferas de la vida, para la familia y las comunidades, para razas, naciones y religiones».

15. Cf. J. HICK, «Hacia una comprensión religiosa de la religión», en (J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones ;obeds.;cb) *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión III*, Anthropos, Barcelona 1993, pp. 97-118 (112).

fe cristiana sin caridad política. Lo sagrado cristiano, el otro, introduce la celebración del culto cristiano en ese espacio donde con cada norma legal de carácter económico se juega el destino de millones de seres humanos.

La traducción corriente de este impulso social cristiano es la *solidaridad*. El cristianismo es un movimiento de solidaridad en favor de lo sagrado que es el hombre, la humanidad. De ahí que continuamente broten de su seno corrientes que, desde el asistencialismo hasta la lucha política, desde el cuidado del caído hasta la revolución, se han nutrido de este aliento, que encuentra en el «principio del Éxodo», como dice M. Walzer, la inspiración profética para toda tarea solidaria.

¿Qué ocurre cuando aplicamos este criterio de lo «sagrado humano» a la nueva sensibilidad religiosa con que nos topamos en nuestros días? ¿Qué podemos decir desde este criterio solidario y humanizador?

5. Las sospechas que despierta la nueva sensibilidad religiosa

Vamos a tratar de presentar nuestros reparos a los rasgos acentuados por esa nueva sensibilidad religiosa de que venimos hablando. El cristianismo no puede vender barata su concepción de lo sagrado, que pasa radicalmente por el hombre.

5.1. *No dejar espacio a la libertad humana*

Las reticencias cristianas surgen inmediatamente frente a todo aquello que no permita al ser humano comportarse como tal, como es, por ejemplo, la falta de libertad, que afecta al cristianismo popular tradicional, al fundamentalista y sospechamos que a muchos nuevos cultos

proclives al maravilloso milagrero o lo extraordinario en general... El secuestro de la libertad se hace a menudo hinchando la presencia, providencia o actuación directa de Dios en la historia. Se pretende –quizá ingenuamente o como reacción más o menos consciente– rechazar a un Dios excesivamente distanciado, lejano y supertrascendente. Lo que no se tiene en cuenta es que tal defensa de la cercanía e implicación de Dios con el mundo y los hombres termina no dejando espacio para la actuación de la libertad humana. Sin esa ausencia o humilde retracción de Dios de la historia, no hay espacio para el tiempo de la libertad. Entramos, quizás sin quererlo, en un mundo de marionetas donde Dios, o lo sagrado sin nombre, dirige de tal manera el mundo que los hombres somos simples títeres representando unos papeles escritos ya desde la eternidad.

La impotencia de Dios es una condición de posibilidad de la libertad y la actuación humanas en el mundo. Si presentamos a un Dios «todopoderoso» y no tenemos cuidado de que sus intervenciones respeten la libre actuación de los seres humanos, le hacemos un flaco servicio a Dios... y a nosotros mismos, porque se trata de un Dios, no sólo capaz de hacer lo que es racionalmente contradictorio –un círculo cuadrado, una madera de hierro o una suma de dos más dos que dé cinco–, sino que contradice la libertad de sus criaturas. Y Dios, o el Absoluto, no puede actuar así.

Detrás del maravilloso de lo sagrado que late en muchos de los nuevos cultos, hay un déficit teológico, una carencia de reflexión sobre lo que ello implica para la concepción del Misterio que dicen reverenciar y para la afirmación de la autonomía del mundo y la libertad y la responsabilidad humanas. El cristianismo puede aportar un poco de lucidez y reflexión a este respecto, porque sabe que es una tentación permanente la de acercar tanto el Misterio de lo divino que desaparezca lo humano. Es verdad que quizás el cristianismo debiera ser más sensible a la demanda espontánea, por parte de esta religiosidad, de cer-

canía e implicación con el Misterio; pero también es verdad que, frente al «milagrismo», no puede renunciar a la crítica del mismo que se advierte ya en Jesús, el cual llama al hombre a ser una persona libre, dueña de su destino y colaboradora de Dios en la historia.

5.2. *Insolidaridad con los necesitados*

La religión es para el hombre, no al revés. Ésta es la conclusión cristiana. Pero hay sutiles modos de instrumentalizar la religión y utilizarla como medio de evasión. La religión es para el hombre cuando sirve a la realización humana solidaria, no cuando es utilizada como compensación o como somnífero. Sospechamos que, como han dicho los críticos de la religión, ésta se emplea a menudo más para escapar de la realidad que para asumirla de manera transformadora.

Detrás de las nuevas formas religiosas laten los problemas de nuestra sociedad y de nuestro mundo: los problemas ecológicos, de crisis cultural, de identidad personal y colectiva, de relaciones humanas, de bloqueos y sinsentidos, de miedo a la enfermedad y a la muerte, etc. La pregunta es si esta religiosidad mira lúcidamente los problemas y les hace frente. No si les da soluciones «religiosas» que no vienen al caso, sino si dispone al creyente a buscar las soluciones más adecuadas. Sospechamos que tanto el integrismo cristiano como las nuevas formas religiosas, con su énfasis en la emocionalidad, el individualismo y la conciencia, por más «cósmica» que sea ésta, no disponen al creyente para asumir adecuadamente los problemas, sino que, por el contrario, le ayudan a evadirse y no tanto a implicarse solidariamente con todos los hombres de «buena voluntad» en la búsqueda de las soluciones posibles y correctas. Los problemas que afrontamos no requieren sólo paz y equilibrio psicológicos, sino empeño por supe-

rar la injusticia y la desigualdad que afecta a gran parte de los seres humanos en este planeta. La injusticia, pobreza y miseria de centenares de millones de seres humanos clama al cielo, revelando que los problemas de bloqueo e insatisfacción de las clases acomodadas del opulento Occidente no son los verdaderos problemas. La vulnerabilidad moral de nuestro mundo está solicitando un cambio de estructuras como condición de humanización del planeta. Los problemas de índole estructural de la sociedad de la modernidad tardía no pueden solucionarse al nivel de la conciencia: eso sería lo que vulgarmente llamamos «escapismo» o «huida de los problemas», y que en un lenguaje más crítico describiríamos como «ejercer funciones ideológicas de ocultación de la realidad».

En el fondo, no estaríamos sirviendo al hombre, a la humanidad. Y una religión cuyo centro no lo ocupa el hombre es una religión falsa o, mejor aún, idolátrica, desde el punto de vista cristiano.

5.3. *Religiosidad acrítica*

Una de las conclusiones que vamos obteniendo en nuestra reflexión es que lo sagrado es un lugar peligroso, porque, frente al peligro de extraviarnos en sus oscuridades, sólo disponemos de la pequeña lucecita de nuestra razón. Todos los grandes genios religiosos han sido críticos de la religión o de lo sagrado, cuyos caminos no han recorrido sin discernimiento; al contrario: son maestros de la sospecha frente a lo religioso en sus versiones turbias y engañosas. Y son muy conscientes de estar pisando un terreno minado.

Esta tradición merece ser actualizada a nuestro aquí y ahora. Debemos aprender de la crítica interna de los «maestros espirituales» de todos los tiempos y de los críticos externos de la religión a conjuntar espiritualidad y crí-

tica racional. De ambas tenemos que aprender. De lo contrario, seremos creyentes ingenuos, es decir, simplistas y proclives a todo tipo de engaños y tergiversaciones. No se puede tirar por la borda una tradición tan venerable y tan seria.

Actualmente asistimos a un cierto descrédito de la crítica religiosa –racional y espiritual– tanto por parte de la nueva sensibilidad religiosa como por parte de los brotes tradicionales y populares. Las justificaciones van, desde las llamadas a la obediencia al Magisterio de la Iglesia, en unos, hasta el desvelamiento de un saber oculto o del último paradigma científico, o simplemente hasta la apelación al sentimiento, en otros. Pero el resultado final es el mismo: se proclama la aceptación acrítica, la renuncia a la reflexión o el fiarse de las sacudidas emocionales.

Mal futuro para la religiosidad y para los creyentes que se fían de los líderes de turno o de la subjetividad afectiva. Al final no se hace justicia al ser humano ni a su experiencia, que pasa por la asunción racional de las cosas. Sin la linterna de la razón reflexiva y crítica, nada humano podremos construir. Una religiosidad que no haga justicia a la razón es una religiosidad pobre e irracional, además, claro está, de muy peligrosa.

5.4. Arcaísmo de la salvación

La nueva sensibilidad religiosa pretende traer también la salvación al mundo. Todas las religiones prometen de algún modo la salvación. Lo sagrado, lo divino, aparece comúnmente como benefactor: derrama gratuitamente sus dones y gracias, con sólo que el creyente preste su aquiescencia, su asentimiento o su sumisión. Pero no todos los modos de entender la salvación son iguales. La nueva sensibilidad la entiende como salvación o liberación intramundana, aquí y ahora, de aspectos muy concretos de la

existencia: desde los bloqueos psicológicos, las inseguridades y las dificultades de comunicación hasta el bienestar corporal, la integración somático-espiritual, etc. Una liberación para vivir bien el presente; una liberación pragmática, centrada en torno a las preocupaciones del creyente.

En el fondo late, además de las preocupaciones de los hombres y mujeres de la clase media de la modernidad tardía, una determinada concepción de la divinidad o del misterio de lo sagrado como instancia «ordenadora», es decir, con un carácter más cósmico que personal, más místico-impersonal que profético. Sospechamos, sobre todo, una cierta «naturalización» de la divinidad.

Con lo cual se corre el riesgo de una vuelta a aspectos arcaicos de la divinidad. La religión deviene fuente de bienes materiales, con los consiguientes riesgos de manipulación y de magicismo. El centramiento en el yo, el narcisismo y hedonismo religioso, en lugar de ser corregido, es fomentado, por lo que el descentramiento religioso –que decíamos era típico de toda auténtica experiencia religiosa– no llega a producirse, sino que es abortado bajo las numerosas capas de las preocupaciones personales. Es una religiosidad para la satisfacción de las necesidades del usuario.

6. Conclusión

Hemos visto cómo, en el cristianismo, lo sagrado se inclina decididamente hacia el ser humano. Es en él donde fulgura la presencia, siempre oscura y misteriosa, de lo fascinante y tremendo, que se manifiesta especialmente en la situación dolorosa, miserable y oprimida de los cientos de millones de pobres y miserables de nuestro mundo.

Hay algo de contra-religioso en esta característica cristiana: lo divino no atraviesa tan sólo la grandiosidad de la naturaleza, ni la belleza encarnada por ciertas personas,

ni siquiera las ráfagas de luminosidad inteligente o de creatividad y bondad social o personal. Lo sagrado guarda su estremecimiento para mostrarse en la inversión de lo humano, clamando e interpelando desde ahí como voz o mirada del pobre y de la viuda, del leproso y del marginado social. Una verdadera revolución contracultural y religiosa.

Pero entenderíamos indebidamente las cosas si negáramos las presencias y experiencias de lo sagrado en la naturaleza, la belleza y todo lo profundamente humano. Se trata de una ampliación de horizontes con una peculiaridad que rompe los esquemas espontáneos de nuestra sensibilidad religiosa. De ahí la reticencia y la crítica cristianas frente a la «naturalización» de lo sagrado en la nueva sensibilidad religiosa, o frente el recurso tradicional de situarlo intramuros de los templos, los ritos, las oraciones, etc. Es una llamada a asumir aquello sin olvidar al pobre. Conjuntar ecologismo y caridad política, solidaridad y estética, justicia y corporalidad. No se trata de rechazar, sino de asumir y acentuar siempre la paradoja de la presencia divina en las imágenes retorcidas de los rostros humanos.

5 Religión y política

¿Cómo se relaciona hoy la política con la religión, y viceversa?

En un momento de declarada crisis de la política y de *revival* de la religión, ¿cómo se miran y se encuentran estas dos realidades hasta hoy fundamentales para la definición, el sentido y el gobierno de la realidad?

La política –se dice– está en un momento de redefinición. Ya no parece que se pueda apelar sin más a la democracia liberal, penosamente forjada durante más de dos siglos. La democracia parlamentaria, hecha del debate entre representantes ideológicos diversos, entre partidos, parece fenecer. Pero no vemos surgir nada que pueda sustituirla a corto plazo. Estamos asistiendo a una crisis política que, si tienen razón los analistas y expertos, afecta a la democracia liberal de partidos. Pero todavía desconocemos las nuevas reglas de juego.

Por lo que se refiere a la religión, tampoco parece haberse librado de la crisis. En el caso concreto del catolicismo (español, para más señas), es innegable que, aun sin perder su hegemonía, presenta síntomas de resquebrajamiento: las encuestas muestran un elevado porcentaje de «indiferentes» y «no practicantes». Y no es que todos ellos sean arreligiosos, pero sí parece que su religiosidad marcha por otros caminos, orientándose hacia una religiosidad difusa, fluida, que se concentra en formaciones que van desde un cierto neo-esoterismo hasta trivializaciones tan simplistas como el tarot o los horóscopos, pasando por con-

taminaciones de orientalismo, psicología transpersonal, ecología profunda... Sin olvidar las reacciones defensivas, neointegristas, más tradicionalistas que fundamentalistas, que abogarían por un reagrupamiento de los creyentes contra el relativismo de la modernidad y de aquellas ideologías que, como la socialdemocracia, propugnan el permisivismo moral y el pluralismo en todas sus formas.

Al mismo tiempo, asistimos al reencantamiento de una serie de realidades profanas: el culto al cuerpo, con sus rituales, que van desde la cosmética y la dietética hasta la exaltación de la sexualidad o los encuentros de potencial humano; la ecología profunda, que se hace culto monista a la naturaleza; la música o el deporte, que reúnen a abigarradas tribus urbanas, con su parafernalia de signos y atuendos, en torno a un equipo o a un ídolo, en un tiempo de escasez de santos patronos... Por no hablar de los rituales de la política o la judicatura, o de las sacralizaciones del mismísimo sistema del mercado y la democracia...

Tenemos que distinguir, por tanto, en esta declarada vuelta de la religión, a qué religión nos referimos cuando la contraponemos a la política. Es lo que vamos a intentar a continuación. Concederemos la mayor atención al tipo de religiosidad que sigue siendo predominante entre nosotros, la católica institucionalizada, distinguiendo entre las tendencias neointegristas y las más progresistas o proclives hacia los partidos de izquierda. En un tema como éste, en el que los datos son importantes, pero a menudo no quedan bien reflejados en las encuestas, atenderemos a algunos síntomas como observadores participantes.

1. Un dato a tener en cuenta: la nueva situación política

La sensación del ciudadano, como la del experto, es que vivimos una situación de crisis política. Aparecen ensayos

con títulos tan expresivos como «El fin de la democracia» (J.M. Guéhenno)¹, impensables hace algunos años, ni siquiera como provocación insensata. Hoy ya no sólo no nos sorprenden, sino que corroboran la sensación de agotamiento y malestar político que experimentamos.

La democracia liberal de partidos ejercitada en el espacio del Estado-nación presenta síntomas inequívocos de crisis: en su búsqueda frenética del voto, los partidos pierden cada vez más sus contornos ideológicos. Lo cual ha conducido a pretender superar la dicotomía izquierda/derecha y sustituirla por la de centro/periferia u otras. La socialdemocracia se apresta a defender el «estado de bienestar» como expresión última de su voluntad de igualdad social y de su diferenciación respecto de la derecha. La izquierda más radical no acierta ni a aglutinar a los nuevos movimientos sociales, como pretendía, ni a ofrecer otra cosa que idealismos en el terreno económico. La derecha, por su parte, trata de parecer centrada y flexible, deseosa de compromisos y no de conflictos. El resultado es una escasa motivación para entusiasmar ideológicamente y para participar en unas organizaciones y aparatos que parecen poder prescindir cada vez más de la militancia de base.

Si la democracia es participación y representación, éstas han quedado tan erosionadas que uno se pregunta qué queda de aquélla. Vivimos con la impresión –y no sólo en España– de que son los «mass-media» los que crean opinión, y que es en ellos donde se da el debate; un debate que, fiel al principio de la novedad –cuando no el escándalo– a ultranza, termina metiéndonos en una especie de torbellino. En realidad, no hay auténtico debate, es decir, reflexión

1. Cf. J.M. GUÉHENNO, *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas de juego*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México 1995. También podrían citarse obras como las de A. MINC, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de Hoy, Madrid 1994; A. GIDDENS, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge 1994; R. MILLIBAND, *Reinventing the Left*, Polity Press, Cambridge 1994.

sosegada, diálogo razonado, búsqueda de las soluciones más adecuadas, dentro de la limitación de las posibilidades... Lo que hay es criterio, superficialidad y fugacidad; Y se valora más el gesto o el eslogan oportuno que la explicación matizada. En esta situación, los políticos acaban estando más pendientes de la percepción dominante –de la imagen– que de las cuestiones a debatir. Y el ciudadano termina siendo un espectador y consumidor de sensaciones. La política pierde la dimensión de la propuesta a medio plazo, del programa, para vivir pendiente del momento. Un inmediatismo hecho principio de subsistencia.

El problema es el espacio que ocupan en la política los medios de comunicación de masas, para los que ni los políticos ni los ciudadanos ni los propios medios han encontrado aún su debida ubicación ni, sobre todo, su modo de proceder en una democracia. Se han convertido en algo más que medios para la transmisión y control de la información: son auténticos poderes, vinculados a las finanzas y a los intereses de ciertos grupos, que conforman y dirigen la opinión. Una democracia que no quiera vivir bajo la dictadura mediática deberá asimilar y controlar la nueva función política de los medios de comunicación de masas².

Otra serie de problemas a los que se enfrenta la democracia actual tiene que ver con lo que suele conocerse como el «cambio de dimensiones del espacio de la política»³, que concierne especialmente a la política económica: no hay país ni grupo de países que controle la actual economía financiera y sus flujos cambiantes, que en muy poco tiempo pueden llevar a un país a la quiebra. Tampoco hemos sabido solucionar los graves problemas que plantea a la potentísima homogeneización funcional de los sistemas económico y tecno-científico, de dimensiones planetarias,

2. Cf. M. NÚÑEZ ENCABO, «Mediocracia política y opinión pública», en *Medios de comunicación, poderes sin control* (de próxima aparición).

3. Cf., por ejemplo, las reflexiones de D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977, pp. 196, 238s.

la fragmentación nacionalista o regionalista de los referentes de sentido. El estado-nación es demasiado pequeño para afrontar aquellos retos, y demasiado grande para solventar los problemas de la identidad. Un cambio de escala en los problemas que pone en cuestión la posibilidad misma de la política democrática desde el estado-nación o supranacional.

Quizá el ciudadano, creyente o no, no formule los problemas de este modo, pero sí percibe oscuramente la inadecuación, la pérdida de impulso político y de ánimo, para participar activamente en un campo que no sólo se le escapa, sino en el que se siente irrelevante y extraño.

2. La des-institucionalización de la religión

Una mirada general a la religión, especialmente católica, advierte también una serie de cambios que han acontecido en estos años de democracia⁴.

Estaríamos asistiendo a un proceso de pérdida, por parte de las iglesias, del monopolio religioso que han detentado durante el proceso de secularización. Han sido las instituciones, las iglesias, las encargadas durante todo ese tiempo de manejar y controlar el capital simbólico religioso. Pero tal monopolio parece estar tocando a su fin. Es como si una parte del acervo simbólico religioso soltara amarras institucionales y vagara libremente, a disposición de los que quieran utilizarlo y apropiárselo. Estaríamos asistiendo a una especie de fluidificación de lo religioso, que se difumina y expande por los diversos ámbitos de la sociedad. Nada tiene de extraño, pues, que, junto al fenómeno de la des-institucionalización religiosa, esté produ-

4. Para un mayor desarrollo de lo que sigue, cf. P. GONZÁLEZ BLASCO y J. GONZÁLEZ ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid 1992; J.M. MARDONES, *Las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994.

ciéndose la aparición de religiosidades tipo «Nueva Era», neo-misticismo o neo-esoterismo, o bien ese reencantamiento de la sociedad que se manifiesta en fenómenos liminares como la futbolmanía o los rituales del cuerpo, la música, etc.⁵

¿Cómo se sitúan la religión católica y la nueva religiosidad frente a la política? ¿Qué cabe esperar con respecto a las actitudes o riesgos de las tendencias neointergristas en relación con la política? ¿Dónde se encuentran hoy las tendencias cristianas no sólo votantes, sino proclives a la izquierda?

3. Las relaciones más significativas de la religión cristiana con la política

Dos nos parecen ser las tendencias que, dentro del catolicismo, presentan interés respecto a la política: las que se caracterizan por su inclinación política hacia la izquierda o hacia la derecha. Todos los sondeos señalan que la religión constituye un factor determinante en relación al posicionamiento político de los españoles en la izquierda o la derecha. Según los últimos datos de que disponemos⁶, el voto que recogen las tres principales opciones políticas a nivel nacional se desglosa, desde el punto de vista de la adscripción religiosa, del siguiente modo: Izquierda Unida, 65% de voto católico (en una u otra medida) y 35% de voto indiferente o ateo; Partido Socialista Obrero Español, 87% y 13%, respectivamente; Partido Popular, 95% y 5%. La religiosidad –medida a menudo en función de la asistencia a la misa dominical– ofrecía en 1993 el coeficiente de

5. Remito a mi estudio citado en la nota anterior, especialmente caps. 6 y 7.

6. Cf. *Estadísticas de la Iglesia Católica en España 1995*, Madrid 1995 (abulta el quinquenio 89-93). Esta encuesta considera que hay un 90,2% de españoles que se declaran católicos, un 2% de otra religión, y un 7,8% de nunguna. Cifras relativamente hinchadas respecto a la encuesta de P. González Blasco y J. González Anleo.

regresión más significativo, seguido por la clase social (.3553 para la religión, -.2305 para la clase social)⁷. Se detecta que es especialmente significativo para las cohortes de más edad, siendo la cuestión del cambio cultural, de los valores materialistas/post-materialistas⁸, más determinantes que la religión o la clase social para la definición de los conflictos políticos entre los ciudadanos más jóvenes. En este aspecto, España tampoco es una excepción, ya que los estudios de Knutson e Inglehart en otros países europeos confirmarían que son los nuevos valores postmaterialistas y los religiosos los que predominan en los conflictos políticos de esas sociedades.

Con estos datos, que confirman de modo general la tradicional influencia de la religión en el posicionamiento político, y con el cambio cultural y generacional que se advina, creemos que, en lugar de pormenorizar los datos estadísticos, sería más interesante afrontar la cuestión de por dónde se vislumbran los procesos de influencia o conflicto entre la religión y la política.

3.1. *El riesgo de conflicto conservador en España. ¿La batalla de valores que viene?*

Hay actualmente una serie de síntomas culturales que pueden ayudarnos a comprender el peligro latente de un conflicto de valores en España que vamos a tratar de describir y explicar.

La transición democrática y el gobierno socialista han supuesto el afianzamiento de un pluralismo social y de esti-

7. Cf. J.R. MONTERO y M. TORCAL, «Cambio cultural, reemplazo generacional y política en España», en (J. Díez Nicolás y R. Inglehart [eds.]) *Tendencias mundiales de cambio de valores sociales y políticos* (cit.), pp. 177-225 (204s); Id., «Política y cambio cultural en España: una nota sobre la dimensión postmaterialista»: *Revista Internacional de Sociología* 1 (1992) 61-101.

8. J. ORIZO, «Los valores de libertad en España», en (J. Díez Nicolás y R. Inglehart [eds.]) *op. cit.*, pp. 229-251 (247).

los de vida que ya se había iniciado durante el «tardofranquismo». La rapidez con que se ha producido ha sido, sin duda, uno de los rasgos más llamativos de este proceso, caracterizado por una relativización de los valores, las ideologías y las cosmovisiones, que han visto profundamente cuestionada su pretensión de objetividad y de verdad; lo cual ha dado lugar a una cierta indiferencia frente a las cuestiones ideológicas, a un clima de tolerancia generalizada, cuando no de pérdida de convicciones, y a una fuerte subjetivización del comportamiento moral, con lo que muchos individuos han experimentado diversas formas de zozobra interior y de desorientación normativa.

El proceso no es exclusivo de España, ya que la llamada cultura o sensibilidad postmoderna responde a estos rasgos de relativismo cultural y de subjetivismo de los principios morales. Pero entre nosotros el proceso se ha producido en un período de tiempo menor que en otros países europeos. Y no se ha visto afectado únicamente el ámbito religioso, especialmente sensible a la dimensión cosmovisional y moral, sino también, como señala con insistencia J. Beckford⁹, el ámbito de las ideologías políticas. Detrás del llamado «desfallecimiento utópico de la postmodernidad» se esconden actitudes de distanciamiento e indiferencia con respecto a las ideologías en general, y a las propuestas socialistas en particular. La pérdida de atractivo de la izquierda, y de la socialdemocracia en concreto, de los sindicatos de clase, etc, no sólo radica en la «debacle» que representa la «revolución de terciopelo», sino que para el citado autor británico va unida a todo un proceso de desfallecimiento ideológico y cultural que, según él, afecta a la sociedad inglesa, y en especial a las jóvenes generaciones.

En España, el problema se agudiza cuando se intentan ver las causas de este fenómeno de relativismo cultural y de

9. A. BECKFORD, «Écologie et religion dans les sociétés industrielles avancées», en (D. Hervieu-Léger [ed.]) *Religion et écologie*, Cerf, París 1993, pp. 242s

subjetivismo moral. A este respecto, se ha acusado al partido socialista, incluso por una gran parte de la jerarquía católica, de haber propiciado activamente dicha relativización. Al soaire de esta acusación, muchos creyentes –y no creyentes– juzgan que ha sido la permisividad liberal del PSOE una de las causas fundamentales de la desorientación normativa en que se encuentran muchos jóvenes y no pocos adultos españoles. (Recuérdese que el relativismo moral es defendido por el 59% de la población española, y que sólo un 26% afirma el carácter inmutable de lo que es bueno o malo; por otra parte, el 74% de los jóvenes entre 18 y 24 años no tiene criterios para discernir entre el bien y el mal)¹⁰.

No tiene nada de extraño que, en un momento en el que impera una cierta nostalgia por los principios «claros y distintos» y en el que incluso se respira un clima propicio a los fundamentalismos, se produzcan movilizaciones contra este relativismo liberal con respecto a los valores que erosiona las convicciones y conduce hacia una tolerancia abstracta que puede desembocar en la indiferencia. Las primeras movilizaciones corresponden a asociaciones ciudadanas de cariz conservador frente a lo que consideran una permisividad en la televisión sumamente peligrosa para los niños. En el fondo, frente a ese liberalismo permisivo del PSOE, lo que se defiende es un cierto modo religioso-puritano y conservador de entender la ética.

Llegados a este punto, no es difícil percibir el riesgo de que la batalla por los valores –que se deja sentir en el desconcierto de los padres ante el comportamiento de sus hijos con respecto al alcohol, al sexo y a las salidas nocturnas, y en el de los educadores ante sus alumnos– desate de nuevo la conflictividad religioso-política.

10. Cf. R. DÍAZ SALAZAR, «La institución eclesial en la sociedad civil española», en (R. Díaz Salazar y S. Giner [eds.]) *Religión y sociedad en España*, Cis, Madrid 1993, p. 300.

No puede negarse que la iglesia católica es proclive a utilizar este conflicto en su vinculación con la religión, por su tendencia a concebir la religión como la base y raíz de la moral. De ahí que sienta la tentación continua de pensar en sí misma como la expendedora de valores y de normatividad social. Fuera de la iglesia, de la religión, no se generaría verdadera moralidad. Esta concepción, que lleva al monopolio religioso de la moral y aun de la ética civil, es un elemento potencialmente propicio para ser agitado y utilizado por el sector más conservador y nostálgico de la influencia social de la religión en España. Por esta vía se podría recrudecer de nuevo la confrontación religión/política, con unos claros referentes: la contraposición del conservadurismo católico frente al liberalismo permisivo de la izquierda. La llamada a las autoridades eclesiásticas (obispos y sacerdotes) a tomar postura será sólo la consecuencia de un movimiento que encontrará un aliado natural en la tradicional vinculación entre moral y religión.

Un dato más general que este incipiente conflicto de valores debe quedar anotado: la desprivatización de la religión por parte de la derecha¹¹. Si hasta ahora ha sido propio de la derecha propugnar una religión privatizada, recluida *intra muros* de los templos y con una función exclusivamente interiorista e individual –lo que la teología política de la religión ha denominado la «privatización del cristianismo burgués»–, desde finales de los años setenta estamos asistiendo a un intento, por parte de esa misma derecha, de des-privatizar la religión. Tanto los neoconservadores como los conservadores o fundamentalistas americanos rompieron el fuego solicitando la irrupción activa, beligerante, de la religión en la plaza pública. La reacción en contra de la privatización, que hasta hace poco había

11. Cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1994, pp. 211s; J.M. MARDONES, *Capitalismo y religión. La religión política Neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991, pp. 256s.

sido propia de la teología política y de la teología de la liberación, es decir, de la reflexión religiosa tocada por la influencia de la tradición marxista, es secundada ahora, si bien en otro sentido, por la reacción desprivatizadora desde la derecha. No se quiere una religión recluida en las sacristías. Se desea –y no sólo en medios eclesiales, sino por parte de analistas conspicuos– que la religión desempeñe un papel activo precisamente en el ámbito de la ética y de los valores. Lo que D. Bell ha llamado «disyunción de la modernidad» tendría como origen la ruptura entre el subsistema u orden cultural y los subsistemas u órdenes de la política y la economía. Racionalidades y valores divergentes estarían rasgando la unidad y armonía con que deben funcionar en una sociedad (capitalista y democrática) que se pretenda integrada. Esta crisis cultural, cuando se analiza con un cierto detenimiento, aparece como una crisis moral o de valores y, finalmente, como una «crisis espiritual» o de referencia religiosa¹².

No es extraño, por tanto, que se manifieste la beligerancia de la derecha en relación a la cuestión moral y a los valores en la sociedad española, y que se trate de implicar a la religión católica y a la jerarquía eclesiástica en esta reacción.

3.2. *El cansancio del progresismo católico y el giro hacia la militancia humanitaria*

Las tendencias católicas, que durante el tardofranquismo desempeñaron un importante papel de deslegitimación religiosa del régimen y de inicial experimentación de un pluralismo católico y democrático, hoy están agotadas. Vistas desde fuera, han sufrido todo el desencanto de la transición democrática y la enorme erosión y hasta des prestigio de la cultura y la política socialistas tras la caída

12. D. BELL, *op. cit.* p. 38.

del Muro de Berlín. Analizadas más desde dentro, reflejan su inmadurez y su falta de preparación para manejar la nueva situación: la pérdida de relevancia social, medida desde los espacios de encuentro, reunión, expresión —que en el tardofranquismo buscaban el cobijo religioso—, hasta la creciente irrelevancia de los signos, las personas, las intervenciones de los que las hacían expresamente desde la orilla religiosa. Sin olvidar las comprensibles reacciones anticlericales y antirreligiosas desde el lado socialista, pero que, con su rechazo indiscriminado y su incapacidad para diferenciar las distintas corrientes, no sólo no han apoyado a los católicos progresistas, sino que les han minado el terreno tanto dentro como fuera de la iglesia. Hoy, este conjunto de fenómenos da como resultado la existencia de una fuerte corriente «pro evangelio social» entre muchos agentes pastorales de la iglesia, pero que en la práctica han quedado desilusionados por la política socialista y, en general, por la política como tal.

Es verdad que existen grupos y comunidades que se esfuerzan por profundizar en la llamada «dimensión política de la fe cristiana» desde una perspectiva claramente crítica y progresista; pero, a nuestro juicio, estamos asistiendo a un giro significativo en la militancia social y política del cristianismo progresista, cuya explicación de fondo vendrá dada por el cambio de circunstancias que rodean a la política y al cambio cultural, que afecta especialmente a la generación joven.

El mencionado giro tiene su manifestación más visible en la proliferación de Organizaciones No Gubernamentales (ONG), propiciadas por instituciones religiosas católicas, que colaboran en tareas de asistencia a los marginados (drogadictos, enfermos de SIDA, gitanos, inmigrantes...) y de cooperación con el «Sur» o «Tercer Mundo», con asociaciones de defensa de los derechos humanos (Amnistía Internacional, por ejemplo), con movimientos ecológicos, pacifistas, etc., en un número ciertamente llamativo.

¿Qué ha sucedido? Sencillamente, que se ha pasado de la militancia política a la militancia humanitaria. ¿Es esto síntoma de una decepción de la política y de los políticos, con su dialéctica de promesas e incumplimientos, y de la militancia política? Es posible. En cualquier caso, el auge de las organizaciones humanitarias revela un cambio en la sensibilidad y en los valores: se quiere y se valora la solidaridad concreta, no la ideología; se desestiman los principios demasiado generales para salir al paso de las situaciones concretas. Una especie de pragmatismo político llevado al terreno de lo humanitario; una afinidad con modos de política no convencionales (nuevos movimientos), más que con la política habitual; una necesidad de crear solidaridades concretas en un mundo que se percibe insolidario y anónimo; una respuesta a las exigencias de la moral individual, más que a las necesidades estructurales; una sensibilidad por los temas ecológicos, por la situación de los pueblos y razas del Sur, por la igualdad de los sexos; un interés por las cuestiones de identidad y desarrollo personal y por las nuevas formas de interacción¹³. Todo ello revela el predominio de la urgencia de la acción y del sentimiento de pertenencia a la comunidad humana y aun cósmica. De fondo, late una universalidad nueva que lleva consigo la utopía de la igualdad de sexos, razas y culturas. Una ruptura o cambio social que se centra más en el estilo o gramática de la vida que en las estructuras.

Lo realmente llamativo y peligroso de este giro hacia la militancia humanitaria es el consiguiente descrédito e incluso el cuestionamiento radical de las mediaciones estructurales, es decir, del terreno propio de la política parlamentaria y de partidos. Una sensibilidad de este género puede revelar una mera afinidad con la política no conven-

13. Aparece una sensibilidad más cercana a los nuevos movimientos sociales que a los partidos de izquierda; cf. E. LARAÑA y J. GUSFIELD, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid 1994, pp. 6s.

cional de los nuevos movimientos sociales –algo ya indicado en las encuestas–, pero puede también conducir a un rechazo de la política (clásica) como tal. El peligro es mayor en las generaciones jóvenes poco ideologizadas –e incluso reacias a toda ideología– y carentes del impulso utópico que representó, por ejemplo, la teología de la liberación.

Desde estas consideraciones, es bueno caer en la cuenta de que el discurso oficial de la iglesia, ejemplificado en la doctrina conciliar de la *Gaudium et Spes*, es realmente progresista, porque recoge la necesidad del compromiso político de los cristianos, expresado bajo el concepto de «caridad política», en un clima de pluralismo de opciones. Su ideal sería la conjunción de la solidaridad concreta con el compromiso político: algo no muy lejano, por cierto, a los planteamientos de los partidos políticos de izquierda, que querían conjuntar la militancia o presencia concreta, cercana a la realidad, con la referencia ideológica del partido. Un proyecto que facilitaría la vinculación entre movimientos sociales y partidos, pero que no acaba de encontrar a quienes lo hagan realidad. Lo que se percibe es, más bien, un silencio creciente de los creyentes con visión estructural y afinidades con la «izquierda». A las dificultades objetivas de la situación, ante las que palidecen las críticas contraculturales o de alternativas al sistema, hay que añadir la beligerancia proveniente de las posiciones de la derecha.

4. La protesta «mística» y el reencantamiento politeísta de adecuación al sistema

En una sociedad en la que prácticamente un tercio de la población se declara indiferente (al menos frente a la religión institucionalizada cristiana), y un 50% de los jóvenes no frecuenta la iglesia, es necesario atender a un tipo de sensibilidad religiosa que, si bien no ha sido aún analizado estadísticamente, sí empieza a tener presencia y relevancia

social¹⁴. Nos estamos refiriendo a lo que hemos llamado la sensibilidad neoesotérica o neomística («Nueva Era») y a las manifestaciones liminares de sacralización secular, o reencantamiento del mundo.

Lo más característico de la sensibilidad neoesotérica o neomística es una reacción de malestar frente a lo que podríamos llamar los «elementos estructurales de la modernidad»; la denuncia del desastre ecológico, llevada hasta la sacralización de Gaia (la Madre Tierra) en la «deep ecology»; el rechazo del funcionalismo mecanicista presente en la tecnociencia, que se vuelve hacia el último paradigma científico, y una concepción más organicista, unitario-global, de la realidad toda; la alergia a las grandes organizaciones, a las ideologías estructuradas y a las burocracias, que se convierten en caldo de cultivo de las comunidades emocionales y de las vinculaciones libres y flexibles.

La alternativa pasa por un cambio de conciencia. La revolución propuesta se centra, no en el cambio de estructuras, sino en el cambio interior. Se rechazan los pretendidos cambios externos, dictados desde la cúpula de una organización, y se especula con una especie de revolución mediante la transformación de las conciencias, a las que se trataría de «conquistar» de un modo individualizado y no impositivo, tratando de que sea el propio individuo quien imprima a sus valores, a su estilo de vida y a su postura ante la realidad el deseado cambio. ¿Se trata de un idealismo escapista que lo único que hará será ofrecer elementos de compensación interior a las contradicciones de esta sociedad? Mucho nos tememos que las funciones políticas predominantes en este tipo de religiosidad no vayan más allá de un cierto contento interior: la satisfacción de la

14. En Francia, las encuestas sitúan alrededor de un 18% de la población en este tipo de sensibilidad; cf. F. CHAMPION, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes», en (J. Delumeau [ed.]) *Le fait religieux*, Fayard, París 1993, p. 750.

huida interna —que ya conoce el cristianismo privatista burgués—, incapaz siquiera de ofrecer resistencia a la lógica del sistema.

Es una religión aparentemente sin funciones políticas; pero, si uno la analiza con cierto detenimiento, se percata de su no neutralidad: ejerce, sí, una función de protesta o desazón frente al malestar de la sociedad del riesgo, pero se diluye en un suspiro de impotencia o en el encerramiento en el santuario de la conciencia; una crítica de la racionalidad de la modernidad industrial y funcionalista que, por una parte, no encuentra más alternativa que la de la utopía contra-apocalíptica, la reclusión monástica o cierto arcaísmo artesano y naturalista de la vida y, por otra, traslada el problema estructural de la sociedad moderna avanzada, del riesgo, a la interioridad espiritual o a formas bucólico-rurales de vida. Las funciones ideológicas, encubridoras de la realidad, que Marx adscribía a la religión, convienen a este tipo de religiosidad. En el fondo, juega a favor del *status quo*.

Aún más visibles resultan las funciones compensatorias de la versión de la sacralidad o reencantamiento secular, que reacciona frente a un mundo funcionalizado hasta el extremo y roto en fragmentos en sus referentes de sentido, pero que, en vez de buscar la salida por la vía de una fuerte sacralización o de la gran Transcendencia, o bien la del rechazo frontal de esta sociedad, busca la compensación de las pequeñas transcendencias en la profundización de los pequeños gestos, los pequeños signos, los pequeños atisbos de belleza, placer, amistad, gozo, espectáculo...: una degustación de tono mínimo y politeísta, muy acorde con unos tiempos y una realidad carentes de sentido y fragmentados hasta el extremo. Otras veces se opta por la compulsión comunitaria en una sociedad del anonimato, tratando de buscar en la efervescencia social y en la fusión con el grupo de seguidores o «fans» (de lo que sea) la compensación saludable a la falta de unidad de los referentes de sentido de esta sociedad; una denuncia latente de una carencia

de nuestra sociedad, pero también una pobre y hasta peligrosa inmersión en la masa. En último término, de aquí pueden salir incluso los adeptos a movimientos nacionalistas fundamentalistas o de ideología fascista.

Nos hallamos ante la sacralización adaptada al *status quo* vigente. No es extraño que suela citarse al Japón como paradigma de este tipo de conjunción entre modernidad ultradesarrollada y sacralidad dispersa, que supone una fuerte despolitización y desideologización y que funciona vía «mass media». Basta suministrar al ser humano de esta sociedad la ración de fútbol, de gimnasio, de música o de excitación grupal, acompañada de la oportuna exaltación a través de los medios de comunicación y con el añadido de unas cuantas gotas de esoterismo y misterio, para que estos individuos vivan entretenidos, ocupados en la charla con los amigos, compensados de sus rutinarias funciones en nuestras anónimas sociedades urbanas. Las sacralizaciones seculares introducen relaciones, puntos de referencia, en el mundo de la homogeneización funcional y de la abstracción social, y crean islotes en el mundo de la soledad moderna. Solidaridades limitadas, referencias tenues, cintilleo de comunión humana...; aceptación, en suma, de la fragmentación de nuestro mundo y su sinsentido, compensado por la multiplicación de pequeñas sacralizaciones. No hay grandes referentes ni unificaciones interiores, como tampoco hay ideologías fuertes ni proyectos de utopía social. Una poderosa desideologización y despolitización para el tiempo de los pequeños relatos y del imperio del consumo.

5. A modo de conclusión

Asistimos a un momento de redefinición tanto de la política como de la religión. No es extraño, pues, que incluso dentro de las formas institucionalizadas católicas se aviste un movimiento de cambio y reconfiguración de lo religioso y de las relaciones de la religión con la política.

Tres parecen ser sus principales manifestaciones: 1) la de tendencia «derechista», con inequívocas pretensiones de desprivatización de lo religioso y de salida a la arena pública, especialmente en cuestiones relacionadas con los valores de la llamada ética puritana (comportamiento sexual, respeto, disciplina, trabajo...); 2) la de tendencia «izquierdista», que ha experimentado un profundo desencanto, junto con una sensación de desplazamiento en la sociedad democrática, y que estaría experimentando ahora, al socaire del cambio cultural y generacional, una inclinación hacia la política no convencional y un interés por lo que hemos llamado la «militancia humanitaria»; 3) la de tendencia «neoesotérica» y sacralizadora de lo secular, ligada a rituales sociales, mitificaciones a la moda, etc., que expresa los malestares y contradicciones de nuestra sociedad moderna, la homogeneización funcional y la gran fragmentación de los referentes de sentido; su apelación a la conciencia y a lo mágico conlleva una fuerte desideologización y aun despolitización.

Es interesante observar que tanto la religión y sus vicisitudes internas como su relación con la política reflejan los problemas y contradicciones de nuestra sociedad. Como ya supieron ver los clásicos, la religión sigue constituyendo un excelente «periscopio» para observar la sociedad moderna.

6 Religión e identidad

La identidad se ha vuelto problemática en nuestra sociedad moderna. Para analistas sociales de la modernidad como A. Touraine, J. Habermas o A. Giddens, constituye uno de esos indicadores que revelan los malestares y contradicciones de nuestra cultura y de nuestra sociedad.

Esta cultura y esta sociedad modernas están enfermas o aquejadas de algunas contradicciones que se manifiestan en la dificultad de individuos y colectivos para tener suficientemente claras sus señas de identidad. No saben exactamente quiénes son: han perdido sus referentes de sentido. No saben de dónde vienen ni a dónde van, o al menos no lo tienen tan claro como antes.

Un referente de sentido tradicionalmente tan poderoso y socorrido como la religión tiene que estar implicado, sin duda, en este problema. La religión funcionó como uno de esos referentes que contribuían a proporcionar unas señas de identidad, porque se remitía a una tradición, a una comunidad o grupo y a un estilo de vida con determinados valores, comportamientos, filias y fobias... Amigos y enemigos quedaban definidos desde la pertenencia o no a una comunidad o fe religiosa. La religión estructuraba un modo de ver la realidad y el mundo; transmitía y señalaba un imaginario social, un modo de estructurarse la sociedad. Proporcionaba, en suma, lo que Erikson denomina una orientación ideológica compartida con otras personas, requisito fundamental para conferir sentido e identidad.

Desde la religión se sabía dónde estaban los «puntos cardinales» de la vida social: las autoridades y jerarquías; las personas y grupos importantes y valiosos... y los no tanto; las cuestiones por las que había que interesarse y aquellas otras que había que dejar de lado, por fútiles y peligrosas... La religión era, en definitiva, una de las principales instancias sociales a la hora de definir la identidad de personas y grupos.

¿Qué sucede hoy con la identidad religiosa cuando afirmamos la existencia de una crisis de identidad general? ¿Cómo se relaciona la religión con esta función constitutiva de la identidad de los sujetos? ¿Dónde y cómo se logra y qué puesto tiene en la sociedad la religión o, mejor, las diversas sensibilidades religiosas?

1. El contexto socio-cultural de la crisis de identidad

Conviene tener en cuenta algunos de los rasgos característicos que, a juicio de numerosos analistas sociales, forman el marco social en que se construye actualmente la identidad. De entrada, se acepta que ha habido una serie de cambios estructurales que están en el trasfondo de los denominados «problemas de identidad» de las personas. Vamos a tratar de señalar los más llamativos e influyentes para nuestro caso, tomando como base la síntesis de cambios socio-culturales que presenta A. Giddens¹ para las sociedades industriales avanzadas.

1.1. Globalización, des-tradicionalización, incertidumbre, reflexión

Giddens se refiere, en primer lugar, a la intensificación de la *globalización*: un complejo fenómeno constitui-

1. Cf. A. GIDDENS, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press, Oxford 1994, pp. 4s; ID., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993.

do por una mezcla de procesos no carentes de contradicciones, pero que, en conjunto, producen un fuerte impacto en el contexto de la experiencia social. Se trata de que, en razón de los «mass-media» y de la internacionalización de la economía y de las comunicaciones, los habitantes de este mundo social y cultural de las sociedades modernas vivimos con una concepción diferente del tiempo y del espacio. Las distancias parecen haberse reducido, y todo sucede más rápido y se nos hace más cercano: una nueva epidemia declarada en África Central nos afecta enseguida, no sólo físicamente, sino también psicológicamente, debido a la inmediatez de los mencionados «mass-media». Y lo mismo podría decirse de otros aspectos más banales de la vida: la moda, la música, el deporte... Cuando hacemos algo tan trivial como adquirir una prenda de vestir o un disco, o asistir a un espectáculo deportivo, estamos sufriendo el influjo de la «acción a distancia» de eso que llamamos «globalización» y que supone un importante cambio estructural, porque afecta no sólo a nuestra vida cotidiana en general, sino incluso a nuestra misma intimidad o vida interior.

Uno de los elementos ligados a la religión y que va a experimentar el impacto de la globalización es la tradición. No es que las tradiciones desaparezcan, como a veces se dice con cierta precipitación, pero sí que se ven profundamente afectadas: lo que antes era considerado como algo absoluto e indiscutible de generación en generación, se ve ahora cuestionado y relativizado. En este sentido, Giddens habla de una *des-tradicionalización* o, mejor, de un orden social post-tradicional. Las tradiciones, que han desempeñado un papel social estabilizador de primer orden, se ven sometidas a la reflexión más o menos crítica. No desaparecen, lo repetimos, pero sí son reinterpretadas, reformuladas, sometidas a una justificación. Se comprende que, con esta crítica de las tradiciones, el orden social pierda estabilidad, dado que el suelo sobre el que se asentaba aparece menos firme y más movedizo.

Las consecuencias no se hacen esperar: los individuos y los grupos experimentan la desazón al ver cuestionadas muchas de las seguridades sobre las que descansaban su visión del mundo y sus comportamientos. Los referentes de sentido se tambalean, y con ellos la identidad personal y grupal. No es de extrañar, por tanto, que, en nombre de la seguridad, surjan movimientos de retorno a la pureza de las doctrinas, a la autoridad de unas escrituras, a la interpretación magisterial..., es decir, a la afirmación de las tradiciones, rechazando todo cuestionamiento de las mismas, más aún, todo modo dialógico o crítico de abordarlas. El resultado es el *fundamentalismo*, que podría ser definido como «un modo tradicional de defender la tradición» o de afirmar la identidad de siempre sin reflexión crítica.

Con lo cual, no sólo es que se vean afectadas las referencias que antaño eran aceptadas sin discusión (*taken for granted*), sino que la realidad misma aparece «desnaturalizada». Dicho de otra manera: ya no es fácil ver en qué consiste «lo natural», dado que percibimos el carácter «construido» de todos los fenómenos sociales y humanos, por ejemplo la identidad. En suma, casi nada parece ser independiente de la acción humana. De este modo, es fácil acceder al tercero de los fenómenos que estamos señalando como causantes del cambio estructural que está haciendo variar el contexto de nuestra experiencia social: la *incertidumbre producida*.

Con esta expresión –«incertidumbre producida»– apunta Giddens, junto con otros autores², a un rasgo cada vez más analizado de nuestra sociedad: su carácter artificial, debido al influjo de la ciencia, la técnica, la producción, la organización burocrática, etc., en la vida humana.

2. Cf. U. BECK, *Die Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1986; ID., *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1992; Z. BAUMANN, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993; J. BERIAIN (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona (en preparación).

Un ejemplo sería el de la sexualidad humana, especialmente por lo que se refiere al condicionamiento que suponía para las mujeres el carecer de medios contraconceptivos, frente a las posibilidades que les ofrece ahora el acceso a las nuevas técnicas relacionadas con la reproducción. Este hecho –prescindiendo ahora de todo juicio moral– está afectando a la forma de la familia, al comportamiento sexual dentro de ella, al número de hijos y al modo de tenerlos, etc. La sexualidad, sencillamente, se ha desligado de la reproducción. Y los ejemplos podrían multiplicarse. En suma, aparece en el horizonte la necesidad de afrontar esta nueva situación, llena de posibilidades y de riesgos. Es decir, aparece lo que ha sido denominado como *reflexividad social*.

La necesidad objetiva de la «reflexividad social», impuesta por las circunstancias estructurales que vivimos, no por el carácter más inteligente o razonador de nuestros contemporáneos, consiste en afrontar conscientemente –o más conscientemente que antes– las diversas decisiones que los seres humanos tienen que tomar por el hecho de vivir en esta sociedad. Hace ya años que J.P. Sartre apuntó a esta nueva situación del hombre en la sociedad moderna al decir que estábamos «condenados a la libertad». Es decir, que tenemos que elegir entre el cúmulo de opciones, porque, en la mayoría de los casos, la elección ya no viene determinada por la tradición. Aunque quisieramos, ya no podemos aceptar sin más nuestros mundos de sentido y referencia: sería tanto como cerrar los ojos a la evidencia, que es precisamente lo que hacen los movimientos fundamentalistas o tradicionalistas, con su defensa a ultranza del orden tradicional cuestionado. Estamos ahora mismo en un mundo en el que todo debe ser sometido a reflexión, incluida la propia identidad, que, de ser una identidad más o menos dada por supuesto, heredada, sostenida por la aceptación generalizada de la tradición y los referentes de sentido, pasa a ser una identidad reflexiva que hay que reganar conscientemente.

1.2. *Homogenización funcional y fragmentación del sentido*

Esta situación, en la que debemos construir socialmente nuestra identidad personal y grupal, no quedaría suficientemente descrita si no indicáramos otra serie de hechos que podemos agrupar bajo el epígrafe de «homogenización funcional». Con ello designamos todo un complejo proceso que tiene que ver con determinados acontecimientos de la modernidad occidental, como la revolución industrial o el creciente prestigio e influjo social y cultural de la ciencia y la técnica. Al final, se ha producido un tipo de sociedad y de cultura fuertemente impregnadas de la mentalidad científico-técnica y de los valores de la utilidad, la eficacia, el pragmatismo, etc. Con autores como J. Habermas, denominamos «racionalidad funcional» a este sesgo racional o modo de ver la realidad desde el punto de vista de las ciencias (naturales), que acentúa la dimensión cuantitativa, mensurable, de las cosas; que atiende predominantemente a los medios que hay que emplear para alcanzar unos objetivos que no se cuestionan; que supone un sujeto que mira la realidad movido por el interés del manejo, el control y el dominio de las cosas. Lo que predomina es un tipo de acción en que lo instrumental y lo estratégico se llevan la palma, en detrimento de los aspectos interpersonales o de reflexión acerca de los valores u objetivos a perseguir en la vida.

Cuando, como ha ocurrido en nuestra sociedad, este modo de conocer o mirar la realidad ha prevalecido durante dos siglos, ha dado lugar a teorías científicas, organizaciones, instituciones, sistemas de enseñanza y educación que han expandido este modo de conocer como el mejor y casi el único digno de ser llamado «racional». El resultado final es una sociedad homogeneizada desde el punto de vista del conocer y de la consideración de lo que es racional; unos individuos impregnados de este modo de mirar y

entender la realidad; una racionalidad escorada unilateralmente hacia lo funcional. Una unilateralización, en suma, que, ya desde la primera generación de la Escuela de Frankfurt, ha sido denunciada por muchos pensadores y que tiene como consecuencia la represión de otros modos de conocer u otras dimensiones de la racionalidad humana.

Desde el punto de vista religioso, esta unilateralización de la racionalidad u «homogenización funcional» tiene consecuencias graves: atiende con esmero a los datos de la realidad mensurable, pero es incapaz de ver las dimensiones más profundas de la realidad; utiliza el lenguaje simbólicamente, pero de un modo restringido y limitado, porque rechaza o ignora la dimensión fuertemente simbólica del mundo de lo sagrado; es cuidadosa hasta la sofisticación con lo instrumental, pero desconoce y reseca el suelo sobre el que crecen valores como la solidaridad, la gratuidad, la atención al otro...

No es de extrañar que la homogenización funcional de la sociedad y de la cultura suponga, de hecho, la represión de las dimensiones humanas dadoras de sentido. M. Weber, L. Wittgenstein y otros muchos ya vieron que la racionalidad lógico-empírica, científica, no daba respuesta a las cuestiones del sentido de la vida, del mundo, etc. Hoy vemos claro, con analistas como A. Touraine o E. Morin, que esta prevalencia de la racionalidad funcional termina siendo una tiranía de un tipo de mentalidad y de actitud que supone, de hecho, la represión de una serie de dimensiones humanas, entre ellas la religiosa.

Entre otras cosas, ha contribuido decisivamente a la liquidación de las visiones globales del mundo y a la aparición de visiones de la realidad cada vez más fragmentadas. Concretamente, ha acabado con el predominio de la visión global del mundo de raigambre cristiana y ha facilitado la desecación de las fuentes del sentido, de la tradición, de los valores, etc. De esta manera, nos encontramos en una situación de fragmentación cosmovisional, de plu-

ralidad de referentes de sentido y de predominio de una visión funcional y mercantilista, en la que el individuo queda referido a una multiplicidad de «roles», grupos, tareas y experiencias, que no traspasan el umbral de lo utilitario y lo pragmático. En estas circunstancias, el sentido global o general naufraga, y la persona carece de coordenadas que le permitan obtener referencias y ubicarse en el mundo. La desorientación y el sinsentido comienzan a campar por sus respectos, y la identidad se vuelve enormemente problemática. Nos hallamos ante lo que A. Touraine³ considera el problema principal de nuestra sociedad y de nuestra cultura: la incapacidad de suturar el funcionamiento eficaz de los sistemas instrumentales, tecnocrático y mercantil, con el sentido personal y colectivo. La funcionalidad y la identidad terminan no casando entre sí. La disyunción (D. Bell) rasga de arriba abajo la sociedad y la cultura de nuestro tiempo. La contraposición entre ambas dimensiones de la sociedad y del ser humano comienza a tener manifestaciones mortales en reacciones fundamentalistas en busca compulsiva de sentido e identidad. No sólo abundan el sinsentido y las depresiones personales, sino que hacen su aparición en Europa los nacionalismos mortíferos, amenazando con invalidar los logros que la racionalidad política (democracia) y la tolerancia de siglos lograron acuñar tan costosamente.

2. La identidad religioso-cristiana en España hoy

Si, circunscribiéndonos al ámbito de nuestro contexto socio-cultural, pasamos a la cuestión concreta de la identidad religiosa hoy en España, nos encontramos con una serie de datos llamativos que dan mucho que pensar.

3. Cf. A. TOURAIN, *¿Qué es la democracia?* (Temas de Hoy, Madrid 1994, pp. 276s), una especie de diagnóstico y leit-motiv que acompaña todo el libro. Ya había sido diagnosticado por el propio Touraine en *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1992.

2.1. Una identidad privatizada y poco relevante socialmente

El primer estudio cualitativo que se ha realizado a este respecto, el de A. Tornos y R. Aparicio⁴, nos indica que «en la sociedad española de hoy no se considera que haya unas 'marcas' determinadas por las que se reconozca fácilmente a los creyentes en la vida cotidiana. Ni éstos se interesan por llevarlas, ni a sus interlocutores les interesa que las lleven»⁵.

Esta afirmación requiere ser explicada: no quiere decir que la religión sea irrelevante para la identidad del creyente y para una relación con cierta continuidad y profundidad entre las personas, donde se manifiestan los rasgos más propios de la identidad de cada cual; al contrario, es entonces cuando adquiere su relevancia y aparece como un dato importante para todos, creyentes e incrédulos. Lo que se dice es que la definición desde la religión no es algo que interese a primera vista o en un primer momento. Y en esto los comportamientos de los creyentes y de los no creyentes no difieren.

Si reparamos un poco más en lo que este dato significa, obtendremos una confirmación acerca de lo que Th. Luckmann ha llamado «privatización de la religión». Es decir, la religión ha pasado a ser una cuestión perteneciente al ámbito estrictamente personal, fuera del cual se oscurece o pasa a un discreto segundo plano, como una opción o gusto personal. Cuando se traspasa la barrera de lo oficial o de los comportamientos públicos, cotidianos o no, y se entra en la esfera de lo personal, entonces aparece la religión. El carácter de opción personal, de libre elección y de restricción de la religión al terreno de lo personal e interior, sin repercusiones manifiestas en el ámbito público cotidiano, es un dato general del cristianismo de los españoles⁶.

4. Cf. A. TORNOS Y R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995, pp. 17 s.

5. *Ibid.*, p. 114.

6. *Ibid.*, pp. 94-95.

Ello significa que la religión cristiana tiende a invisibilizarse, en el sentido de hacerse menos palpable, en la sociedad y la cultura españolas. Es una consecuencia de la llamada «tesis de la secularización», que, aunque no pueda generalizarse sin matices, sí parece cumplirse en España y en la Europa actual. Dicho de otro modo, en el funcionamiento de lo público, desde la economía y la política hasta la moral civil, existe una tendencia a contar cada vez menos con la legitimación o justificación de la religión cristiana, cuyo beneplácito ya no parece necesario recabar. Trasladado este dato al campo de la identidad de grupos y movimientos, se constata que la religión ya no desempeña un «rol» definitorio de los caracteres de lo social y cultural. Si una institución o un grupo pretende que lo religioso sea un factor determinante en relación a sus objetivos o a sus medios, deberá explicitarlo de manera expresa.

Lo cual contrasta, sin embargo, con el hecho de que el factor religioso sigue siendo muy importante y definitivo del posicionamiento político en nuestro país, aunque es cierto que su influjo es menor en lo que atañe a la concepción de los valores y de ciertos comportamientos. Lo cual revela que la religión cristiana sigue desempeñando un importante papel en el terreno ideológico (posicionamiento a la izquierda o a la derecha) y arrastra un impulso valórico y ético nada despreciable, aunque no tan importante como antaño. Los autores citados anteriormente constatan que la identidad religiosa se «negocia» (procura hacerse valer) poco en la vida cotidiana y en el ámbito público⁷. Lo cual quiere decir que la identidad creyente, cristiana, se concibe como forma de pensar, no como forma de actuar.

7. Esta idea de la «negociación» tiene tras de sí toda una serie de presupuestos psicosociales de gran tradición en la sociología: por ejemplo, el hecho, señalado por Cooley, de que construimos nuestra identidad al vernos reflejados en el espejo de la interacción social; o bien las ideas de Margaret Mead acerca de cómo nos vemos desempeñando determinados «roles» en la interacción con los demás, es decir, cómo pensamos que somos vistos y juzgados, valorados, por ellos.

La discusión, la «negociación» de la identidad creyente, surge en el campo ideológico, cuando alguien se ve llevado a tratar sobre sus ideas o las ideas del otro⁸. De ahí que sea en el campo de la política, de los debates televisivos, de las controversias públicas sobre valores o ética, donde se defienden, incluso con acaloramiento, los posicionamientos religiosos. Fuera de estos ámbitos, tiende a desaparecer.

2.2. *Las creencias identificadoras*

Si es más en el campo de las creencias que en el de los comportamientos donde hay que buscar lo diferenciador y característico del creyente cristiano frente al no creyente, ¿cuáles son esas creencias diferenciadoras?

Para responder a esta pregunta se suelen indagar los «escenarios» o situaciones de vida en que aparecen normalmente las cuestiones religiosas. Y nos encontramos con tres «escenarios» principales⁹:

a) Situaciones de ajuste existencial

Son aquellas en que una grave enfermedad, un logro importante, una gran alegría, un acontecimiento decisivo, etc. sitúa a la persona ante lo que, con K. Jaspers, llamaríamos «experiencias límite» (*Grenzerfahrung*). En estas situaciones, el creyente cristiano se vuelve hacia Dios con súplicas, con ofrecimiento, con acción de gracias, etc., porque supone –frente al no creyente– que «hay algo más», algo transcendente, en este caso el Dios cristiano, al que

8. Cf. A. TORNOS y R. APARICIO, *op. cit.*, p. 96.

9. Para lo que sigue, seguimos utilizando el estudio citado de A. Tornos y R. Aparicio, así como el artículo de A. TORNOS, «Cómo se percibe y se produce la increencia en la sociedad española», en COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA, *III Jornadas sobre la Fe y la Increencia. Nuestra fe y sus motivaciones ante los desafíos de hoy*, Madrid 1994, pp. 15-29.

se puede confiar la situación en cuestión. En cuanto a sí mismo, el sujeto se considera capaz de comunicarse con ese «algo» y cree poder fiarse de esas experiencias.

b) Situaciones de autolegitimación moral

Son aquellas en que la persona se pregunta por sus motivaciones, exigencias y justificaciones, tiene presente el premio o castigo a que puede hacerse acreedor por su conducta, y se deja interpelar por las injusticias, las desigualdades o cualquier otra clase de mal en el mundo. Si, en este campo de la legitimación moral, se recurre de alguna manera al Dios de Jesucristo como garante de la moral, de los valores y demandas morales, nos hallamos ante un creyente cristiano. Y se constata que, con diversa intensidad y acentos, así lo hacen los creyentes.

c) Situaciones de demanda de interdependencia

Son aquellas, finalmente, en que el individuo siente la necesidad de ligarse a otros que también se profesen creyentes cristianos, a fin de sentirse seguro, protegido, en una especie de casa u hogar. Normalmente, se participa y se comparten con esos otros creyentes, no sólo las convicciones, sino también las costumbres, los ritos, las celebraciones, etc. Cuando estas tradiciones y ritos compartidos se efectúan bajo la referencia a la comunidad o iglesia cristiana, estamos ante el creyente cristiano.

Se advierte, incluso, que hay numerosos creyentes en los que de algún modo se dan todos estos caracteres o situaciones, aunque siempre predomina alguno de ellos; de ahí que las situaciones vitales resulten decisivas y definitivas desde el punto de vista de la identidad. Es decir, hay creyentes que son típicamente «creyentes de ajuste existencial», otros que son «creyentes de autolegitimación moral» y otros, finalmente, que son «creyentes de interdependencia».

La distribución social y geográfica de esta triple tipología en España ha sido analizada en el estudio al que hacemos referencia¹⁰. Desde el punto de vista sociológico, es interesante notar que:

- * los *sectores más populares* conciben su cristianismo, sobre todo, como fe de ajuste existencial.
- * los *jóvenes* poseen una fe o identidad religiosa de tipo ajuste existencial y de interdependencia;
- * las *mujeres* coinciden bastante con los jóvenes; sólo las emancipadas rechazan abiertamente el cristianismo de identidad de interdependencia;
- * los *trabajadores* responden al tipo de ajuste existencial y autolegitimación moral;
- * los de *clase media*, al de autolegitimación moral, con acento individualista;
- * los *políticos y sindicalistas* cristianos coinciden con la clase media, pero con una moral no individualista;
- * entre los *universitarios* predomina la interdependencia (a menudo críticamente);
- * y en el *mundo rural*, la interdependencia afirmativa.

Desde el punto de vista geográfico, parece que:

- * en Levante predomina la fe o identidad de ajuste existencial;
- * en Castilla, la de interdependencia.
- * en el País Vasco, la de autolegitimación moral, criticando fuertemente la de interdependencia;
- * en Andalucía aparecen casi por igual los tres tipos;
- * en Cataluña ocurre lo mismo que en Andalucía, aunque en las clases medias se manifiesta una identidad de fe referida fuertemente a la interioridad y lo espiritual.

10. Cf. A. TORNOS, *ibid.*, pp. 17-18.

2.3. *Lo inaceptable de la identidad cristiana*

Aunque hemos dicho, siguiendo a los autores citados, que la identidad cristiana española se negocia escasamente en lo público y cotidiano, no dejan de darse circunstancias, sin embargo, en las que dicha identidad es puesta en tela de juicio. Es interesante reparar en estas circunstancias, por cuanto que nos dan a conocer algo de lo que, a juicio de la sensibilidad social y cultural española actual, es inaceptable. Dicho de otro modo, existe una sensibilidad social que rechaza una identidad religiosa que presente unos determinados rasgos.

Concretamente, se rechaza de modo generalizado un tipo de religión anticuada, acrítica, reñida con la inteligencia, rígida, intolerante y excesivamente dependiente de las estructuras eclesiásticas. La sociedad española no acepta hoy fácilmente semejantes parámetros, ni siquiera en lo religioso.

Leído en positivo, el mensaje que la sociedad española envía al creyente es el siguiente: la identidad religiosa que tiene atractivo socio cultural, hoy, es la que se presenta como actualizada, crítica, ilustrada, tolerante, no dogmática y suficientemente personal y libre frente a la institución eclesial. De lo cual, indudablemente, no hay por qué sacar conclusiones pastorales rígidas; pero tampoco hay por qué desecharlo en principio. En todo caso, merece atención y reflexión crítica.

3. Contexto socio-estructural y sensibilidades religiosas ante el problema de la identidad

Después de este breve recorrido por el modo en que se percibe y se construye la identidad cristiana española, creemos interesante plantear los acentos socio-culturales que, en nuestra opinión, manifiestan las diversas identidades religiosas, especialmente aquellas de las que no hemos habla-

do suficientemente en el marco anterior. Se trata de ver desde la religión qué aspectos, de los que hemos llamado «estructurales», acentúa cada uno de los grandes tipos o tendencias religiosas que parecen recorrer hoy nuestra modernidad occidental europea y española¹¹. Tomamos la religión como periscopio para observar la cultura y la sociedad.

3.1. *El neointegrismo, o la interpretación tradicional de la tradición*

Asistimos en nuestros días a un auge de las llamadas tendencias «neointegristas» o «neotradicionalistas», que, como ya hemos visto, se reflejan –en las investigaciones de campo cualitativas– en las denominadas identidades religiosas cristianas de interdependencia, con presencia afirmativa en los medios rurales y aun universitarios.

Desde un punto de vista socio-cultural, representan la reacción de oposición a la des-tradicionalización o, mejor, al cuestionamiento de la tradición que tiene lugar en nuestra cultura, que, como veíamos, constituye un fenómeno nuevo y característico de la modernidad, mucho más crítica y reflexiva a la hora de asumir las tradiciones.

Frente a esta tendencia, surge una reacción fundamentalista, neotradicionalista, de afirmación de la tradición mediante estrategias de defensa de la pureza y la seguridad doctrinal, de la interpretación tradicional, del magisterio eclesial competente, de la autoridad carismática, etc. En torno a este intento de retorno a las raíces y a la pureza, la integridad, la firmeza y la ortodoxia de la doctrina, se estructura la exigencia de un fuerte sentido de la identidad amenazada o perdida. Para ello se recurre a la autoridad

11. Remitimos, para una justificación de los mismos, a J.M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994.

competente y oficial y, en caso de duda, al magisterio de autores o concilios reconocidos, aunque en muchos casos supongan un arcaísmo o una interpretación más: la de los defensores de un modo particular de entender la tradición.

Desde una perspectiva psicosocial, se advierte el énfasis en la seguridad, la estabilidad, el orden y la objetividad, frente a la crítica, la reflexión y la libertad de juicio, que dan lugar a lo que se considera un peligroso deslizamiento hacia el relativismo y el subjetivismo interpretativo.

Vista la religión como un subsistema social complejo adaptativo, es decir, con capacidad de cambiar y de adoptar posturas en función del entorno social y cultural, es comprensible este tipo de reacciones tradicionalistas, que indudablemente son reactivas y defensivas, pero que en modo alguno son inmunes a los cambios socio-culturales. Los estudios realizados sobre el evangelismo fundamentalista americano, por ejemplo, corroboran esta afirmación: los hijos de los actuales fundamentalistas seguirán siéndolo; pero su actitud frente a temas como el de la homosexualidad o las relaciones prematrimoniales ha cambiado. Son mucho más tolerantes que sus padres¹².

Es importante observar que, en este fundamentalismo propio de la modernidad tardía, lo sagrado aparece como una exigencia de protección y de restauración de un vínculo social y comunitario, amenazado por el moderno individualismo anárquico, sincretista y relativizador. La identidad colectiva se refugia en enclaves que necesitan definir claramente sus confines y que, desde esta necesidad de protección, plantean exigencias de pureza, separación y exclusivismo¹³.

12. Cf. L.P. RIBUFFO, «Religion, Politics and the Latest Christian Right»: *Dissent* (Spring 1995) 174-176; Id., *The Old Christian Right: The Protestant far Right from the Great Depression to the Cold War*, Temple, New York 1983.

13. Cf. G. FILORAMO, «Fundamentalismo e modernità»: *Filosofia e Teología* (1995).

A juicio de analistas sociales de la modernidad tardía como U. Beck, parece que debemos tener claro que este tipo de reacción tradicionalista debe figurar dentro de la agenda normal de la modernidad. Dicho de otro modo, de ahora en adelante debemos considerar como normal, en la sociedad y la cultura actuales, la existencia de este tipo de reacciones y sus agrupaciones o colectivos. La situación estructural de la modernidad propicia este tipo de reacciones. Es uno de los modos de vérselas con la modernidad y sus tensiones.

3.2. Nueva sensibilidad religiosa

Nos referimos con esta denominación genérica a la religiosidad tipo «Nueva Era», o corriente neoesotérica y neomística actual. Su relevancia cuantitativa es difícil de precisar, pero su presencia es notoria y real, máxime teniendo en cuenta que obtiene el beneplácito y la publicidad de ciertas instancias «mass-mediáticas».

El centro desde el que se plantea la identidad creyente es el propio individuo. Es una fe individualista, con referencia a un pequeño grupo y a un líder, donde las relaciones afectivas y comunicativas se estrechan; en otros casos, la referencia es más genérica y amplia, gracias a la vinculación a unas prácticas, cursos o terapias.

La identidad pasa, pues, por la persona. Se trata, por tanto, de una ideología o modo de ver la realidad con una fuerte referencia a la interioridad, especialmente «la conciencia», entendida ésta no tanto como instancia moral cuanto como facultad de experiencia espiritual. Estamos ante una identidad donde se acentúa el lado experiencial de la fe, incluso con tintes emocionales. Desde esta creencia emocional, compartida o interpretada del mismo modo, surge la seguridad y se crea interdependencia y sentido de pertenencia. Esta identidad individualista y emocional es,

además, pragmática: no le importan tanto la tradición, el rigor o la pureza de una doctrina cuanto el experimentar la liberación de bloqueos e incomunicaciones; o, dicho más positivamente, le interesa la sanación, la armonización interior, la fusión con la conciencia cósmica, etc.

No es extraño encontrar, entre los adictos a este tipo de religiosidad, fenómenos de rechazo de la identidad religiosa «clásica», forjada más formalmente a base de estructuras organizativas. Y es que se acentúa, como un derecho propio, la capacidad de disponer libremente de la propia persona y de la vida afectiva e interpersonal. Sin embargo, coincide con la religiosidad tradicional en la necesidad de una identidad integrada y duradera, supuestamente amenazada en la sociedad moderna, con su sobrecarga de información, desorientación normativa, carencia de referentes socio-culturales claros, etc. Hay mucho de búsqueda compensatoria ante lo que no ofrece esta sociedad.

3.3. *La religiosidad liminar o reencantada*

Aquí la identidad es fluida y difusa, hecha de vinculaciones momentáneas centradas en el individuo y en sus experiencias de grupo más gratificantes. El sentido se obtiene a base de momentos de hiperemocionalidad, participación en rituales de masas, identificación compartida con signos, lugares o personajes de referencia... Es una identidad por interdependencia con un grupo-masa, con un colectivo genérico que me afirma en mis vivencias y gustos, en mi estilo de vida y en mi manera de entenderla. Una especie de destino genérico compartido, con sus satisfacciones y sus frustraciones.

En este tipo de sensibilidad, no exenta de coloraciones sacrales, se busca una identidad colectiva como respuesta al empobrecimiento de las relaciones e interacciones en las sociedades modernas. La efervescencia de la

masa, la agrupación multitudinaria de jóvenes en determinados lugares de la geografía urbana, constituye una respuesta social, compensatoria, al anonimato de los individuos, a la fragmentación en «roles» de la vida, a la falta de visiones o relatos compartidos, a la diseminación de los referentes de sentido.

4. **Giro en la construcción social de la identidad religiosa**

Hemos visto el contexto socio-estructural en que se inserta hoy la formación social de las identidades personales y colectivas. Hemos recogido también, atendiendo a los datos fundamentales que poseemos, cómo aparece la identidad del creyente cristiano en la sociedad española actual, así como algunos de los elementos más significativos de otras identidades religiosas menos estudiadas, pero ya presentes entre nosotros. Nos parece que con estos datos podemos proseguir y hacer avanzar un poco más la reflexión sobre la identidad desde el punto de vista de la religión. En concreto, quisiéramos atisbar de alguna manera el cambio que parece estar produciéndose y que, en un contexto socio-cultural de crisis, no es extraño que se produzca. Lo verdaderamente interesante sería percibir el movimiento y el sentido del mismo. Nos atrevemos, por tanto, a levantar la vista y mirar más allá de lo que nos circunda.

4.1. *La identidad religiosa se centra en el individuo*

En nuestra opinión, uno de los aspectos más claros del cambio que está produciéndose en la identidad religiosa consiste en que deja de ponerse el acento en lo institucional (exterior al individuo) para ponerlo en el ámbito de las decisiones personales del propio individuo.

Este énfasis en lo individual es evidente en las nuevas tendencias religiosas, menos institucionalizadas y bastante más difusas, pero se manifiesta también en la religiosidad cristiana, cada vez más personal. Lo cual constituye una buena noticia para todo aquel que aspire a una religiosidad asumida consciente y libremente por las personas. Lo cual conlleva un rechazo de los modos impositivos y autoritarios por parte de la institución e incluso un cierto distanciamiento o una menor valoración de los aspectos institucionales, jerárquicos, con el consiguiente riesgo de un excesivo escoramiento hacia el individualismo en la interpretación de la doctrina y en el modo de entenderse creyente dentro de una tradición.

Como ya señalamos, la reacción tradicionalista afianza justamente su identidad en posicionamientos contrarios a éstos; pero tampoco podrá evitar la contaminación que provoca la misma lucha. Es previsible, por tanto, un aumento generalizado del factor individual en la determinación de la identidad religiosa del futuro.

4.2. *Identidad reflexiva*

La identidad religiosa en la sociedad actual es una identidad predominantemente reflexiva. Con este calificativo queremos apuntar a una característica general del hombre de nuestro tiempo, y específicamente del creyente. En comparación con otros momentos históricos, el creyente actual está necesitado de reflexión: no puede entregarse a la tradición, porque ésta es cuestionada; por otra parte, tampoco hay un sólo camino u opción, ya que vivimos en una sociedad pluralista. Está condenado, por tanto, a reflexionar, a elegir, a optar.

El creyente de la sociedad actual no sólo tiene que ser reflexivo, sino que las decisiones que tome, reflexionadas dentro de una determinada fe y tradición, están sometidas,

lo quiera o no, a la confrontación permanente con otras opciones o tradiciones religiosas e incluso, dentro de la misma tradición, con diversas interpretaciones. Tiene, por tanto, que vivir en una permanente reflexión o interpretación de su fe. Antaño, la identidad religiosa, que venía prácticamente impuesta desde el nacimiento, rara vez se cuestionaba y tenía, por tanto, la virtud de la estabilidad; hoy, en cambio, dicha estabilidad no es algo que se dé por supuesto, porque el individuo tiene constantemente ante sí otras posibilidades y debe hacer frente a problemas y cambios culturales inesperados. Esta situación, que en la sociedad norteamericana se salda a veces con la transición de una fe o denominación religiosa a otra –como si de un cambio de domicilio se tratara–, puede empezar a hacerse habitual en el mundo religioso europeo y español. De todos modos, lo que sí está claro es que la identidad reflexiva es más dinámica, abierta, flexible y expuesta a los avatares de un presente y, sobre todo, un futuro bastante menos previsibles y que el individuo apenas puede controlar.

4.3. *Una identidad que no apela a la institución ni a la autoridad*

La identidad que se advierte en nuestro momento socio-religioso es una identidad que recela de la institución y de la autoridad, en las que ha dejado de apoyarse como lo hacía antes. Ya hemos señalado que la identidad religiosa tradicional o sectaria sigue conservando aquellos rasgos; pero la tendencia parece apuntar hacia una identidad que rechaza toda dependencia institucional excesiva y todo autoritarismo jerárquico. Lo que se negocia es un tipo de identidad que descansa más sobre la libertad del individuo y su capacidad de elegir.

La fe ya no depende tanto de los apoyos (u obstáculos, en su caso) institucionales, jurídicos y doctrinales, cuanto de la propia vivencia, del convencimiento personal,

de la experiencia interior, del testimonio de otros, etc. En este sentido, está empezando a superarse lo que, a juicio de P. Divarkar¹⁴, constituye la principal diferencia entre la religiosidad oriental y la occidental. Ésta ha contado históricamente con el muro protector de un conjunto de doctrinas, leyes y ritos donde la autoridad, la institución y la ley desempeñaban un papel preponderante. En la cultura religiosa oriental, por el contrario, lo más importante y constitutivo de la identidad es la interioridad, la conciencia profunda nacida de una experiencia transformadora; la adhesión a una creencia tiene más que ver con el testimonio y la comunión de los espíritus en una fe más o menos estructurada; consiguientemente, la identidad es más abierta y flexible y menos dependiente de las estructuras doctrinales, legales o institucionales.

Una identidad religiosa que apele más a la experiencia y al testimonio que a la institución y a la autoridad será, lógicamente, una identidad menos marcada y uniforme; pero ello no impide que pueda tener tanta o más consistencia que una identidad fundamentalmente dependiente de lo jurídico e institucional. Debiéramos, pues, tener muy presente la experiencia oriental a la hora de pensar –precipitadamente– en los peligros de desmoronamiento o de desaparición.

4.4. *Identidad funcional y utilitaria*

La experiencia religiosa de nuevo cuño apunta hacia una salvación «pragmática» que tiene mucho que ver con el mundo de la psicoterapia, pues pretende ayudar a la persona a ser más ella misma aquí y ahora, «desbloqueándola» psicológicamente. De este modo, se produce, indudablemente, un giro de la gran transcendencia a las pequeñas

14. Cf. P. DIVARKAR, «El cristianismo en Asia: un nuevo reto», en *Forum Deusto. La religión en los albores del siglo XXI*, Univ. de Deusto, Bilbao 1994, pp. 65-77 (70).

transcendencias, de la salvación ultraterrena a las salvaciones o liberaciones históricas y personales. La identidad se torna menos unitaria y monolítica, más de «bricolage» y de «prêt-à-porter».

Pero este cambio no se ha producido ni puede producirse en el cristianismo del mismo modo que en los cultos de la «Nueva Era», aunque se dan fenómenos funcionalmente homologables. Concretamente, tras el Concilio Vaticano II, parece haberse descubierto la dimensión amorosa, cercana, paterno-materna, de Dios. Con ello, lo sagrado se acerca a la persona de forma amorosa y positiva, perdiendo el halo de lo tremendo y amenazador, y la experiencia se hace agraciante y potenciadora de la persona. Cada vez se percibe mejor que la liberación de Dios debe empezar a manifestarse aquí y ahora, en la historia de los hombres, a través de las realizaciones concretas de libertad, justicia y fraternidad.

Nos hallamos, por tanto, ante los síntomas de una identidad creyente que se vuelve más pragmáticamente hacia la liberación en nuestro mundo, en nuestro momento histórico y en nuestra situación personal. Una identidad religiosa más pragmática y funcional, más pluralista y flexible; una religiosidad más «terapéutica»¹⁵.

4.5. *El referente transcendente de la identidad se hace más impersonal o panteísta*

Evidentemente, en la nueva sensibilidad religiosa están disminuyéndose los rasgos personales de la divinidad, del Absoluto, de la Transcendencia o como se le quiera llamar, siendo reemplazados por una «conciencia cósmica» apersonal que atraviesa toda la realidad, haciendo de cada cosa una manifestación de lo divino. Este carácter sacramental, muy del gusto de la sensibilidad neomística actual,

15. Cf. B. WILSON, *La Iglesia de la cienciología* (manuscrito, 1995).

quizá represente una reacción contra un exceso de antropomorfización de Dios por parte del cristianismo.

Y no es difícil detectar ciertas contaminaciones de esta sensibilidad dentro del propio cristianismo. Ciertas formas de denominar a Dios («Energía», «Presencia»...), aunque tienen una gran tradición, ligada a la figura del Espíritu Santo, tienden también a velar el rostro de Dios, tan claramente descrito en el cristianismo con metáforas más personalistas.

Antes de efectuar fáciles descalificaciones de esta tendencia a la representación panteísta de lo divino, convendría reconocer lo que tiene de atractivo, en un momento cultural de visiones fragmentadas, la posibilidad de una visión global, holista, de la realidad, especialmente de lo divino en ella. Por otra parte, la inconcreción del rostro de Dios –que para la mayoría de los cristianos tiene algo de inaceptable, al hacer borroso el rostro paterno-materno del Dios de Jesucristo– tiene la ventaja de que le hace también más inmune a los reproches por las enormes contradicciones, la terrible barbarie y el inmenso sufrimiento que percibimos en nuestro mundo. Finalmente, se ofrece una resolución menos dramática de la culpa personal, aunque haya que acudir a numerosas reencarnaciones.

La identidad creyente panteísta significa, pues, una réplica a los excesos del personalismo cristiano y constituye una verdadera necesidad en una cultura en la que todos somos conscientes de la magnitud del riesgo, del dolor y del sinsentido.

7 Religión y valores

A estas alturas de la discusión, ya estamos convencidos de dos cosas: a) no existe educación neutra; b) necesitamos, por tanto, ser conscientes de qué valores queremos transmitir a los niños y a los jóvenes. También forma parte del bagaje ya adquirido el hecho de que la religión –como cualquier visión dadora de sentido– se mueve en el horizonte de los valores y, consiguientemente, tiene una innegable importancia a la hora de educar y de transmitir dichos valores (de hecho, los «paquetes de valores» se suelen motivar, impulsar y legitimar desde visiones religiosas). Un filósofo tan importante y tan poco sospechoso de veleidades religiosas como J. Habermas decía recientemente que, en la práctica, casi todos los grandes valores («conceptos») que atraviesan la cultura occidental tienen sus raíces en la tradición judeocristiana¹. La religión ha sido el gran vehículo de la educación y de la transmisión de los principios y valores. Hoy, en una sociedad secularizada, estas funciones las realizan también otras muchas instancias; pero la aportación de la religión sigue siendo importante.

¿Qué valores lleva adscrita la religión? La cuestión es muy compleja, dado que habría que matizar de qué clase de religión se trata. Aquí sólo podremos proceder de modo

1. Cf. «Israel y Atenas, o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural»: *Isegoría* 10 (1994) 107-117 (110).

tipológico y sugerir al lector una manera de mirar y reflexionar acerca de esta cuestión.

1. Valores que aporta la religión en general

Desde el principio, habría que decir que la aportación de lo que llamamos «religión» en general está para nosotros, indudablemente, muy anclada en la tradición cristiana; pero sospechamos que toda religión participa de una serie de valores cuya existencia sostiene e impulsa con su presencia. Vamos a tratar de señalar los más notorios, indicando con ello el papel que compete a la religión en la creación y difusión de visiones, comportamientos y valores. El educador ha de ser consciente de que, cuando enseña religión, educa en un modo de ver la realidad y la vida, en un modo de vivir y comportarse.

1.1. La religión sitúa en una tradición

La religión nos proporciona el sentido de la vinculación con otras generaciones anteriores y posteriores. Estamos metidos dentro de una corriente, y en ella nos sentimos deudores de otros y proseguidores de su visión de la realidad, de su modo de concebir la vida humana, social, etc. La religión es re-ligación, no sólo con una Transcendencia, sino también con una comunidad de seres humanos que tienen una historia y un legado.

No es difícil advertir que aquí late ya un «paquete de valores» vinculados a la tradición: la conciencia de ser agraciado o receptor de una herencia, en continuidad con otros; el sentimiento de no estar sólo, sino vinculado, integrado en un colectivo (pueblo, iglesia, comunidad...) con un sentido e incluso con un determinado estilo de vida; el vínculo comunitario y de pertenencia a un colectivo; el sentido del bien común, de la integración, de la capacidad de sacrificio por el colectivo, del respeto a la tradición...

1.2. La religión como oferta de salvación

Las grandes religiones son religiones de salvación. Lo cual significa que la religión transmite, educa, agudiza el sentido humano de la finitud y la limitación. Nos sentimos débiles para alcanzar lo que todos anhelamos, que al final no es sino la realización, la felicidad. Pero somos conscientes de que nosotros mismos somos el gran obstáculo para ello, debido a nuestro comportamiento torcido, pecaminoso. Necesitamos, pues, ser salvados.

La religión se mueve, por tanto, en ese espacio de la libertad humana que llamamos «la historia», y supone una visión del mundo como un conjunto de acontecimientos que tienen que ver con mi voluntad libre y mi destino. Me juego mi realización, mi felicidad y mi salvación en mi manera de actuar y de relacionarme en esta vida. Todo lo cual da lugar a un fuerte sentido de responsabilidad ante la vida y el mundo, de sentido del deber, de aprovechamiento del tiempo, de disciplina, de racionalización de la vida, etc.

1.3. La religión como dadora de sentido

Lo estamos viendo ya: la religión sitúa al ser humano en un mundo con un determinado orden (con un principio y un fin), en un proceso que le vincula a los otros y al totalmente Otro. Y, al hacerlo, la religión nos saca del informe caos en que, de lo contrario, estaríamos sumidos: una especie de desorden y oscuridad primordial («anomía», según Durkheim). Al poner sentido, el mundo se ordena, se convierte en «cosmos», en una casa apta para ser habitada, en la que hay señales para situar las cosas, y pasillos o carreteras por los que deambular.

Ahora la vida se ilumina, tiene una razón de ser. Dicho de otra manera: sé por qué debo trabajar, esforzarme, sacrificarme, sufrir y morir. Todos los hombres necesitamos este sentido radical y profundo, más o menos expli-

citado o consciente, para poder vivir. Y, vinculados a las respuestas que sepamos darle a ese sentido, hay una serie de valores que tienen que ver, como decíamos, con la fortaleza, el ánimo, la diligencia en el trabajo, el esfuerzo, etc.

1.4. Religión y dignidad de la persona

Desde la perspectiva de la tradición bíblica, y más concretamente la cristiana, la religión educa en la consideración del otro, de todo ser humano, como valioso y digno en sí mismo, por el hecho de ser «imagen de Dios», hijo de Dios, salvado por Jesucristo, etc. En el otro descubro a un ser igual a mí y al que no puedo manipular ni convertir en instrumento para mi uso. Enormes impulsos utópicos que llegan hasta nuestros días han atravesado la historia occidental basados en esta idea de la radical igualdad de todos los seres humanos.

Es decir, la tradición judeocristiana, como se acepta en general, es la gran transmisora del valor del absoluto de la persona humana. Y esta «superstición humanitaria», como algunos la denominan, ha sido asumida por toda la conciencia laica de nuestro tiempo. Pero no estaría de más reconocer las raíces religiosas de donde procede.

1.5. Libertad, responsabilidad y solidaridad

Estos tres conceptos son considerados como constitutivos de la persona por parte de la religión, especialmente la religión bíblica, que insiste en la responsabilidad del hombre para con Dios y para con los otros. El concebirme como un yo con capacidad de respuesta presupone que no me siento totalmente determinado, sino libre y capaz de orientar mi vida y, por lo tanto, moralmente responsable de ella.

La responsabilidad me hace consciente de mi relación con otros en diferente situación de fortuna o de infortunio,

de la cual no soy responsable antes de tomar una decisión; pero la mutua implicación me hace co-responsable desde el momento en que opto por vivir en esta sociedad. La solidaridad, fruto de un mismo origen, filiación o historia de salvación, me vincula estrechamente a los otros. De ahí brota la compasión activa y la solidaridad en acto que está en la raíz del profetismo, de los movimientos mesiánicos (el éxodo como modelo de liberación: M. Walzer), de la sensibilidad por los «rincones oscuros de nuestro mundo y nuestra sociedad» (B. Brecht) y, en general, de la actitud transformadora de la realidad, que M. Weber denominaba «orientación hacia el mundo».

R.N. Bellah suele recordar que la religión educa para mirar la realidad desde la preocupación por las necesidades e intereses de todos, no por el dinero y el consumismo.

1.6. La religión nos sitúa ante la profundidad insondable de la realidad

Es decir, la religión nos sitúa ante el misterio y nos enseña a mirar con profundidad la realidad. Frente a la tendencia positivista, funcional y pragmático-utilitaria de nuestro mundo industrial, que resbala sobre la superficie de las cosas viendo sólo su lado mensurable, expresable en números y cantidades, la religión educa la mirada para ver el fondo inagotable, misterioso, de la realidad; nos hace ver las cosas como símbolos que nos remiten a algo no visible; nos educa en la captación contemplativa, respetuosa, de la riqueza inexhaustible de la realidad. La realidad es sacramental.

De rechazo, el hombre descubre el carácter misterioso de su profunda e inagotable interioridad. Se descubre a sí mismo como portador del misterio insondable. Lo cual, como sabe perfectamente la cultura actual, nos hace interesantes para nosotros mismos.

Hemos hecho un breve recorrido por aquellas funciones que generan un conjunto de visiones y valores en los creyentes. A la vista de lo expuesto, constatamos la función capital que la religión ha desempeñado en las sociedades como transmisora de valores y estilos de vida.

Ni que decir tiene que la pretendida exposición en positivo que hemos efectuado obtiene diversos grados de éxito, según los procesos de socialización y educación, las circunstancias de la vida y la voluntad del destinatario. Incluso cabe afirmar, como de todos es sabido, que la religión puede malfuncionar y servir de transmisora de valores corrompidos, tergiversados y desfigurados. Sin llegar a ese extremo, lo que sí estará en la mente del lector son los diversos acentos que reciben los valores en función del modo como se entienda una misma tradición religiosa. Como sabemos, las religiones son una especie de depósitos de tradiciones milenarias que tienen que ser –y son, de hecho– continuamente reinterpretadas y actualizadas. En este proceso incesante de revivificación se configuran tendencias, movimientos, escuelas, grupos y sectas, con acentos varios. Los valores adquieren tonalidades diversas y aun contradictorias.

De ahí que sea imprescindible analizar, no sólo los valores que se adscriben en general a la religión, sino los que, de hecho, vehicula ésta desde una vivencia concreta en un grupo, tendencia o momento histórico.

Tampoco estará de más recordar telegráficamente que la situación actual de nuestra cultura y sociedad (euroatlántica, española) es de «privatización de la religión». Es decir, la religión sigue siendo importante para el individuo en el ámbito familiar y personal, pero es cada vez menos relevante desde el punto de vista de lo público y aun de lo individual en el ámbito público.

2. Los acentos de la religión en la actualidad

También aquí tenemos que proceder haciendo uso de una tipología. Es decir, esquematizamos y ordenamos la realidad en algunas tendencias –las que creemos más notorias en nuestro momento²–, a fin de indicar, a modo de sugerencias, los grandes conglomerados de valores que impulsan preferentemente a cada una de las tendencias religiosas. Pretendemos indicar que los valores que transmite la religión vienen mediatizados por estas tendencias o sensibilidades religiosas, en las que además se encuadra la propia peculiaridad del educador y del educando.

2.1. *Las tendencias tradicionalistas*

En el ámbito católico que nos sirve de trasfondo, mejor que el calificativo de «fundamentalistas», es preferible y más correcto utilizar el de «tradicionalistas» o «neointegristas» para designar aquellas tendencias religiosas que representan y transmiten un modo de ver la realidad y de comportarse que se remite fuertemente a la tradición de la Iglesia. De hecho, cuando se observa con detenimiento, la tal tradición siempre se convierte en referencia a determinados usos y costumbres, no exentos de reinterpretaciones y adaptaciones.

Estas tendencias (ya que son varias, dentro de un mismo «aire de familia») tienden a fijar una serie de valores en torno a su énfasis en la tradición. Así, el orden, el respeto, la obediencia y aun la sumisión a la autoridad o jerarquía, el obsequioso declinar de la propia reflexión y crítica frente a lo mandado, autorizado o estatuido, son valores y actitudes que forman un síndrome de valores típico de estos grupos. Estas tendencias presentan una clara afinidad con las ideologías y valores de mantenimiento del

2. Cf. J.M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994.

denominado orden social, del *status quo*. Cuando este conjunto de valores se mira desde la educación, se tiende a forjar un modelo del «buen chico/a» o estudiante como alguien educado, respetuoso, obediente, trabajador, limpio, ordenado, austero... El estereotipo da personas piadosas y de orden.

Actualmente, la contaminación de la sensibilidad actual hace que los nuevos movimientos eclesiales tradicionalistas adopten fácilmente los valores prácticos y eficacistas y un cierto gusto por el uso «pastoral» de medios técnicos y mediáticos ultramodernos. En otros casos, se puede conjuntar con un fuerte acento en los valores simbólico-expresivos (canto, liturgia, danza...) y emocionales (sentimiento de conversión, salvación, piedad, fervor). En general, presentan unas actitudes de recelo y hasta de abierto rechazo de las denominadas actitudes y valores de la «modernidad ilustrada», especialmente el espíritu crítico y las visiones y explicaciones seculares, emancipadas, de la realidad.

2.2. *Las tendencias proféticas*

Ponen el acento en la solidaridad. La compasión activa se torna aquí indignación ante las injusticias y desigualdades y ante la falta de libertades de los individuos y las colectividades, vehemencia denunciadora de dichas situaciones e impulso de transformación de la realidad que hace sufrir al hombre bajo la opresión de las leyes, instituciones o sistemas esclavizantes. La liberación, el cambio, la transformación de la realidad, se hace compromiso, militancia o activismo en pro de un cambio de la situación. La proclividad a mediar y concretar la promesa de salvación cristiana en realizaciones intrahistóricas inclina a estas tendencias hacia ideologías y utopías de transformación social. Aquí el estereotipo presenta personas críticas y afines al cambio social.

La mirada al futuro, la insatisfacción con el presente, la sensibilidad ante la dignidad de la persona, el sentido de la igualdad, la justicia, la libertad y la fraternidad, son valores que se enroscan en el eje axiológico de las tendencias proféticas y se convierte, en los mejores casos, en abnegación, entrega, donación generosa y compromiso activo en pro de la causa de los menos favorecidos de nuestra sociedad y de nuestro mundo.

Actualmente, con la propensión de las jóvenes generaciones hacia los denominados valores postmaterialistas (centrados no tanto en el tener, la posesión, el éxito social y el dinero, cuanto en el ser, la realización de sí, la participación, la preocupación por la naturaleza, la igualdad de sexos y razas...) y el descrédito de las políticas de izquierdas, está tomando cuerpo una variante «humanitaria» del compromiso social. Esta «militancia humanitaria» se orienta hacia la práctica de solidaridades concretas que se manifiestan en diversas acciones de «voluntariado» –fundamentalmente a través de ONGS– con marginados, con el Tercer Mundo, etc. Una adecuación que rompe la inclinación clásica o convencional de este tipo de tendencias religiosas y las adapta a la nueva sensibilidad de la «política de la diferencia» (Ch. Taylor), de los Nuevos Movimientos Sociales, o que, simplemente, sustituye la retórica política abstracta por la solidaridad concreta. El peligro radica en que el localismo de la tendencia aprisione al individuo en asistencialismos carentes de perspectiva general o estructural.

2.3. *Las tendencias neo-místicas o neo-esotéricas*

Apuntamos a un tipo de religiosidad presente ya entre nosotros y que tiene eco –frecuentemente excesivo– en los *mass-media*. Se caracteriza por su eclecticismo y emocionalismo. La mezcla de afirmaciones cristianas con otras orientales o procedentes de las tradiciones ocultistas, de la ecología, la psicología transpersonal, etc., hace de esta reli-

giosidad una sensibilidad más que un movimiento, y sin duda, como todas las modas, contamina a creyentes cristianos.

Los valores que se expanden desde esta sensibilidad tienden a centrarse en lo que constituye su objetivo fundamental: el cambio de conciencia. Un cultivo de la pertenencia a un Todo que nos unifica y nos atraviesa e impulsa con su Energía. Lo importante es sentir, experimentar en el interior de uno mismo la presencia salvadora, curativa, sanante, armonizadora, de esa Presencia impersonal. Equilibrio, experiencia interior, armonía psico-física, tranquilidad, terapia, sanación, integración personal y con el todo, sentido (panteísta) del misterio que nos rodea, auto-expresión, autorrealización interior... Todo ello aderezado con diversidad de variantes y acentos dietéticos, vegetarianos, de cultivo del cuerpo, de potenciación de las relaciones y la comunicación personal, de tratamientos psicoterapéuticos, e incluso con el espiritismo, el ocultismo y la ufología. Y, por debajo de toda esta sensibilidad religiosa, un redescubrimiento del misterio –la magia– de la realidad, que fácilmente puede convertirse en propensión al milagrerismo o maravilloso de lo sorprendente. El estereotipo resultante es el de una persona «moderna», algo cultivada, sensible y proclive al misticismo maravilloso.

2.4. *La sacralización de lo secular*

Vivimos en una sociedad en la que advertimos cómo las actividades profanas, seculares, se ritualizan y sacralizan. No sólo las ideologías nacionalistas, sino también el culto al cuerpo, a la madre naturaleza y sus productos incontaminados, o los ritos del deporte, la música, o simplemente los encuentros masivos de los jóvenes los viernes por la noche en determinados lugares de las ciudades, semejan celebraciones litúrgicas. Asistimos a un reencantamiento de lo secular.

¿Qué valores se expanden desde esta religiosidad secular? La cuestión no deja de tener importancia, máxime cuando es acentuada por los sociólogos de los valores, que ven en el ámbito de los amigos y del asociacionismo informal uno de los medios más influyentes en la educación y transmisión de ideas, valores y comportamientos.

Se busca la sensación y vivencia de la religión con los demás, el sentirse con otros en la efervescencia de las reuniones masivas (musicales o deportivas) o de los «ton-tódromos» concurridos por muchos. La integración, la cercanía, el apoyo en estilos de vida, gustos, referencias, «divos» (= santos patronos), pretende exorcizar y compensar el anonimato y la incomunicación, la soledad espiritual de nuestra sociedad. Más allá de estos rituales, la ecología proporcionaría un sentido de comunión con el todo y una cierta vivencia panteísta de pertenecer y estar atravesado por la Vida. El culto al cuerpo sitúa la preocupación por la salud, el bienestar físico y psicológico, la sed de armonía interior y exterior, mente y cuerpo, en una especie de salvación inmanente, intramundana, pegada al aquí y ahora del individuo.

Religiosidades menores, hechas de vivencias fugaces con atisbos de pequeñas transcendencias. Toques de reencantamiento aptos para romper la monotonía de la vida plana y funcional, de la fragmentación y el sinsentido. Compensaciones a la pérdida de referentes fuertes de la religión institucional. Valores de integración, referencia, sentido, armonía, para el individuo situado fuera de los márgenes de la religión tradicional y sin capacidad ni decisión para explorar caminos nuevos.

8 Religión y tiempo

Un concepto tan importante y escurridizo como el del tiempo tampoco podía quedar fuera del influjo de la religión, la cual, como ya supo ver E. Durkheim, está en el origen de las principales categorías o conceptos del pensamiento. De hecho, como han mostrado muchos estudiosos, la manera como se entiende y se vive el tiempo en las diversas sociedades o culturas depende de la concepción religiosa predominante en cada una de ellas.

Dentro de la sociedad y la cultura occidentales, la religión que ha determinado su concepción del tiempo ha sido el judeocristianismo, que le ha otorgado una importancia de la que, a decir de los historiadores, carecía en la antigua cultura greco-romana¹. A partir del cristianismo, el tiempo aparece como objeto de la creación de Dios: Dios es el creador y el Señor del tiempo, y la Historia es el tiempo de la libertad, es decir, de la responsabilidad de la criatura para con el tiempo creado, que le ha sido dado junto con la vida. De aquí, como ya señaló M. Weber, nace en el creyente una conciencia de la importancia del tiempo y de la necesidad de racionalizar la vida desde el buen uso del mismo, que no puede ser perdido o malgastado, sino correctamente empleado, puesto que hemos de dar cuenta

1. Cf. E. BENZ, «Zeit, Endzeit, Ewigkeit», en (A. Portmann y R. Ritsema [eds.]) *Eranos Jahrbuch 1978. Zeit und Zeitlosigkeit*, Insel, Frankfurt M. 1981, pp. 1-41 (3s); G.V. LEEUW, «Primordial Time and final Time», en (J. Campbell [ed.]) *Man and Time from the Eranos Yearbook* (Princeton, New Jersey) 3 (1957) 324-353.

de su uso al Creador. Vivimos, dirá la conciencia cristiana, en una «Historia de Salvación»; es decir, el tiempo que nos ha sido dado es un tiempo para la salvación. El tiempo apunta a un final, feliz o desdichado, en que el individuo se verá agraciado con la vida sin tiempo en/con Dios o condenado a vivir sin Dios por toda la eternidad. Se forja así lo que J.-F. Lyotard² denomina el «imaginario moderno del tiempo»: la idea de una historia con un principio y un final.

Este breve repaso a las ideas centrales que estructuran el concepto del tiempo en la conciencia cristiana nos permite caer en la cuenta de la enorme tensión que introducen en la vida de la persona y de la sociedad. No en vano, el tiempo y su medición han adquirido una importancia decisiva en la cultura cristiana. En la sociedad medieval, y casi hasta nuestros días, el año estaba determinado por los tiempos litúrgicos, con sus festividades y conmemoraciones sagradas, y el día obedecía al ritmo marcado por las sucesivas «horas sagradas», el toque del Angelus, la llamada a misa o al rosario... El reloj parroquial instalado en la torre de la iglesia, con sus «enteras», sus «medias» y sus «cuartos», era el vigía e indicador del tiempo. Todos volvían sus ojos hacia él o escuchaban sus campanadas para saber el momento en que vivían. La Reforma supuso la introducción de una enorme responsabilidad en el uso del tiempo. Al elevar a vocación el trabajo de cada cual, el empleo del tiempo pasó a ser una cuestión ligada al querer de Dios. Nada tiene de extraño que la puntualidad, el ahorro del tiempo y el uso del mismo pasaran a formar parte de la ascética y la vida espiritual reformadas. Y tampoco es de extrañar que la industria relojera floreciera en

2. Cf. J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993, pp. 90-91. Se funda aquí la idea de historicidad que atraviesa la razón moderna y que está en el fondo de todos los «grandes relatos» de la modernidad, llámense ilustrados, románticos, marxistas o liberales. Este dispositivo temporal promete un término de reconciliación (escatología que presupone una protología o arqueología) y es recorrido por una tensión de avance o progreso.

regiones mayoritariamente protestantes (Suiza, Países Bajos, Alemania...), favorecida por los reformados pietistas³.

La tradición judeocristiana juega con dos conceptos de tiempo: el tiempo físico (el del calendario y los relojes, relativo a la medida, al movimiento, que conlleva la segmentación en partes iguales o idénticas: «tiempo identitario») y el tiempo cualitativo, el tiempo de la significación, indeterminado, recurrente, que alberga el sentido de las causas y las consecuencias no intencionales de la acción, es decir, el destino, dado o socialmente creado, el tiempo instituido como imaginario. Dos modos de vivir el tiempo que se solapan a menudo. El «tiempo imaginario» o cualitativo tiene la virtud de no restringirse al momento presente: se alarga hacia el pasado y anticipa el futuro. Es el tiempo de la memoria, de la prueba y la esperanza. Tiempo de «progreso» y de «incertidumbre», tiempo de «exilio» y de «diáspora» (judaísmo), tiempo de «viatores» hacia el Reino o de la espera del «rapto» del Cristo que viene a establecer su Reino (milenarismo dispensacionalista). Este tiempo cualitativo e imaginario necesita para expresarse el formato del tiempo identitario o del calendario. Introduce en éste algo más que el mero esquematismo del antes y el después medidos científicamente en referencia a algún fenómeno astronómico: les dota de sentido. El tiempo imaginario se remite al hombre como ser significativo. Sólo puede expresarse simbólicamente, a través del relato (fundacional), que remite de alguna manera al sentido y destino de nuestra existencia.

Asistimos en nuestros días a una creciente secularización del tiempo (cristiano). El calendario ya no está marcado únicamente por las grandes festividades cristianas, sino también por las festividades civiles y por el vaciamiento, en aras de lo comercial, de festividades y tiempos de la tradición religiosa cristiana, junto con la creación de

3. Cf. E. BENZ, *op. cit.*, p. 14.

nuevos tiempos, fiestas, celebraciones y vacaciones que marcan una nueva reestructuración del tiempo en nuestra sociedad y una nueva conciencia del mismo no exenta de cierto reencantamiento (*Verzauberung*).

La obsesión por el tiempo con que vive nuestra cultura y nuestra sociedad –pendiente de la llegada del autobús, del comienzo del trabajo, de la clase, del partido de fútbol, de la película o del telediario...– es una reducción unilateral y patológica de la vivencia cristiana, introducida por las exigencias del trabajo industrial y por la gigantesca comercialización a que nuestra sociedad y las relaciones humanas han sido sometidas por parte del mercado (A. Touraine). Una radicalización de la tesis weberiana del origen del espíritu del capitalismo, vaciado ya religiosamente, pero referida al tiempo y al modo de vivirlo en la sociedad occidental.

Una ojeada a las concepciones del tiempo que predominan en el cristianismo y fuera de él, en las nuevas sensibilidades religiosas, puede ayudarnos a conocer cómo vivimos el tiempo en nuestra sociedad.

El tiempo es, como sabemos desde san Agustín⁴, un concepto resbaladizo, difícil de apresar y de expresar. Lo que tenemos cada vez más claro es que no es un conceptoívoco o de una pieza, sino que en él resuenan dimensiones humanas de nuestra conciencia, de nuestra imaginación y de nuestra experiencia (G. Durand). Una tensión entre límites: pasado, futuro; cronología, duración, o tiempo de los relojes, tiempo interior (H. Bergson); autenticidad,

4. *Confesiones*, XI,14.17. Que, a su vez, se puede encontrar en una adecuada interpretación de la definición aristotélica del tiempo: «la medida del movimiento según lo anterior y lo posterior», donde se advierte la tensión entre («metaxy») el «antes» y el «después» que ya había percibido el Sócrates platónico y que remite a una vivencia interior. Desde este punto de vista, las distinciones de Bergson, Husserl o Heidegger no añadirían nada cualitativamente distinto. Cf. G. MARRAMAO, *Kairos. Apología del tiempo debito*, Sagitario Laterza, Roma/Bari 1992, pp. 55s.

inauténticidad (M. Heidegger); mortalidad, inmortalidad; linearidad, circularidad (F. Nietzsche). Traducido a algunos adverbios que expresen los diversos acentos que descubre y vive el ser humano del tiempo, nos encontramos con «todavía», «pronto», «enseguida», «siempre», «ahora»⁵...

¿Cuáles son los acentos que sorprendemos en la vivencia del tiempo del hombre de hoy? Es decir, ¿cómo vive el ser humano de nuestra sociedad actual en el tiempo, en la historia, la responsabilidad de sus años de vida?; ¿frente a quién o frente a qué vive la tensión de la duración del tiempo? ¿Hacia dónde camina el discurrir del hombre de hoy?

Tomamos la religión como un lugar y un indicador de esta vivencia del tiempo. Y lo hacemos diferenciando, mediante una tipología, las tres sensibilidades que advertimos hoy ante lo sagrado y la religión.

1. El cristianismo católico

Es el predominante y el que, por tanto, se supone que determina la vivencia del tiempo por parte de la mayoría de las mujeres y los hombres de nuestra sociedad. Pero sabemos que la religiosidad católica presenta diversas tendencias en su interior y no puede por menos de estar fuertemente contaminada por la concepción secular del tiempo objetivo, burocrático y comercial.

Aquí vamos a distinguir tres variantes que nos parecen relevantes en la cuestión del tiempo y que señalan posturas o tendencias diversas dentro del catolicismo. Estas distinciones nos ayudan a presentar matices que no niegan el solapamiento de ciertas vivencias del tiempo en la con-

5. Cf. G. DURAND, «Temps humain et spaces transitionnels. Contribution à une mythanalyse de l'œuvre de Wagner»: *Eranos Jahrbuch* 1978 (cit.), pp. 41-67.

ciencia de todo el que se declara creyente cristiano y aun del que, sin serlo, vive bajo el influjo cultural cristiano.

1.1. *El cristianismo católico tradicional*

Posee una vivencia o conciencia del tiempo que, en la tensión entre pasado y futuro, le hace decantarse del lado del primero, refiriéndose constantemente a él. Vive mirando más hacia atrás que hacia adelante. Valora más lo ya vivido que lo que está aún por vivir. Su ideal es la sociedad fundada sobre la roca del pasado: de lo ya experimentado y probado. Sospecha de la mirada que se fija en lo que tiene delante y no se vuelve hacia atrás. La valoración de la tradición, de lo ya vivido, de la experiencia precedente, marca el tipo de conciencia de esta sensibilidad religiosa. Y como la tradición puede siempre desvariar y perderse en los innumerables caminos y recovecos de las tradiciones, apela al pasado originario y remoto de la Escritura y al intérprete próximo de la tradición y de la recta doctrina: el magisterio eclesiástico. Este magisterio es el garante de la transmisión, de la conservación integral de la doctrina, por encima de las vicisitudes del tiempo.

El creyente tradicional quería que el flujo del tiempo, el paso de los años, no fuera más que el despliegue repetitivo de lo mismo de siempre, sin sorpresas de ningún tipo. Ya todo está desvelado y claro. La revelación ya aconteció en el pasado, y no hay más que ser fiel a ella. La fidelidad –se ve fácilmente– equivale a repetición, a mantenimiento de lo mismo, a transmisión (*parádosis*) no tergiverizada ni rota de una palabra que fue pronunciada y escuchada en el pasado y cuyos ecos resuenan hoy en nuestros corazones. No es extraño que la revelación del misterio de Dios sea imaginada, espacialmente, como cerrada y conclusa en un «depósito».

El tiempo sería, pues, una cinta que se despliega sin romperse: sólo hace falta saber desenrollarla con cierto cui-

dado y lentitud. De ahí que todo lo que suene a apresuramiento –como la aceleración de la modernidad productora capitalista o del cambio revolucionario– sea un contratiempo máximo.

Este tiempo vuelto hacia el pasado y que avanza de espaldas a la historia (como parece que es –según W. Benjamin comentando el «Angelus Novus» de Klee– el avance del ángel ciego de la historia) no carece de cierta tensión, incluso de una mayor o menor angustia por el futuro o, mejor, por el mantenimiento de la fidelidad hasta el fin. El final aparece como el momento decisivo, en el que se juega definitivamente el ser o no ser de lo que se ha intentado hacer y vivir en el decurso del tiempo. El *eschaton* final de la vida ante Dios introduce un elemento de tensión y hasta de angustia en la vivencia religiosa tradicional del tiempo. Una espiritualidad que, por motivos pastorales interesados, ha insistido en la posibilidad de perderlo todo en el instante final, provoca un estado de tensión psíquica y espiritual. Al no poder darse por asegurada la permanencia en la fidelidad, el transcurrir del tiempo es vivido como amenaza, en lo que tiene de apertura hacia un futuro desconocido; aunque también puede vivirse con la satisfacción que proporciona el hecho de mantener la mencionada fidelidad.

Esta condición temporal contrasta, en su discontinuidad, con la que se sitúa más allá del tiempo: la eternidad, el no-tiempo o el supratíempo, al que acaba llegándose con Dios o sin él. Tiempo y eternidad marcan, pues, sendas magnitudes espaciales latentes en la vivencia del creyente tradicional: la de aquí abajo, del mundo, del tiempo, y la de allá arriba, de la eternidad, de Dios.

¿Hay algún punto de contacto entre ambas magnitudes o, por el contrario, éstas discurren por una especie de líneas paralelas hasta la estación-término de la muerte individual y del «fin del mundo»? En la conciencia tradicional, la relación tiempo/eternidad es más bien de paralelismo.

Pero, como ya hemos insinuado, la eternidad influye fuertemente en la temporalidad humana. Es como si la eternidad, la línea paralela que discurre por encima de la del tiempo terrenal e histórico, ejerciera una función magnética de control y supervisión. La eternidad legitima el tiempo, y éste se mira en el espejo de aquélla para encontrar su justificación. Esta referencia «hacia arriba», hacia la eternidad o Transcendencia, hace que la dimensión trascendente al tiempo, la eternidad, se presente como el lugar de la legitimación o deslegitimación de todas las acciones, instituciones, etc. terrenas. El más poderoso refrendo que puede encontrar una estructuración humana y temporal en el aquí y ahora mundanos, es el de ese «más allá» intemporal, eterno. Si es conforme con la voluntad del Eterno, de la Transcendencia, la estructuración social o la medida político-social adoptada obtiene el visto bueno del querer de Dios, del Absoluto, que mira desde el balcón de la eternidad el discurrir de la cinta del tiempo. P.L. Berger dirá que la mejor salvaguarda o protección de toda construcción humana, amenazada por el polvo y el orín del tiempo, es ponerla al abrigo de la eternidad, lo cual es su mejor seguro, como también puede ser su máximo descalificador: frecuentemente las legitimaciones sacrales, religiosas, han servido para justificar regímenes, estructuras, autoridades, realizaciones... bien humanas o absolutamente inhumanas. Y también para descalificarlas.

El tiempo vivido así, paralelamente a la trascendencia o eternidad, adquiere una gran seriedad, porque nos hace estar constantemente bajo la «vigilancia» del ojo suprahistórico de la Transcendencia. Pero puede también significar una despotenciación del propio tiempo cuando se vive la historia como un «destierro», como «una mala noche en una mala posada» (Santa Teresa), como un momento que hay que soportar para llegar a vivir la auténtica vida. De este modo se le quita seriedad a la tarea terrena, que aparece como algo exclusivamente pasajero, tem-

poral, histórico, perecedero y penúltimo. El volver los ojos hacia la eternidad puede hacer que se miren de reojo, con menor interés, las tareas terrenas.

En esta concepción religiosa tradicional, el mundo de arriba o Transcendencia, donde rige la eternidad, el «siempre» interminable, no está totalmente desprovisto de contacto con la temporalidad. La Transcendencia aparece como capaz de irrumpir de vez en cuando, mediante el milagro o la acción divina imprevista y extraordinaria, pero trastocadora de la realidad temporal. Una segunda manera, que se asemeja a la influencia magnética del imán, es la ejercida por la denominada Providencia, o acompañamiento solícito de la historia por parte de la Transcendencia divina, con la consiguiente despotenciación de la historia, la temporalidad y la libertad humanas, que quedarían sometidas al control silencioso, pero efectivo, de la divinidad⁶.

La teología actual no ha resistido por más tiempo la presencia «griega» de un Dios inmutable, fuera del tiempo y de la historia. Los intentos por tomar en serio la implicación de Dios en la historia, de la Trinidad en la Encarnación, han conducido a hacer justicia a las visiones paulinas de los himnos de Efesios y Colosenses, que presentan una historia humana y cósmica en Dios. Una historia que brota de Dios y desemboca en la plenitud divina, viéndose el propio Dios afectado —la Encarnación es el ejemplo máximo— por ella.

Esta revisión de las concepciones tradicionales de la eternidad y la inmutabilidad divinas exigen muchas matizaciones que no vienen al caso. Pero ya no presentan a

6. Que detrás de esta versión simplificada y popular de la concepción tradicional de la Providencia existen sofisticados esfuerzos por explicar la presencia divina en la historia salvando la libertad humana, es algo que fácilmente sabe o puede saber el lector interesado en las cuestiones teológicas; cf., por ejemplo, uno de los últimos intentos: J.L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander 1993.

Dios como un ente inmóvil absorto en sí. Dios es un Viviente (P. Tillich) que se proyecta hacia adelante como futuro. La temporalidad aparece como una «relación real» en este Dios viviente; pero, como nos advierten J. Moingt y P. Schoonenberg⁷, es preciso abstenerse de concebir esta temporalidad divina del mismo modo en que se concibe la temporalidad de las criaturas, es decir, en la dispersión y la sucesión. En Dios hay devenir, cambio, pero no como en un ser creado, que llega a ser lo que no era y deja de ser lo que era. La de Dios es una temporalidad inescindible que no se añade a la eternidad como una existencia adventicia, sino que se integra en ella como la consumación efectiva de su futuro.

1.2. La concepción profética del tiempo

En esta sensibilidad religiosa cristiana predomina la dimensión futura del tiempo. No se deja de mirar al pasado ni al presente; pero se hace de una forma crítica. Especialmente la relación con el presente no es nada contentadiza, sino que expresa la necesidad de una transformación, de un cambio de la sociedad, la vida, la conciencia y el corazón, que se vislumbra como una posibilidad que se abre delante de uno. Es delante donde se encuentra la conversión, la «rectificación» de la dirección emprendida, para enfilar un camino grato a Dios. Es delante, más que por encima, donde se encuentra Dios, que espera al final del camino, pero que no deja de indicar el verdadero sendero. El pasado y el presente contienen la promesa de un futuro en el que se realizará lo aún no posible.

La referencia al futuro tiende a ver el pasado de una manera crítica, descubriendo en él la presencia de las raí-

7. Cf. las interesantes y matizadas reflexiones de J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, Desclée, Bilbao 1995, pp. 296s; P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, F. Pustet, Regensburg 1992, pp. 114s.

ces del mal presente, o de una manera utópica, como el lugar pasajero de la realización de una sociedad realmente reflejo de la voluntad de Dios, pero que duró poco tiempo y que, por tanto, nos emplaza para su realización en el futuro. La esperanza que abre hacia el futuro es el aguijón y la semilla de la que están grávidos el pasado y el presente.

El presente adquiere densidad como el momento propio (*kairós*) de escuchar la llamada a la conversión y al cambio de vida. Desde el futuro interpelador, aparece con mayor claridad el tiempo oportuno del «ahora» de la conversión. Un tiempo que exige responsabilidad y respuesta. El tiempo presente adquiere una fuerte tonalidad existencial de interpelación personal, interior, de quien se sabe ahora cabe Dios y debe decidirse. La decisión es decisión de la existencia. Y decisión no puramente interior, sino movilizadora en orden a una tarea («Reino de Dios», etc.) que supone un posicionamiento temporal, histórico y social. La actitud profética emplaza a una toma de postura personal y social, política y religiosa.

La actitud profética frente al tiempo, contrariamente a la tradicional, siente la inquietud de impulsar dicho tiempo hacia adelante, hacia el cambio. Introduce una especie de aceleración en la historia. Quiere caminar cada vez más aprisa hacia el futuro que entrevé. De ahí que el cristiano profético viva, con respecto al fluir de las cosas en la historia, entre el descontento de la crítica y el impulso de la transformación.

La eternidad no se encuentra totalmente en el más allá ni corre paralela al tiempo, sino que abraza éste y lo fecunda, haciendo que brote de él la criatura que habrá de vivir para siempre en Dios. La eternidad no es ese mar al que, como en las coplas de Jorge Manrique, van a dar los ríos de nuestras vidas, sino la semilla que tiene ya aquí el comienzo de su desarrollo definitivo. Lo eterno y definitivo se inicia ahora, aunque «todavía no» pueda afirmar su

realización plena. Esta tensión entre el «ya» y el «todavía no» es característica de la sensibilidad profética, que vive la alegría del comienzo del tiempo final y la inquietud por lo aún no realizado plenamente. La responsabilidad descansa sobre los hombros del ser humano. Dios, la Transcendencia, es el Amor que atrae a la libertad humana hacia la Bondad, la Belleza y el Bien sumos desde dentro de sí misma, pero que es impotente para imponerse a ella, ya que, en caso contrario, la destruiría. Por estar el tiempo grávido de eternidad, el creyente profético no tiene que huir del mundo ni de lo temporal para encontrarse con Dios. No es en la huida, sino en la inmersión más seria y profunda, donde encontrará a Dios. La transformación del mundo, el trabajo diligente en pro del Reino, la implicación cada vez más generosa y total con el plan de Dios, constituirán las actitudes de la espiritualidad profética. La eternidad sirve como reductor o relativizador radical de cualquier intento de petrificar el tiempo en realizaciones que nunca podrán tener el sello de lo definitivo. La apertura de la historia es así la oquedad por la que permanentemente entra la tensión hacia lo que todavía no ha llegado a ser pleno.

La espiritualidad profética del tiempo vive la historia como solidaridad. El sujeto de dicha espiritualidad se ve interconectado, interdependiente con los demás humanos de la historia. Es consciente de que, sin el sacrificio de quienes le antecedieron luchando por la libertad, la justicia y la solidaridad, no tendría la calidad de vida de la que ahora disfruta. Su ser es dependiente de la opresión de aquéllos; su fortuna depende de su infortunio. Es sujeto, persona, porque aquellos antepasados no lo fueron, pero se esforzaron por preparar las condiciones para serlo. De ahí que, como recuerda insistentemente E. Levinas, al levantar la vista y tropezar con los ojos de los otros, vea en ellos la exigencia de una respuesta: se siente deudor de ellos y obligado a una reparación.

Esta mirada, que le recuerda a uno su historia solidaria y deudora de los otros, oprimidos y muertos por su libertad y bienestar, se puede vivir como un peso moral amenazador y opresor, como una especie de exigencia inmensa para quien no cree poder ser mesías de la humanidad. La salida discurre por una sensación permanente de mala conciencia y un intento de excusar la propia impotencia. Pero se puede descubrir, en un golpe de gracia, la solidaridad agraciada y agradecida de quien es merced al otro. Entonces se puede iniciar la verdadera solidaridad profética cristiana, que vive tratando de proseguir la causa del hombre mediante la vinculación con el acto de amor universal que se materializó en el Dios-hombre, Jesús; con la revolución solidaria iniciada e introducida en la humanidad por el dinamismo anti-cáncerígeno que fue Jesús mismo. Vivimos alegremente una pertenencia y una tarea: somos parte de la nueva humanidad regenerada y regeneradora en virtud de esta vinculación con Jesús.

Esta actitud profética, que aprovecha el ahora en pro de un futuro, puede también desvariar, quedarse en el puro inmanentismo del cambio social y revolucionario, pretender instaurar lo definitivo en el aquí y ahora... De este modo, el profetismo desemboca en el totalitarismo (fascista, stalinista o de los «khmeres rojos»). El futuro se congrega en un presente alargado en un proyecto utópico a la medida del diseño de los dictadores. El *kairós* del presente enloquece, liquidando el futuro; y cualquier semilla de eternidad es expulsada y no puede ejercer la función relativizadora de toda realización histórica. Nos hallamos ante la patología de la religión profética.

1.3. *La ruptura apocalíptica*

Una versión diferente de la profética, tensada hacia el futuro, es la apocalíptica. El desasosiego ante lo que hay en el presente se transforma en rechazo. No se advierte que la

eternización de lo definitivo sólo puede lograrse mediante un largo y penoso cambio que dura toda la historia. Aquí será más bien la irrupción brutal de la eternidad en el tiempo la que pondrá fin a la miseria del presente. La impaciencia domina de tal modo la vivencia del tiempo presente y pasado, que no queda más salida que la liquidación de lo que hay a manos del futuro, que llega violentamente e impone un nuevo eón.

El corte, la irrupción, la instauración de unos nuevos tiempos más o menos definitivos, está en la base de las expectativas apocalípticas, religiosas o no.

Ya se ve que la ansiosa espera apocalíptica produce una despotenciación total del tiempo histórico, que queda (o así se espera, al menos) reducido a cenizas. Dicho tiempo no es valioso; sólo la «parusía» inminente del Señor que llega es lo que merece la pena. No es extraño que los cristianos de Tesalónica —aquejados, al parecer, de la fiebre apocalíptica— dejaran de interesarse por las cosas temporales, abandonaran el trabajo y se despreocuparan de su propio sustento: ¿para qué preocuparse, si lo definitivo va a irrumpir en cualquier momento? Se vive ya fuera de la historia.

La despotenciación del tiempo puede producirse también por la fanática dedicación a acelerar la llegada de lo definitivo, entregándose sin discreción y sin reparar en los medios a la venida del Reino, de la «sociedad sin clases», o de lo que sea. La manifestación más expresiva al respecto la constituyen las sectas, con su expectación apocalíptica del «fin del mundo», en aras del cual se sacrifica la vida de los demás y la propia, incluso de manera violenta (recuérdense los casos de la Guayana, de Wacco [Texas] o de Lausanne). Y, sin llegar a tales extremos, son incontables los casos de piedad popular que degeneran en milenarismos catastrofistas de «fin de milenio», a los que ni siquiera la doctrina oficial es del todo inmune.

La apocalíptica es un modo sectario de vivir el tiempo desde la expectativa de la irrupción inminente de la eternidad. No puede o no quiere cargar con la duración prolongada y el lento fluir del tiempo, y espera que la brusca irrupción del más allá solvente lo que no puede soportar en el más acá. Cuando se hace sectario o supersticioso, el cristianismo confía ciegamente en las soluciones milagrosas y se complace en todo tipo de apariciones —especialmente marianas— que amenazan con guerras, pestes y otras catástrofes que han de poner fin a una humanidad empecinada en el pecado. La versión secular apocalíptica, por su parte, suele convertirse fácilmente en estrategia terrorista.

Por supuesto que la tensión apocalíptica del ahora introduce un corte drástico en las posibles negociaciones que el profetismo puede recabar de los desarrollos temporales; pero aquí no hay negociación que valga. El peligro de una historia evolutiva o de una marcha progresista hacia adelante, pero no radicalmente transformadora, es conjurada por la urgencia apocalíptica. Frente a los posibles chalecos de la escatología profética, J.-B. Metz ha sabido ver perfectamente la drasticidad de la apocalíptica. Desde este punto de vista, hay una innegable dimensión apocalíptica en la fe cristiana, inasequible al liberalismo evolutivo religioso o al revolucionarismo reducido a progreso hacia adelante, que introduce la seriedad del ahora o, mejor, del benjamíniano y mesiánico *Jetzeit*: un tiempo que no discurre por la cinta igualitaria de la cronología; una ocasión única, en la que nos jugamos el destino futuro. De este modo, hace su aparición lo cualitativamente distinto e irrumpen la salvación mesiánica, rompiendo el plácido fluir de la temporalidad por el cauce establecido de lo ya sabido o esperado.

2. El tiempo del neomisticismo de la «Nueva Era»

La sensibilidad religiosa que denominamos «Nueva Era»—un conglomerado ecléctico, nebuloso, neoesotérico, neomístico, transpersonal, ecológico, etc., que parece suscitar la adhesión de bastantes de nuestros contemporáneos situados en los márgenes o extramuros de las religiones institucionalizadas—acentúa la vivencia del tiempo presente. El ahora que hunde sus raíces en la eternidad es el tiempo de la «Nueva Era» y de toda religiosidad del presente con pretensiones de definitividad.

La flecha del tiempo hacia adelante se clava ahora en el fondo de la Transcendencia inmanente que lo atraviesa todo. La realidad entera es una manifestación del Absoluto, un reverbero de lo divino. Hay que vivir en esta Presencia que energiza toda la realidad y la une en un gran Todo Uno. No darse cuenta de ello es caer en la ilusión. Vivir la temporalidad sin noción de la sacramentalidad que la penetra es vivir en la ceguera y la sordera. No se escucha la flauta maravillosa e irresistible de Krishna en el bosque de Vrindavan, a cuyos sones, el que tiene la dicha de oírla lo deja todo y va en su busca, «¡oh más allá sin nombre!»⁸.

Se vive con la conciencia de estar en contacto con la eternidad. Todo consiste en abrirse a la conciencia universal que lo atraviesa y unifica todo, materia y espíritu, vida orgánica e inorgánica. Situados en esta elevación o profundidad envolvente, estamos en un ahora que supera el tiempo y su fluir, para asentarnos en el más allá del tiempo.

El tiempo es asumido en la eternidad. La historia es una ocasión para empezar a vivir esta realidad cubierta por la nube de la ilusión. Pero lo verdaderamente importante es descubrir y vivir lo definitivo. Esta intemporalidad está aparentemente recubierta por los velos de la temporalidad.

8. Referencia a R. TAGORE y su poema «Inquieto estoy», en el que se hace referencia a esta llamada penetrante de la flauta de Krishna.

Hay que atravesar estos velos para ver la auténtica realidad, inmóvil y equidistante de todo momento, en ligeros avatares que empujan hacia el mismo objetivo.

La realidad de la vida espiritual dice que tener esta vivencia es ciertamente muy difícil. Pero se puede hacer «como si» se tuviera. El eclecticismo de la «Nueva Era» parece que permite afirmar que, más que *vivirla* realmente, se *desea vivir* esta experiencia del tiempo absorbido por la eternidad. Actitud suficiente para escamotear la densidad del presente en intentos de vivir más allá de la historia. En la práctica cotidiana se traduce, para los más, en compensaciones frente a la férrea tiranía de la vida reglamentada y sometida a un control cronológico despiadado. Frente a esta rigidez objetivista del tiempo, se querría vivir en la densidad del momento, que se asienta en lo definitivo y más allá de cualquier mísero sometimiento a la fragmentación sin sentido de las horas y los minutos. ¿Compensación o denuncia de un atomismo temporal medido por los relojes digitales con una precisión imposible de lograr por nuestros sentidos? ¿Deseos de sumergirse en el sentido pleno del Todo Uno ante el sinsentido de la realidad banalizada en trivialidades pasajeras y rutinarias?...

3. El tiempo del reencantamiento secular

En nuestra sociedad tecnoeconómica y burocrática prima el tiempo presente fragmentado, atomizado. El ser humano vive bajo el predominio de la organización del tiempo cronológico: el tiempo del trabajo, de las comunicaciones, de los deberes y tareas sociales; el tiempo funcional; el tiempo medido por el reloj; el tiempo natural, uniforme, astronómico, determinado por el curso de nuestro planeta y por los husos horarios. Un tiempo que se experimenta a menudo como controlador de nuestras vidas, como estructura

terrea que no nos permite cambiar de tarea, o ir a visitar a un amigo o a la esposa enferma mientras estamos en el trabajo. Un tiempo no libre, de sometimiento y control.

Junto a esta realidad inflexible, surgen las mil pequeñas realidades de las relaciones interpersonales, de los encuentros informales, de los gustos y aficiones, de la gratuidad...: en suma, el «tiempo libre». Un tiempo al que yo doy contenido, no en función de los grandes referentes de sentido, sino en función de esas pequeñas cosas que constituyen mi «vida privada» (vivir cada cosa en sí misma, en su fragmentación y sentido limitado, sin exigirle demasiado, parece la tónica característica de nuestro momento socio cultural). Un tiempo personal, libre, para romper la monotonía del tiempo natural.

Es como si, paralelamente a la línea de puntos uniforme del tiempo del reloj, por la que discurre habitualmente nuestra vida, corriera otra línea de puntos más discontinua para liberarnos de la rutina de nuestra existencia y «disfrutar de la vida» en función de nuestros gustos y decisiones personales. Pero incluso el empleo de este «tiempo libre» está, en muchos casos, reglamentado y hasta dirigido: la salida de los viernes por la noche para los jóvenes; la ración de deporte semanal, los miércoles y los sábados, para los adultos varones; y, para todos, esa ruptura de la monotonía controladora del tiempo cronológico que es el oasis temporal de las vacaciones. Una palabra —«vacaciones»— con resonancias numinosas, donde el tiempo libre se alarga, liberado de la coacción del horario y de la dependencia opresora del reloj. Las vacaciones son el tiempo de la liberación. Una especie de pequeña experiencia de la transcendencia liberadora, sorbida a pequeños sorbos junto al mar, los amigos, la familia y el refresco dictado por la publicidad.

En esta experiencia secular, el tiempo es un tiempo natural de calendario y reloj, un tiempo atomizado (*piece-*

meal time). La eternidad ha desaparecido engullida por la fragmentación. Sólo en el titilar de algunos momentos y vivencias personales, en la efervescencia de algún espectáculo o en la intimidad de la comunicación y el encuentro, se vislumbra un leve centelleo de la luminosidad que acompaña al tiempo. Eso es todo. Incluso se nos dice que hay que vivir sin nostalgias de nada más esta vida, que discurre entre la monotonía del control y los breves y plurales atisbos del tiempo libre. Vida y tiempo casi puramente inmanentes, integrados en una sociedad de la producción y el consumo, rota por la aparición de pequeñas transacciones de sentido.

4. Patologías del tiempo en la modernidad

Es un lugar común de nuestra cultura moderna la crítica de la vivencia enfermiza del tiempo. La sensibilidad religiosa nos ha puesto en contacto con estos problemas del tiempo hoy. A las reacciones y contrarreacciones tradicionales, conservadoras, apocalípticas, neomísticas o seculares, subyacen el reflejo, la crítica o la búsqueda de compensación de un modo de vivir el tiempo. Cuatro son las enfermedades más detectadas: el predominio del tiempo cronológico, funcional; la aceleración del tiempo; su atomismo o sin-sentido; y la novedad que produce más de lo mismo.

4.1. *El predominio del tiempo cronológico*

Nos referimos al tiempo sometido a la dictadura del reloj, propio de una vida funcionalizada al máximo, sujeta a los imperativos de la producción, el consumo, la venta y el intercambio. A esta comercialización de las relaciones le sigue una concepción del tiempo como mercancía. Un tiempo que se mide objetivamente y en función de una

tarea, un trabajo, un «rol». Un tiempo que conlleva la exigencia del control, del aprovechamiento de los minutos, introducido en la cultura occidental por el cristianismo, pero vacío ya de contenido religioso y sin más criterio que la rentabilidad económica. Es el tiempo de la sociedad industrial y del trabajo asalariado. Hoy, cuando esta sociedad entra en crisis, queda la «cáscara» del empleo funcional y rentable del tiempo. Por eso, los que no tienen trabajo (desempleados, jubilados) o los trabajadores sin salario (amas de casa) viven fuera de este tiempo, pero experimentando la tiranía de su dominio: son seres inútiles, marginales, ajenos a los circuitos productivos de la sociedad. Lo suyo ya no es el clásico *otium cum dignitate*, sino el aburrido y desvalorizador *otium sine dignitate*.

Frente a esta concepción objetivista del tiempo se han alzado las voces de pensadores como H. Bergson, E. Husserl o M. Heidegger para acusarle de ser un tiempo externo a la persona, una especie de jaula donde el individuo vive aherrojado. No es un tiempo de la libertad y la realización, sino de la imposición y el sometimiento; un tiempo inauténtico; un tiempo que quizás sirva para hacer al hombre más poseedor de cosas, más rico en posesiones, pero también más vacío de sí y falto de realización personal.

Un tiempo que ha sido contrapuesto el tiempo interior, al tiempo de la duración personal, de la vivencia y decisión de la libertad personal, y que ha tenido en la religión a su más tradicional crítico, pero también a su mejor avalista cuando (la religión) ha ensalzado el trabajo duro y rentable, con tal de ser compensado por la limosna... Un tiempo que entre las tendencias neomísticas tiene sus detractores, pero también sus adeptos, que, mediante la inmersión en la conciencia cósmica, en el interior, buscan compensar el vacío de un tiempo exterior. Un tiempo que, por lo general, tiene bastante que ver con el tiempo de la vivencia fragmentada, que busca pequeños reencantamientos,

tos, compensaciones a su falta de sentido, en determinados espectáculos, manifestaciones de efervescencia colectiva o diversas formas de culto al cuerpo.

4.2. La aceleración del tiempo

El tiempo de la modernidad es un tiempo frenéticamente lanzado hacia adelante⁹ que traduce en expresión temporal la idea del progreso como carrera interminable hacia el crecimiento, las mejoras y los logros sin fin. Una idea que tiene su trasfondo cristiano, bíblico, en la promesa de futuro, en la espera del fin, en la «Venida», pero que ahora, despojada de toda connotación religiosa, se ha secularizado, si bien sigue latiendo en ella la utopía de una salvación futura.

Esta carrera hacia adelante –hacia la sociedad desarrollada u opulenta, hacia la modernización, o como quiera llamarle– ha empezado a perder de vista el horizonte y se reduce cada vez más, y cada vez más ciegamente, a la mera aceleración, como un bólido de carreras en una autopista sin fin, que ya no sabe adónde va y que, simplemente, corre, pretendiendo compensar el sinsentido de la carrera con la aceleración de la marcha.

Los espíritus tradicionales se sienten incómodos con este tiempo acelerado, aunque pueden aceptar un «matrimonio de conveniencia» fundamentalista, integrista, y vivirlo con un sentido piadoso. De hecho, no son pocos los que han caído en la trampa del progreso y han vinculado la causa del hombre al desarrollo económico y técnico. Este neoconservadurismo actual encuentra la crítica y resistencia de los verdaderos espíritus proféticos, que pretenden cambiar el estilo de vida y de relaciones de esta sociedad obsesionada por la producción y el consumo. El neomisti-

9. Cf. el capítulo final de R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1979, donde el autor insiste en este aspecto.

cismo, que capta perfectamente el malestar que produce la búsqueda interminable y frenética de más y más, opta por sumergirse en la Presencia de lo Eterno y definitivo en cada instante. Una conjunción deseable, pero difícil de conseguir sin la transformación de unas condiciones sociales que continuamente nos arrastran hacia la futilidad y el sinsentido. Las que mejor se adaptan son aquellas formas seculares levemente sacralizadas que tratan de obtener una brizna de sentido en los pequeños oasis de la vida privada o en las compensaciones de «pequeña transcendencia». Un modo de cohonestar la fragmentación del sentido con la funcionalización de la vida y el tiempo.

4.3. *El tiempo atomizado*

En nuestros días, tanto en las competiciones deportivas como en los análisis científicos, el tiempo se mide en milésimas de segundo, y todos somos conscientes de que puede llegar a fragmentarse aún más, hasta el punto de convertirse en un tiempo atomizado en partículas elementales que escapan absolutamente a nuestra percepción.

Tenemos la sensación de vivir «paquetes» de tiempo. La vida misma sería un paquete de tiempo más o menos voluminoso, y vivir consistiría en ir desgranando ese tiempo. Hemos perdido –aunque es de esperar que no definitivamente– el sentido de la globalidad, y nos cuesta ver la vida en su conjunto dentro de una historia (de salvación)¹⁰. La desideologización y el rechazo postmoderno de los grandes relatos favorecen esa atomización. Sin horizonte de sentido, la vida puede empezar cada mañana con la frescura de lo que se estrena, como dice algún eslogan nietzscheano postmoderno; pero lo más fácil es que caiga presa de los mil y un reclamos fragmentados y consumistas. La

10. Para una discusión de esta problemática dentro de la teología cristiana, cf. A. TORNOS, *Eschatología I*, Universidad Comillas, Madrid 1989, pp. 135s.

vida es una especie de fragmentación perdida en múltiples referentes de sentido. El individualismo, la contextualidad, la vivencia pasajera y cambiante de las relaciones y los compromisos, harán de la moral y de los valores una cuestión cambiante, relativa y hasta arbitraria.

Casi todas las visiones cristianas, tanto tradicionales como proféticas, chocan frontalmente con esta atomización del tiempo, que quizás podría ser religiosamente aprovechada por quien esté dotado de una cierta sensibilidad del ahora (*kairós*) capaz de aunar la fragmentación y la búsqueda decidida de lo definitivo en cada momento. Hacen falta espíritus místicos que contradigan radicalmente el vacío de la fragmentación del tiempo moderno. Y en esta línea, también el neomisticismo, que trata de sumergirse y vivir cada instante en el Todo, podría escapar al deterioro de sentido de este tiempo atomizado y sin horizonte, cuya religiosidad podría definirse como la de los reencantamientos parciales, la de las pequeñas transcendencias que no piden más que fugaces aromas a las flores de cada momento.

4.4. *La dialéctica de lo nuevo y siempre idéntico*

En la modernidad occidental, como supieron ver ciertos pensadores de la Escuela de Frankfurt, especialmente W. Benjamin¹¹, hemos descubierto una especie de eternidad o paralización del tiempo que se da la mano con una búsqueda compulsiva de cambio y novedad. El resultado es la novedad de lo que no cambia cualitativamente nada. Una especie de dialéctica de lo nuevo y siempre idéntico. Parece como si deseáramos vivir la permanente novedad mediante el disfrute consumista de nuevas cosas, nuevos cachivaches, nuevas experiencias, nuevos encuentros, nue-

11. Cf. W. BENJAMIN, *Das Passagen Werk II*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1983, p. 1.011; también P. VIRILIO, *Fahren, Fahren, Fahren*, Berlin 1978, p. 30.

vos viajes... El deseo sadista de la innovación, que nos impele a la búsqueda y al trato con lo nuevo, lo diferente, pero que incide una y otra vez en lo mismo, sin cambio cualitativo alguno. La totalidad de la modernidad refleja siempre lo mismo, incluso en lo «más nuevo». Benjamin lo denominaba «la eternidad del infierno y su deseo sadista de innovación».

Una expresión actual de este continuo «movimiento inmóvil» es lo que Paul Virilio constata en la novedad de la novedad sin fin del progreso moderno: un auténtico «nihilismo de la velocidad» o de la permanente huida hacia adelante, que, cual si de una pesadilla se tratara, se torna parálisis en medio de la agitación más frenética.

4.5. *El tiempo sin historia de la postmodernidad*

Nos agitamos, pero no vamos a ninguna parte. Estamos asistiendo a un progreso que no tiene *telos*. Desprovista nuestra sociedad de los grandes relatos, utopías y metas que le proporcionaban las religiones y el pensamiento utópico, nos encontramos sin *continuum* histórico.

Según el diagnóstico de los pensadores postmodernos, nos hallamos en el «final de la historia», pero no porque el sistema capitalista democrático tenga la última y definitiva palabra, como querría F. Fukuyama, sino porque ya no hay sentido de la historia. No hay posibilidad de contemplar el movimiento progresivo, unitario, teleológico. No hay más que inmovilidad detrás de toda la (aparente) agitación y acción. Quizá podamos decir, con Baudrillard, que nos hemos salido de la historia ante el frenesí informativo carente de perspectiva, o ante la densidad aplastante de montañas de datos frente a los que no somos capaces de mantener las debidas distancias.

La realidad es que nos hallamos en una especie de «calma chicha» donde sólo existe lo que se da; en una espe-

cie de presente inmóvil o de estabilidad permanente del sistema. Se han clausurado las expectativas dinamizadoras del futuro. No hay progreso ni finalidad consumadora ni emancipación final. La actitud o talante postmoderno expande la acomodación dentro del sistema. Y no hay salida; tan sólo hay pequeños relatos, ejercicio de un minúsculo imaginario para contextualizar nuestra existencia in-fundada, des-fundada. A la vez que sin tiempo, nos hemos quedado sin perspectiva, atrapados por un presente inmóvil. ¿Estaremos dando vueltas o habremos entrado en la eternidad débil de la posthistoria?

5. **Tiempo, mito y religión: el tiempo socialmente desplegado**

El tiempo es una realidad atravesada por la religión. Ya hemos visto cómo son los grandes relatos o mitos los que crean una expectativa de futuro, reorientan la linearidad cronológica hacia un fin e introducen en cada momento la posibilidad de tomar contacto con el tiempo primordial, definitivo, eterno, o bien le confieren el sentido de una ocasión en la que se juega la partida de la vida. Sin mito de fondo, nos quedamos –como estamos viendo ante la funcionalidad atomizada de nuestro momento cultural– en el sinsentido del tiempo.

Pero el tiempo religiosizado, mitificado, ¿no es un tiempo falso? El verdadero tiempo, el tiempo objetivo, ¿no es acaso el cronológico, el desmitificado por la racionalidad científico-técnica de nuestra sociedad?

En el fondo de esta concepción «científica» late el mito reduccionista e inhumano del «monismo metodológico»: la pretensión de una visión unilateral de la conciencia y la experiencia humanas¹². Pero no existe tal visión unila-

12. Cf. G. DURAND, «A falta de lógica do mito»: *Grial* 32/124 (1994) 501-518 (505). Es lo que M. HORKHEIMER llamaría el «reducciónismo positivista»: cf. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973, pp. 86s.

teral, si no es al precio de la eliminación de las demás dimensiones de la conciencia. La conciencia del tiempo humano aparece plural, se construye mediante una multitud de penetraciones que disuelven la temporalidad lineal, concreta y objetiva. Es una especie de politeísmo que choca con la homogeneidad. En la ciencia es posible visualizar tan sólo la «auténticidad» del tiempo objetivo y lineal; pero, en cuanto entramos en los fenómenos sociales y culturales, ese tiempo nos resulta estrecho, incapaz de dar sentido. Surge entonces el tiempo ligado a un relato, a un recital, que tiene que ser visionado, anticipado e imaginado. Como nos recuerda G. Durand¹³, Novalis se remite a la «fantástica transcendental»; o, como el mismo autor traduce, el tiempo se sitúa en el espacio de lo imaginario.

El tiempo social y cultural es el tiempo narrado, el tiempo de las recitaciones, de las historias, de las novelas, de los proyectos utópicos, de las visiones e imaginaciones. En el fondo late, inevitablemente, un mito: el de la existencia de un tiempo establecido de una vez por todas (*illud tempus*). Este carácter del mito como fundante de lo sagrado es lo que se descubre en el fondo de las concepciones sociales y culturales del tiempo, que por eso tiene el carácter de lo sempiterno, de la repetición o recitación indefinida, y que, como vio Vico, está cargado de retornos, conmemoraciones, celebraciones y recuerdos.

El tiempo social, tiempo del relato y la imaginación, es un tiempo que exige una «iniciación» y que se transmite mediante la socialización. Es aprendido a través del relato escuchado (lenguaje) y se percibe en el comportamiento de los otros. Pero su sustancia se desvela como una revelación. De lo contrario, se vive la cáscara de la imposición social más o menos rutinaria y dada por supuesto, pero se carece de experiencia propia, personal, del tiempo y su sentido. En esta apropiación personal, o en la falta de ella,

insisten algunos pensadores modernos, desde Bergson hasta Heidegger.

El tiempo social relatado y conmemorado es un tiempo sometido a los diversos estados anímicos. No es un tiempo lineal y uniforme, sino que está sometido a los vaivenes de los encuentros y los desencuentros, de las realizaciones y las frustraciones, de las venturas y las desventuras de la vida... Por eso, el tiempo social es un tiempo apto para ser novelado, representado, descrito en sucesos y vicisitudes que tratan de expresar –en el horizonte del gran relato mítico– los pequeños relatos de la aventura existencial de cada tiempo subjetivo o de una colectividad en un tramo histórico: otra manera de situar y concretar el mito, lo sagrado del tiempo, en el discurrir de la sociedad.

El mito –el relato donde late lo sagrado que nos remite a la profundidad misteriosa de la realidad– es el acervo inagotable en el que se renueva permanentemente el sentido de la vida vivida, del tiempo; una visión y un relato simbólicos que, a partir de lo ya dado y presente, remiten a otra cosa y nos implican en nuestra existencia. Eso otro, sagrado, transcendente a lo cotidiano, recorre subterráneamente las formas de vida social de nuestra modernidad. Por esta razón, en las concepciones y vivencias del tiempo religioso reverberan las diversas interpretaciones y visiones del tiempo de nuestra sociedad y de nuestra cultura.

13. Cf. G. DURAND, «A falta de lóxica do mito» (*cit.*), pp. 504s.

9
Religión y modernidad

Estamos convencidos, junto con otros muchos estudiosos, de que la clave de lo que le ocurre a la religión hay que buscarla en la modernidad. Las relaciones entre modernidad y religión siguen siendo la cuestión fundamental para hacerse una idea de las vicisitudes que acontecen en el campo de la religión en la sociedad occidental. Hay que situar el fenómeno religioso en la modernidad para dar cuenta de los cambios y vaivenes que padece la religión, para captar algo del dinamismo de la nueva configuración religiosa en la modernidad.

Fundamentalismos o tradicionalismos, así como la denominada crisis o des-institucionalización de la religión cristiana establecida, se explican –junto con los nuevos misticismos, esoterismos y pietismos e incluso la sacralización o reencantamiento de lo secular– si atendemos a lo que sucede en la modernidad o, mejor, a lo que le sucede a la modernidad misma¹.

Una vez enunciada esta afirmación a modo de tesis, hay que comenzar a desvelar algunos de los problemas que aquejan a la modernidad y, dentro de ella, a la religión,

1. Cf. F. JAMESON, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991, p. 66, donde este autor trata de mostrar cómo, detrás del debate modernidad/postmodernidad, lo que se aborda realmente son los problemas de la modernidad.

cuyos principales rasgos vamos a tratar de recoger sintéticamente, aprovechando el esfuerzo, universalmente reconocido, de muchos analistas de la modernidad y de la religión. Aunque, más que los rasgos o caracteres, nos interesa en este momento captar el movimiento o dinámica de la religión en la modernidad: un terreno movedizo y en el que sólo caben la conjectura y la aproximación.

1. Modernidad y secularización

El concepto de modernidad no es simple ni unívoco, sino que tiene una serie de referentes –variables, según los autores– que tienen que ver con la sensibilidad, el talante, la conciencia, el tipo de racionalidad y hasta toda una serie de instituciones o subsistemas sociales. Tampoco existe una única modernidad², y cada vez es mayor la coincidencia en distinguir fases o momentos del proceso de la misma. Con todo, el empleo de esta categoría –se entienda como se entienda– constituye ya un hábito clásico en las ciencias sociales.

Uno de los rasgos de la modernidad es que guarda una relación directa con el fenómeno de la *secularización*: otro concepto amplio y escurridizo, poco apto para servir de hipótesis concreta de investigación, pero que sí puede servirnos de referente para dar cuenta de cómo afecta la modernidad a la religión, al menos en algunos momentos de este proceso y en relación al ámbito predominantemente centroeuropeo³.

2. El autor que más acentúa esta idea actualmente es U. BECK, *Die Erfindung des Politischen. Zur eine Theorie reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1993; cf. J.M. MARDONES, *Análisis de la modernidad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1994, pp. 13s.

3. Cf. J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión* I, Alianza, Madrid 1971; J.M. MARDONES, «Secularización», en (J. Gómez Caffarena [ed.]) *Religión*, EIAF/Trotta, Madrid 1993, pp. 107-122.

1.1. *El sueño moderno de la fundamentación y la certeza*

La modernidad está atravesada por el sueño cartesiano de la *fundamentación*⁴: encontrar la piedra angular sobre la que erigir el edificio sólido y transparente de la teoría, la ciencia, el saber objetivo y verdadero. En el fondo, dar con el fundamento significa entrar en posesión de la certeza; el estar seguro, el tener el pie firmemente asentado, elimina los fantasmas de la incertidumbre, la vacilación, el tanteo, la duda... Algo que tiene que ver con la *hybris*, no exenta del apetito sacro de acercarse a la divinidad.

Y, tras la fundamentación en un principio inconcluso, la esperanza de dar con la clave del sentido de la vida; de aclarar racionalmente por qué vivo, trabajo, sufro, me esfuerzo, peno y muero. Una explicación racional de la existencia humana que fácilmente va de la mano con la pretensión de poseer la clave de la historia, de disponer del instrumental que proporcione al menos la posibilidad de una sociedad humana más justa, libre y racional. El sueño ilustrado de la razón como herramienta para la construcción de una humanidad definitivamente liberada de toda superstición y de toda ignorancia. La filosofía de la historia ha estado siempre detrás de cualquier proyecto de explicación totalizante⁵.

Baste esta ligera referencia a un intento de fundamentación –la llamada por R. Rorty «tradición cartesiano-

4. Cf. R.J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Blackwell, Oxford 1985; R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983; J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1995², pp. 33s.

5. Cf. J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993, pp. 90s, donde el autor insiste en que la historicidad del imaginario del tiempo moderno, con un principio y un final, donde el sujeto se reconcilia consigo mismo, es una idea cristiana secularizada, presente en todos los «grandes relatos de la modernidad».

lockiano-kantiana»— que ha contado con nombres señeros en la historia del pensamiento moderno, desde E. Husserl hasta F.L. Frege, M. Dummett, etc.

Vista desde esta perspectiva de la razón fundadora, la modernidad es una unidad épocal en la que predomina un espíritu racional omnicomprensivo. Un espíritu que se refleja en la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y claramente orientado hacia adelante) y de la historia (con un principio y un final, con una protología y una escatología) y que va a recibir diversos nombres a lo largo del proceso racional y secularizante de la modernidad: desde el «Absoluto» o la «Providencia divina» hasta la «Razón ilustrada», el «Sujeto», la «Sociedad emancipada», la «Historia», etc. Bajo cualquiera de estos nombres se encierra la totalidad que unifica, reconcilia y anticipa; un único proyecto ideológico o programa de emancipación racional.

Visto desde una perspectiva más sociológica, el proceso de la modernidad –desde Spencer, Durkheim o Simmel hasta Parsons– se presenta como un proceso evolutivo de diferenciación social de las estructuras, del trabajo, de la cultura, de la racionalidad..., en pro de una mayor complejidad y funcionalidad. Es decir, la diferenciación y evolución social es vista como fuente de mejora continua, de progreso. A este respecto hay que notar que los mitos del Progreso, la Historia, el Trabajo... han penetrado profundamente en los análisis sociales de la modernidad.

Pero la modernidad misma contiene los fermentos de la crítica y la destrucción de este sueño ilustrado. En la misma tradición kantiana se comienzan a ver los límites de la razón, y el «giro copernicano» del conocimiento nos presenta un sujeto que no es en absoluto espejo de dicho conocimiento, sino que toma parte activa en él.

Marx proseguirá esta crítica del paradigma especular y puro del conocimiento al mostrar cómo el sujeto que conoce y el objeto conocido no están ahí, sin más. El suje-

to y el objeto están situados en un marco social e histórico; tienen una historia y unos condicionamientos sociales. Todo lo cual forma una red, cada vez más tupida y enmarañada, que los análisis sociales, económicos, políticos... van poco a poco desvelando y haciéndonos ver cómo vivimos atados por un sinfín de vínculos que condicionan nuestro modo de mirar los objetos y de conocer. Es como si entre nosotros y los objetos del conocimiento mediara una serie de lentes y filtros que, como en la cámara fotográfica, distorsionan la imagen y el color de lo captado. Comienza a aparecer «lo otro» de la razón, la cual, sometida a la distorsión ideológica, ya no es tan potente y capaz. La teoría del conocimiento se hace teoría social⁶.

Nietzsche⁷ y Freud radicalizarán la sospecha frente al conocimiento y la razón, que para ellos están llenos de falsas rationalizaciones y argumentaciones que no son más que un juego sofista para enmascarar nuestros intereses y nuestros miedos, nuestro afán de poder y nuestras impotencias. La luz de la razón brilla tenue en medio de un mundo oscuro, inconsciente, abismático, que se agranda progresivamente y amenaza con engullir a la razón misma. La pobre razón humana se asemeja más a un débil candil en manos de un miserable bordeando un precipicio que a la potente luz del mediodía soñada por los ilustrados (y negada ya por Aristóteles como vano empeño). La razón, a la que asalta «lo otro» de la razón, comienza a percibir la dificultad de las fundamentaciones y las certezas. Hay que empezar a desconfiar de la razón.

6. Cf. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, pp. 52s.

7. A juicio de G. VATTIMO, «se puede sostener legítimamente que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche» (cf. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987, p. 145). Nietzsche va a suponer: 1) la ruptura con una idea lineal y progresista de la historia; 2) la desidentificación del hombre con lo humano; 3) la idea de que la muerte de Dios quizás signifique la muerte del hombre; 4) una actitud crítica y pesimista frente a la ciencia y la racionalidad contemporáneas, que desemboca en el escepticismo final, o nihilismo.

Wittgenstein dará un paso adelante en este proceso desmitificador de la razón ilustrada, mostrando que siempre estamos pensando, conociendo, dentro de un lenguaje, en el que estamos apresados como una mosca dentro de una botella. El lenguaje es el mediador inevitable del pensamiento. Pero un lenguaje es algo mucho más complejo que un conjunto de signos o un sistema lingüístico; es una forma de vida. Y para comprender aquél hay que entrar en ésta. Sólo así entenderemos lo que quieren decir las palabras y podremos hacer uso de ellas para hacernos entender.

Incluso la física moderna, y concretamente la mecánica cuántica, nos ayuda a despedirnos del sueño de las certezas y las leyes absolutas de una vez por todas. Albert Einstein es el último gran clásico que todavía pugnó por descubrir las leyes absolutas y la clave del universo. Y aún quedan nostálgicos; pero, en su mayoría, los científicos actuales nos hablan de la relatividad de las leyes físicas: de la imposibilidad, por ejemplo, de determinar la velocidad y la posición al mismo tiempo en el mundo subatómico. Y con esta relatividad hemos perdido la certidumbre, aunque pensamos que estamos más cerca de la verdad⁸.

En suma, vista desde la razón (ilustrada), la historia de la modernidad es la historia de un sueño fundamentalizador y de certeza que se ha ido desvaneciendo con la marcha de la propia modernidad, la cual va destruyendo sus propios sueños y autodisolviéndose. Y esta historia tiene mucho que ver con la religión.

8. Cf. I. PRIGOGINE, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona 1983; S. ORTOLI y J.-P. PHARABOD, *El cántico de la cuántica. ¿Existe el mundo?*, Gedisa, Barcelona 1985; S. WEINBERG, *Dreams of Final Theory. The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Vintage Books / Random House, New York 1993.

1.2. La secularización de la religión

La modernidad es la época de una secularización cuyos antecedentes podemos verlos, con Weber, en las propias entrañas de la concepción racional que anida en la fe hebrea en el Dios creador: la distancia entre Creador y creatura indica ya un principio de independencia y autonomización de la creación. Pero, sin duda, el proceso de secularización se agiganta con la entrada en la modernidad. Y se comprende fácilmente al hilo de lo que antecede.

La secularización hace referencia, en un primer momento, a la afirmación de lo secular: a su consistencia y autonomía. Las cosas mundanas, temporales, del «siglo» (*saeculum*), tienen razón de ser por sí mismas. Ésta es la otra cara de la moneda de la razón ilustrada. Al mostrar la realidad su consistencia y su fundamento, la razón se afianza y se atreve a pensar, hasta el punto de intentar fijarlos de una vez por todas. La razón moderna y la autonomía del hombre y del mundo se acompañan permanentemente.

Dios, la religión y lo sacro aparecen cada vez más como no necesarios para sostener el mundo. Una idea que se convierte en rechazo de la religión cuando ésta o, mejor, sus representantes se empeñan en perpetuar la visión «tradicional» de un mundo supeditado a lo transmundano. Se comprende así que la historia de la modernidad y de la razón ilustrada –especialmente por lo que se refiere a la Ilustración continental– sea muchas veces la historia de la confrontación con la religión y los poderes e instituciones que pretendían mantener la visión premoderna del mundo.

Este proceso de independendización creciente del mundo conlleva una lenta pero inexorable pérdida de relevancia social, pública, de la religión, de cuya tutela se van emancipando las diversas actividades humanas (política, ciencia, arte, moral...), que han estrenado su mayoría de edad y ya no necesitan para su desempeño el visto bueno o

la legitimación por parte de aquélla. Incluso se inicia un proceso social y cultural de diferenciación que está en el fondo del pluralismo racional –diversas dimensiones de la razón– que vamos descubriendo en la modernidad. Con el tiempo, este impacto cultural y mental se dejará sentir en la cosmovisión unificadora del sentido y la realidad, de carácter religioso cristiano, que comenzará a ser puesta en cuestión, a cuartearse y, finalmente –como vemos hoy–, a ofrecer un rostro fragmentado. La religión (cristiana), monopolizadora hasta ahora del sentido, encontrará en las diversas visiones e ideologías de la razón pluralizada y dividida otras tantas ofertas de sentido/salvación que rivalizarán con ella.

La pérdida de centralidad y relevancia social de la religión empuja a ésta hacia los márgenes de la sociedad, haciendo de ella una mera institución o subsistema social periférico y propiciando el ascenso de la política, la economía o la ciencia. Esa pérdida de relevancia social de los signos, símbolos, «roles» e instituciones religiosas es uno de los datos a los que remiten el concepto y el proceso de secularización (H. Becker)⁹.

Cuando la religión, como cualquier subsistema social adaptativo, se vio obligada a preocuparse por su propia supervivencia en este clima de la modernidad, hubo quienes se apresuraron a anunciar su pronta desaparición. Pero de lo que se trataba, en realidad, era de un proceso de adaptación a la nueva situación; un proceso que, lógicamente, exigía ciertos cambios en la propia religión.

Uno de los cambios más visibles en la nueva situación lo constituye el llamado proceso de privatización¹⁰: el ya mencionado desplazamiento de la religión hacia los

márgenes y su pérdida de relevancia social. La religión se recluye en la institución, se funcionaliza y se especializa, por así decirlo, en ser religión y nada más que religión. Lo cual, en el caso del catolicismo, pasa por una fuerte eclesiastización, con síntomas innegables de reclusión sociocultural y de confrontación con el talante y la racionalidad modernos. La religión se libera de su papel de instancia legitimadora social –aunque seguirá manifestando una innegable querencia a controlar la dimensión moral pública– y se concentra en la dimensión interior, espiritual, de la vida de los creyentes, sin renunciar, no obstante, a influir en los aspectos sociales. Esta interiorización o espiritualización de la religión es la cara personal del proceso de privatización.

La religión ya no es tanto cuestión de condicionamientos culturales, sociales o políticos, cuanto de libre decisión del individuo, el cual, como ya vio Durkheim, empieza a ser el lugar de lo sagrado/religioso en la modernidad. Consiguientemente, la religión adquiere un tono cada vez más personal e individual.

La confrontación con el talante y la racionalidad ilustrada (contra-reforma, contra-ilustración...) ha hecho que la religión cristiana (católica), especialmente en Occidente, aparezca como enemiga de la modernidad, a la vez que ha dado a ésta una cierta coloración antirreligiosa. De este modo, la secularización, con sus connotaciones ideológicas de oposición a la religión (sobre la que se habría forjado la esperanza de su lenta desaparición), ha desembocado en el secularismo, que no es sino la actitud beligerante contra la religión en la modernidad, la exaltación de la pura profanidad, no exenta de la sospecha de inversión sacralizadora.

Como vemos, la modernidad lleva en sí las semillas de la emancipación de lo mundano: un proceso que pretende des-magificar el mundo y entregarlo a su pura profanidad. Pero no se trata de un proceso unidireccional: la des-

9. Cf. P.L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, pp. 183s.

10. Cf. Th. LUCKMANN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.

magificación o des-encantamiento del mundo¹¹ produce un movimiento contrario que desemboca en la mitificación de los objetivos y dinamismos de la modernidad, la cual, paradójicamente, adquiere unas connotaciones sagradas. La secularización, como ya sugirió Weber, habría que entenderla, por tanto, como des-magificación de unos aspectos del mundo y re-encantamiento de otros, no como liquidación de la religión. La religión no desaparece; lo que hace es perder influencia social, desprenderse de sus formas mágicas y adoptar otras formas nuevas, que en principio tienen que ver con la institucionalización y con la primacía de la interioridad y del individuo. Sin embargo, ni la modernidad ni la religión se van a detener aquí.

2. Postmodernidad y postsecularización

Ya hemos sugerido que la modernidad padece un proceso de autodisolución. Desde el punto de vista de la racionalidad, se trataría de un proceso de desencantamiento de la razón ilustrada y de descubrimiento de «lo otro» de la razón. Desde la perspectiva sociológica, resulta innegable que la modernidad está atravesada por una serie de importantes fenómenos socio-culturales que van a trastocar sus expectativas y sus mitos. En suma, entramos en una etapa en que los elementos fundamentales de la modernidad se ven cuestionados como peligrosos. En este clima, que algunos denominan «postmoderno», se está produciendo un cierto resurgimiento de lo religioso, o reencantamiento, que permite hablar de una secularización de la secularización, o de una «postsecularización»¹².

11. Cf. M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967, p. 200.

12. Cf. la discusión italiana al respecto en S. MARTELLI, *La religione nella società postmoderna tra secolarizzazione e desecularizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990; ID., «Desecularizzazione: Teologia e Filosofia [1995] (en prensa); A. MOLINARO, «Filosofare, secolarizzare: modernità e postmodernità» (aparecerá también en *Teología e Filosofía* [1995]).

2.1. *La postmodernidad y la modernidad*

¿Qué ocurre con un proyecto que se ve erosionado desde dentro de sí mismo? Sencillamente, que se asemejará a un mueble carcomido por la polilla y que amenaza con derrumbarse en cualquier momento. Pues bien, ésta es la imagen que parece mostrar la razón ilustrada a los ojos de sus actuales críticos postmodernos¹³.

La pretendida fundamentación tiene los pies de barro: se asienta sobre dilemas, trilemas o estrategias múltiples que, al final, dejan ver sus presupuestos no confesados, su déficit de reflexión o el desmoronamiento de sus pretendidas piedras angulares. La razón misma es puesta en tela de juicio en cuanto a su propia capacidad fundamentadora, habida cuenta de los oscuros condicionamientos que la rodean. De una potencia capaz de erigir un edificio teórico y social transparente, hemos pasado a una limitada facultad rodeada de oscuridades y plagada de trampas.

No es de extrañar que, sometidas a un cuidadoso análisis, las visiones globales del mundo y de la realidad se desvelen como grandes relatos o metanarraciones que, por debajo de su pretendida articulación lógica y sistemática, manifiestan la necesidad de un vínculo social que les proporcione unidad, cohesión social y sentido¹⁴. Apurando el desvelamiento, tras los grandes relatos de la modernidad aparece el mito del Progreso¹⁵.

En lugar de un espíritu fundamentador, comprensivo y totalizante, comienza a hacer su aparición un talante

13. Para una visión de conjunto, cf. N. CASULLO (comp.), *El debate modernidad - postmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires 1989; J. BERIAIN (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad* (A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck), Anthropos, Barcelona 1996 (en prensa).

14. Cf. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984, pp. 29s.

15. Para una visión amplia y crítica desde la cultura norteamericana, cf. C. LASCH, *The True and Only Heaven. Progress and its Critics*, Norton, New York / London 1991.

racional que se pasa al lado contrario: nos encontramos ante la disolución de la totalidad en la pluralidad de los múltiples fragmentos y en la variedad de las perspectivas parciales; a la continuidad histórica moderna, que se despliega en un progreso continuo y lineal hacia adelante, le sustituye la discontinuidad y la diferencia, la pluralidad de visiones del mundo, la deshistorización y la posthistoria. De nuevo hace su entrada lo real como contingente, eventual e imprevisible.

Al conocimiento débil le sigue la debilidad del ser; al conocimiento in-fundado, des-fondado, le sigue el final de la estructuración estable del ser. El pensamiento postmoderno es el pensamiento que declara que el ser no tanto es cuanto acaece; es decir, es constitutivamente caduco y mortal. Asimismo, el sujeto humano aparece sin sustento o sub-strato. No tiene nada debajo. De tal manera que lo que le conviene al hombre como ser-para-la-muerte es una «cura de adelgazamiento del sujeto» que lo dejará reducido a la nada o a pura huella¹⁶.

La nueva conciencia que entra en escena sabe de su des-fundamentación; y –como afirman algunos de sus teóricos, por ejemplo Lyotard– lo hace sin nostalgias, sin volver la mirada hacia los fundamentos disueltos¹⁷. Somos conscientes de que tenemos que vivir sin fundamentación, en búsqueda de sentido, del hilo conductor de la vida y de la historia, pero no a base de grandes relatos, sino manteniéndonos a la expectativa, practicando la escucha y tratando de crear sentido.

16. Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad* (cit.), pp. 42-46. Se declara así que la postmodernidad es un pensamiento postmetafísico. Pero ¿cómo puede hablar la postmodernidad de carácter infundado de la realidad, de precariedad incurable del ser, de desvanecimiento del sujeto, de inanidad de los valores, de disolución de la historia, etc., sin metafísica? Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 52.

17. J.-F. LYOTARD, *La condición postmoderna* (cit.), pp. 10s, 73s; Id., *La postmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona 1987; Id., *Moralités postmodernes* (cit.), pp. 65s.

Fácilmente se advierte que el clima postmoderno de la racionalidad es apto para que renazcan y florezcan el mito, el símbolo, la poesía y la religión. De hecho, se dan las condiciones para que la imaginación creadora, sueltas las ataduras de una racionalidad logificante, funcionalista y sistematizadora, abogue por el imaginario simbólico y mítico. Y tras el rescate del símbolo podemos vislumbrar el poli-mitismo¹⁸ y una afinidad entre postmodernidad y postsecularización.

La reducción de la tensión epistémica y fundamentadora, la conciencia de su inconsistencia, abre un nuevo y distinto espacio racional que permite recuperar otras dimensiones de la razón que habían quedado aherrojadas por la tiranía logicista. La verdad comienza a transitar, más que por los caminos de la lógica y la pura racionalidad, por los de la universalidad y unidad de la experiencia. Las llamadas nietzscheanas a la «filosofía de la mañana» apuntan a la experiencia de ver las cosas en su novedad única y permanente. La serenidad y la entrega desasidas, propuestas por la *Gelassenheit* heideggeriana, pretenden rescatar unas dimensiones de la razón que impidan el sistemático olvido del ser y la diferencia. El «fantástico transcendental» (Novalis) desencadena la imaginación de lo vivido y su comitiva de mitos (G. Durand)¹⁹. Nos adentramos por las sendas olvidadas de la razón, por la experiencia de la multiplicidad inagotable de la realidad, por la imaginación, la fantasía creadora, la emocionalidad y el temblor ante el atisbo de lo sublime.

La conciencia que sabe de su no fundamentación se inclina hacia la experimentación, la exploración, la tentativa. Se comprende así la mezcla y aun confusión de saberes

18. Cf. R. MATE, «Mito, Logos y Religión en W. Benjamin»: *Studi Germanici* XXIX (1991) 125-156 (127).

19. Cf. G. DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona 1993.

y de categorías cognoscitivas, el eclecticismo y el sincrétismo. Aparece el uso de lo simbólico, lo retórico, lo poético, lo lúdico, lo ritual y lo religioso, mientras que lo alusivo –el mito y el relato– se antepone a la argumentación y al filosofar crítico.

Desde una perspectiva más sociológica, la postmodernidad se caracteriza por una serie de de-construcciones que podemos sintetizar brevemente como sigue:

* Pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías, es decir, de la gran utopía de la modernidad –el progreso– y su cohorte de co-utopías, con la consiguiente sensación de hallarnos sin horizonte, sin una prospectiva utópica, de desfallecimiento utópico e ideológico y de falta de proyecto o programa. Desmodernización y des-historización que nos sitúan en la posthistoria.

* Pérdida de la perspectiva única, que, bajo el influjo de los *mass-media* y las tecnologías info-telemáticas, nos hace contemporáneos de todo el mundo, uniformados funcionalmente, pero con una aproximación virtual a la realidad (J. Baudrillard). Vivimos en el mundo de la imagen, del simulacro, de la desrealización y des-localización de la realidad.

* La especialización del conocimiento y su sectorialidad creciente nos conducen a una sofisticación del saber que, en el límite, termina sabiéndolo todo de un aspecto minúsculo de la realidad y resultando irrelevante. La fortaleza de la especialización y la metodología, del saber limitado, se da la mano con la debilidad del pensamiento. Estamos ante un esteticismo académico y ante una auténtica des-racionalización del saber.

* La polaridad política e ideológica del mundo ha sido sustituida por una inestabilidad generalizada

(A. Minc) y una necesidad de identidad que favorece los movimientos nacionalistas y la proliferación de «centros». Nuevos países y nuevas mezclas étnico-religiosas propician una des-occidentalización que puede degenerar en confrontaciones religioso-culturales a nivel mundial (S.P. Huntington).

* La política (democrática), cada vez más deseada y justificada, se vuelve impotente para resolver problemas como el desempleo, la dualización de las sociedades, la creciente diferencia Norte/Sur, etc.; impotente, en suma, para habérselas con los grandes mecanismos anónimos –sistemas– de nuestra sociedad moderna. Paradójicamente, cunde el malestar democrático y una sensación de impotencia de la política frente al sistema tecno-burocrático y productivo. Asistimos a una des-politización y des-burocratización de las masas que se torna necesidad de «proxemia» (Maffesoli), de cercanía, de agregación en la des-personalización del grupo, de la tribu urbana, de los «ultra», de los «tifosi»...

* El arte parece agotado por la comercialización y en pleno estado melancólico. Visto desde sus exposiciones en este fin de milenio, se advierten las tensiones del paso a una nueva fase estética, en la que predomina una visión catastrofista (J. Beuys), quejumbrosa, doliente y resignada (Calvo Serraller).

No es extraño que, ante este clima, se declare cancelado el proyecto moderno y se trate de hablar de lo que viene después de la modernidad. En este sentido, la postmodernidad ha de ser entendida, no como la superación (*Aufhebung*) de la modernidad, sino como lo que viene –y ya vemos presente– después del fracaso del proyecto de la modernidad. Por supuesto que esta última afirmación es controvertida: no todos los pensadores están de acuerdo en dar por finiquitada la modernidad, y menos aún en aceptar

el programa de la racionalidad postmoderna como propuesta quasi-normativa o superadora de la modernidad.

2.2. *La postmodernidad como crisis de la modernidad*

A la vez que afirmamos la crisis de la modernidad, hemos de decir también que la postmodernidad significa para muchos la crisis de la sociedad y aun de la civilización (burguesa) modernas²⁰. Declaramos que un proyecto o programa –el moderno– comienza a manifestar tantas fisuras que amenaza ruina.

Existe un cierto consenso a la hora de diagnosticar una serie de malestares de la modernidad. En lo que no hay acuerdo, sin embargo, es en la localización del origen del tumor o la infección generalizada. Se percibe, evidentemente, el malestar *cultural*, el relativismo de los valores, la pérdida de tensión utópica e ideológica y un cierto estado melancólico y resignado; pero, a la hora de apuntar a los factores o causas desencadenantes de dicho malestar, las opiniones se dividen.

Mientras los neoconservadores ven la raíz del mal en el orden cultural y, precisando aún más, achacan la enfer-

20. Tema muy amplio, donde se dan cita *analistas sociales neoconservadores* como D. BELL (*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977), P.L. BERGER (*La revolución capitalista*, Península, Barcelona 1989) o F. FUKUYAMA (*El final de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992); *teóricos críticos* como J. HABERMAS (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989), A. TOURAINE (*Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993), A. GIDDENS (*Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993; *Beyond Left and Right*, Polity Press, London 1994) o C. OFFE (*La gestión política*, Publicaciones del Ministerio de Trabajo, Madrid 1992); y *analistas de los Nuevos Movimientos Sociales* como R.J. DALTON y M. KUECHLER (*Los nuevos Movimientos Sociales*, Ed. Alfonso el Magnánimo, Valencia 1992). Para una síntesis, cf. J.M. MARDONES, *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis* (Cuadernos FyS), Sal Terrae, Santander 1994.

medad a una crisis de valores que manifiesta la erosión sufrida por la denominada «ética puritana» de la civilización burguesa y capitalista a manos del proceso de secularización –que origina una verdadera crisis de sentido y orientación, es decir, una crisis espiritual–, los críticos sociales están de acuerdo en cuanto a los síntomas, pero ven el origen de los factores desencadenantes de los mismos en la denominada «ilustración capitalista», en los procesos de productividad acelerada y de administración, en el predominio y colonización de un número cada vez mayor de dimensiones personales y sociales por parte del funcionalismo de las relaciones comerciales y burocráticas.

En cuanto al supuesto fin del proyecto de la modernidad, unos y otros coinciden en negarlo y en creer que dicho proyecto puede ser regenerado. Bastará para ello, según los neoconservadores, con recuperar las dimensiones perdidas u olvidadas de la ética productiva y puritana y la referencia inevitable a la tradición judeocristiana de nuestra civilización, junto con ciertos retoques funcionales de carácter político-económico. Para los teóricos críticos, por su parte, la sanación pasa por un cambio drástico en los dinamismos de la moderna sociedad capitalista: desde la domesticación de la funcionalización de la razón hasta el sometimiento de los sistemas productivo y político-burocrático a las exigencias de la razón comunicativa (Habermas). Ambas propuestas –cada una desde su propia perspectiva y orientación– coinciden, por tanto, en que no se trata de despedirse de la modernidad, sino de realizarla verdaderamente.

Hay, sin embargo, diagnósticos y propuestas más radicales, procedentes de los denominados pensadores postmodernos y de los Nuevos Movimientos Sociales.

Para los postmodernos, la modernidad se ha falsado a sí misma: ha demostrado la mentira de sus propuestas en todas sus versiones modernas, ya sean capitalista-liberales,

democráticas, socialistas e incluso cristianas. La infección es total. Lo mejor que se puede hacer es despedirse sin nostalgia alguna de un proyecto que conduce a la catástrofe. En su lugar hay que alimentar pretensiones racionales menos totalizantes y fundamentadoras y transitar por los senderos de los pequeños relatos, las propuestas de sentido parcial, fragmentario, contextual, temporal y rescindible.

Los Nuevos Movimientos Sociales, por su parte, encarnan el malestar cultural de nuestra civilización en su tríada demoníaca del productivismo, el militarismo y el patriarcalismo. Se precisa un estilo de vida nuevo, una nueva gramática de las relaciones (no explotadoras) con la naturaleza y de unos seres humanos con otros a la hora de dirimir dialógicamente sus conflictos, así como una aceptación igualitaria de los sexos y las razas en su diferencia. En el trasfondo, se presupone un cambio social y cultural, en orden a una vida menos mercantilista y consumista, más democrática y dialógica, donde las relaciones interpersonales estén basadas más en la confianza mutua (A. Giddens) que en la separación, el poder y la imposición. Una verdadera «vuelta del calcetín» de la modernidad, que prácticamente presupone su cancelación. Los Nuevos Movimientos Sociales y postmodernos representan el adiós a la modernidad y su superación en proyectos de nuevo cuño.

Diagnósticos y posturas diferentes, como se ve, frente a un hecho que no debemos olvidar en nuestro planteamiento religioso: la crisis de la sociedad y la cultura modernas.

En este sentido, y por encima de las disputas sobre la crisis de la modernidad, se abre camino –propiciada y generalizada tal vez por la llamada «crisis ecológica»– la conciencia acerca de la peligrosidad de los propios elementos fundamentales de la modernidad. La ciencia, la técnica, la industrialización, la burocratización, etc. no son

mecanismos neutros, sino que forman parte de una dinámica –la de la *sociedad del riesgo* (U. Beck)– que constituye una amenaza verdaderamente incontrolable. Es preciso, por tanto, entrar por el camino de la autorrestricción inteligente (Habermas, Offe) y la generalización de un nivel moral más elevado, a fin de cambiar de estilo de vida y de comportamientos.

Desde el punto de vista religioso, es precisamente en esta sociedad del riesgo donde vuelven a ponerse de manifiesto la contingencia y la indisponibilidad de la vida sobre la tierra. No es extraño, por tanto, que surjan diversos y ambiguos juegos de adaptación a esta situación de riesgo.

2.3. *La postmodernidad como postsecularización*

La postmodernidad, como vamos viendo, es un concepto amplio y polivalente que tiene su origen en las diversas formas de malestar que provoca el proyecto de la modernidad. Actualmente, se le suele asociar a la llamada «postsecularización», en un intento de crítica y rechazo de las visiones lineales que proclamaban el inevitable deslizamiento de la religión hacia su desaparición. Si queremos analizar lo que subyace a un término tan sugestivo o provocativo como el de «postsecularización» (o lo que queremos significar con él), nos encontramos con aspectos como los siguientes.

Una *secularización de la modernidad*, entendida como des-encantamiento o des-magificación del proyecto moderno y sus mitos. Sabemos que las expectativas de una sociedad ilustrada y racional suscitadas por la modernidad han conducido a peligrosas mitificaciones. La mitificación de la racionalidad instrumental o funcional, analizada y criticada por los representantes de la Escuela de Frankfurt, responde a esta *sacralización* del predominio tiránico de una racionalidad científico-técnica elevada a pura y total

racionalidad. Pero el proceso sacralizador no se detiene aquí: en el campo de la economía, nos encontramos con los mitos de la sociedad desarrollada y opulenta, la libertad de mercado, la libre empresa, etc.; en el campo de la política, con los de la democracia representativa, el funcionamiento perfecto de la administración, la educación generalizada, la libertad y derechos de los ciudadanos... Todos estos mitos se han visto sometidos a la contrastación o falsación de la realidad. Lyotard²¹ suele repetir que la modernidad misma se ha desacreditado con los hechos. Y cita acontecimientos simbólicos al respecto: la gran depresión de 1929 o la crisis de 1973, frente al mito liberal del mercado y el desarrollismo; la represión de la «primavera de Praga» y la invasión de Afganistán, frente al mito socialista de la libertad de los pueblos; Vietnam y Panamá, frente al mito de la libertad democrática americana; el creciente abismo entre el Norte y el Sur, o la dualización de nuestras sociedades, frente al mito de la democracia liberal capitalista como paradigma de la justicia y la igualdad...

La postmodernidad es la despedida de estos mitos de la modernidad; la conciencia lúcida de que la tecno-ciencia, la producción del mercado capitalista y la organización política democrática no conducen a ningún paraíso. Todos esos mecanismos han mostrado ser de una enorme ambivalencia que les hace sumamente peligrosos cuando son dejados «a su aire». En este sentido, la postmodernidad es la desacralización o des-magificación de la modernidad; una profunda secularización que trata de devolverla a su profanidad.

La postmodernidad significa también la *secularización de la secularización*, es decir, el descubrimiento –más que la aparición– de que el reencantamiento del mundo y las sacralizaciones no han cesado. Decíamos más arriba

que los clásicos de la sociología, como M. Weber²², intuyeron la presencia de este proceso dialéctico en la modernidad: se desencantaba el mundo religioso sacramental católico, pero se sacralizaba el trabajo como vocación, etc. Lo sagrado no ha emigrado de la modernidad, aunque algunos lo desean.

A estas alturas de la modernidad, cuando hablamos ya de «postmodernidad», somos conscientes de estar asistiendo a procesos de sacralización que atraviesan la sociedad y la cultura. Apuntábamos más arriba que determinados fenómenos, como la baja de tensión de las pretensiones epistémicas, están representando el rescate de lo simbólico. Estamos, quizás, ante una de las razones del auge del politismo y, en general, de la conciencia mítica, narrativa, alusiva. La pérdida de fundamentación y explicación racional totalizante da paso a los numerosos relatos, al relativismo y politeísmo de valores, a la aparición de lo misterioso, turbador y fascinante. Visto desde la racionalidad, este giro significa un intento de superación del foso abierto en la modernidad entre razón y religión. Una sutura nada fácil y que, sin duda, conocerá intentos extravagantes, pero que responde a la necesidad de acercamiento entre religión y modernidad. Desde el punto de vista sociológico, este impulso representa la crítica a la tesis fuerte y global de la secularización, como avance imparable de la desacralización en todos los ámbitos.

Entendemos ahora en qué sentido la postmodernidad está vinculada a la *postsecularización*. En realidad, es la toma de conciencia de un hecho que nunca ha dejado de estar presente en la modernidad, pero que la mirada cultural y racional predominante hacía creer que había desaparecido. Hemos afinado nuestra visión y vemos más clara

21. Cf. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona 1987, pp. 124s.

22. Cf. M. WEBER, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Taurus, Madrid, vol. I, pp. 60s.

mente. La realidad social aparece más atravesada por fenómenos de sacralización, reencantamiento, religiosización. Tampoco hay que descartar que, como decíamos, estos procesos se hayan visto favorecidos por el mismo avance de la lógica moderna, la cual ha conducido a unilateralidades y callejones sin salida que han propiciado la «vuelta de lo sagrado» reprimido.

Estamos ya en condiciones de ver más claramente el alcance de la vinculación postmodernidad/postsecularización. Pero creemos que es necesario detenerse un poco más para evitar malentendidos.

2.4. *La postsecularización religiosa*

La postsecularización no es una vuelta, sin más, a situaciones anteriores a la secularización. Dicho de otra manera, la postsecularización no significa el retorno a la premodernidad.

Entenderíamos mal el proceso de la postmodernidad si creyéramos que significa una vuelta a las condiciones premodernas y, con ello, a alguna de las etapas de la presecularización. Fenómenos como la diferenciación de la sociedad o la pluralización de las diversas esferas del saber y la cultura no parecen tener marcha atrás, aunque, como reconoce el mismo N. Luhmann, la diferenciación social tiene sus límites, y el proceso actual de des-diferenciación tiene el aspecto de reacción equilibradora de una excesiva autonomización sistémica. No caminamos, por tanto, hacia una sociedad en que la pluralidad de las dimensiones de la razón, por ejemplo, vaya a resolverse en un uniformismo indiferenciado. Este «logro» de la modernidad no habrá de perderse, salvo que se produzca un verdadero cataclismo cultural y social.

Desde este punto de vista, y en contra de ciertas sensibilidades religiosas nostálgicas, no parece realista

pensar que se pueda volver a una sociedad unitaria, cristiana, con una cosmovisión uniforme de la realidad y donde lo religioso desempeñe de nuevo una función social central. Eso es una pura ilusión. La secularización es irreversible en este sentido: ya no es posible una sociedad (moderna) cuyo centro sea ocupado por la religión, ni la postmodernidad puede estar dominada por una visión religiosa (cristiana). Tal vez la religión, sus símbolos, sus «roles» y sus ritos recuperen en parte su relevancia cultural, pero en ningún caso recobrarán la decisiva importancia social de épocas pasadas.

El pensador postmoderno italiano G. Vattimo, que declara concluida la validez del pensamiento postmoderno –algo «adecuado para los años setenta y ochenta», pero no para hoy–, reconoce que lo relevante ahora es prestar atención a lo religioso. Pero precisa: «a una religiosidad muy sobria y seca»²³.

La postsecularización supone tanto un fenómeno de redescubrimiento de lo religioso como de distanciamiento y distorsión²⁴. Lo sagrado aparece hoy como ambiguo, ambivalente y múltiple. A diferencia de las religiones institucionalizadas, no recorre un sólo sendero, sino que prolifera a la vera de esos caminos ya consagrados y en manifestaciones más o menos inesperadas. Tiene el carácter de algo abierto y hasta versátil y desestructurado. Se trata de un redescubrimiento de lo sagrado que –no lo olvidemos– se enmarca en una crisis social y cultural generalizada. De ahí que adopte la forma, no de la superación de la secularización en todos los puntos, ni siquiera de una religiosización o reencantamiento lógicamente planificado y desarrollado, sino de manifestaciones múltiples, desinstitucionalizadas, libres, temporales, cambiantes, eclécticas, fragmen-

23. Cf. G. VATTIMO. Entrevista en *El País*, 2/03/1993.

24. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 72-73.

tadas... El «pastiche», que Jameson²⁵ pone como característica del arte y la cultura postmodernos, también tiene su aplicación a la religiosidad postmoderna.

No es extraño que nos encontremos con una pluralidad de tendencias²⁶ que van desde los integrismos, tradicionalismos y fundamentalismos nostálgicos de otros tiempos, cuando la religión gozaba de una centralidad a la que pusieron fin la modernidad y la secularización, hasta una cierta revitalización de la religiosidad tradicional, popular, pasando por determinados eclecticismos donde la religiosidad más tradicional se mezcla con terapias, holismos ecológicos o paradigmas pseudocientíficos.

Incluso es perceptible que asistimos a una cierta conexión de ciertos aspectos de la vida profana y de los sistemas con el mundo de los significados sagrados. La política, desde el sistema democrático hasta el mercado, pasando por las tendencias étnico-nacionalistas, ofrece rituales, mitificaciones y sacralizaciones más o menos claras: las manifestaciones deportivas, lúdicas o musicales de carácter masivo, con su parafernalia de signos, ritos e «ídolos», se asemejan a verdaderas celebraciones socio-religiosas en las que, a través de la vivencia exultante de la proximidad, que ya percibió E. Durkheim, se busca poder, ser y sentir más y más; determinadas expresiones del culto al cuerpo, de la dietética y de la comunión con la naturaleza son otras tantas manifestaciones liminares de la sacralización de lo secular...; por no hablar del gusto por lo esotérico, lo oscuro, lo misterioso, lo demoníaco, lo maravilloso, lo milagroso, etc.

Nos hallamos, por tanto, ante una respuesta múltiple y variada que se mueve incluso a niveles distintos: afecta

23. Cf. G. VATTIMO, Entrevista en *El País*, 2/03/1993.

24. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 72-73.

tanto a los individuos y a su búsqueda de sentido, realización y salvación, como a las tendencias macrosociales de la modernidad, en cuanto se advierte que recorre los caminos de la racionalidad, de las instituciones religiosas y no religiosas, de los símbolos culturales y de los sistemas sociales. Desde este punto de vista, la postsecularización significa al menos la corrección de una teoría unilineal y simple de la secularización en la modernidad.

3. ¿Hacia un postcristianismo?

Desde la perspectiva cristiana, el retorno de la religión en la postmodernidad no carece de ambigüedad. Es cierto que refleja una sensibilidad que es fruto de una reacción cultural y social que está en el trasfondo de la crisis de la modernidad, como nos esforzamos en mostrar. Pero, como ya vimos, recorre varias vías diferentes. La postmodernidad religiosa participa de la tendencia no excluyente, sino sincrética, asimiladora, que algunos estudiosos detectan en la modernidad tardía y que dan lugar a una sociedad y una cultura «copulativa», del «y», no «disyuntiva», exclusivista y dialéctica.

Pero, precisamente por esta tendencia al eclecticismo, lo que caracteriza a la postmodernidad religiosa ¿no es algo típicamente no cristiano? ¿No es algo más propio de las tendencias neomísticas, neoesotéricas y piadosas de la «Nueva Era», o incluso de las sacralizaciones seculares?

El cristianismo, especialmente el católico, vive en la sociedad occidental europea un proceso que venimos denominando «des-institucionalización»: la emigración de un contingente de creyentes, quizás en su mayoría antiguos creyentes no practicantes, que engrosan las filas de la incredulidad no necesariamente arreligiosa; la tendencia a la flexibilización doctrinal o a la interpretación personal de las doctrinas fundamentales. Claro que este fenómeno no da cuen-

ta de todo cuanto ocurre en la iglesia católica, donde asistimos a un gran esfuerzo de adaptación que recorre los caminos de la renovación conciliar y otros más tradicionales. La afirmación que hace D. Hervieu-Léger²⁷ acerca del desfondamiento de la cultura parroquial católica en Francia no es del todo aplicable a Italia o a España, donde hay signos de reorganización eclesial (desde nuevos movimientos eclesiales hasta actividades educativas, catequéticas y de voluntariado y tiempo libre) y donde, a la vez, se percibe un resurgimiento de la religiosidad popular (peregrinaciones, romerías, novenas y todo tipo de devociones; incluso «apariciones» de la Virgen, etc.).

Por otra parte, es perceptible la relevancia social y política actual de las grandes religiones.

Independientemente de la significación que quiera dársele al hecho, ¿quién puede negar el papel desempeñado por el papa²⁸ en relación a los acontecimientos del Este europeo? ¿Quién no percibe la importancia –en ocasiones turbadora– del Islam en Argelia, en Irán, en Filipinas, y hasta en la propia Europa? Por no hablar de los «sihks» en la India, del tamilismo budista en Sri Lanka o del despertar religioso que, –a juzgar por las escasas noticias que nos llegan de aquel inmenso país– está produciéndose en China. Visto desde una perspectiva mundial, cabe pensar que nos hallamos ante una renovada presencia social y política de las grandes religiones. Y no nos referimos únicamente a su Declaración conjunta sobre la ética y la paz en el mundo; también el miedo a las confrontaciones en el futuro pasa por las grandes religiones: el politólogo norteamericano S. Huntington se ha atrevido a predecir para el próximo siglo

27. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993, pp. 187s. Para una visión sintética mundial, cf. R. CIPRIANI, «La secolarizzazione e oltre» (aparecerá próximamente en *Filosofia e Teología*).

28. Todavía en diciembre de 1994, la revista *Time* declaraba a Juan Pablo II «hombre del año».

XXI la posibilidad de conflictos (y de solución de los mismos) cuyos actores serán grupos civilizacionales religiosos.

No cabe pensar, por tanto, en un desfondamiento del cristianismo a corto plazo. Lo que parece estar produciéndose es, más bien, un robustecimiento –todo lo relativo que se quiera, pero muy real– del mismo. Ahora bien, junto a este proceso de des-secularización en el mundo eclesial católico y cristiano en general –que tampoco responde a una estrategia unitaria, sino que se mueve en un abanico que va desde el tradicionalismo y la piedad popular hasta la renovación conciliar–, nos encontramos también con formas de expresión religiosa no cristianas. Y quizá éstas indiquen algo de lo más característico de la reconfiguración religiosa en la modernidad actual (europea y occidental).

Pensamos que este tipo de religiosidad –mezcla de neo-orientalismo, neomisticismo, neoesoterismo y del pretendido último paradigma científico– es el que representa mejor esta tendencia postsecular y postmoderna hacia una subjetivización de la religión y un redescubrimiento de formas tradicionales, mágico-esotéricas y místicas, con toques ecológicos y terapéuticos.

Se comprenderá que nadie pueda responder con seguridad a la pregunta por los rasgos de la nueva reconfiguración de la religión en la modernidad postmoderna. Sin embargo, si nos fiamos de la dinámica que parece atravesar esta modernidad tardía o postmoderna, nos atreveríamos a decir que la nueva religiosidad moderna se reconfigura en torno a una serie de características como las siguientes:

* La individualidad, la subjetividad y la emocionalidad de los individuos

* El eclecticismo de tradiciones y cultos.

* Una pertenencia institucional flexible e inclusiva difusa.

* Un pragmatismo, en el modo de considerar la salvación, tendente a que ésta se haga de algún modo palpable para el individuo en el aquí y ahora.

* Una conciencia de determinados problemas de nuestro mundo y de nuestra sociedad, desde la ecología hasta las cuestiones nacionales, sociales o científicas.

Sospechamos que el talante postmoderno –carente de pretensiones cognitivas y de proyectos ético-políticos; relato estético-poético, afectado por la melancolía y sin mayores concesiones a la esperanza²⁹– no se aviene del todo con ninguna de las sensibilidades religiosas, sino que se asemeja más a las salvaciones sin escatología, con un pragmatismo de salvación/liberación/sanación que no desborda los límites del aquí y ahora, o bien se pierde en un horizonte de disolución en el todo, antes que de finalización emancipada. La esperanza moderna apunta a una escatología, a una promesa y perfección final. La sensibilidad postmoderna no pide ni remisión ni emancipación.

Algunos autores quieren ver en estas tendencias elementos postcristianos que no responden ni al contenido ni al talante cristiano. Lo primero es cierto: se acude al cristianismo como a una tradición más; desde este punto de vista, cabe hablar de un cierto postcristianismo. Acerca de si el talante de esta sensibilidad religiosa puede ser asumido, adaptado y recreado por la tradición cristiana, será ésta quien tenga que decidirlo a lo largo de un proceso que no estará exento de tensiones. Pero lo que nos parece más claro es que, como ha ocurrido tantas veces, el cristianismo no podrá sustraerse a su contaminación por estas tendencias. Sería bueno, por tanto, hacerse cargo cuanto antes de la situación y emprender el diálogo crítico y asimilador con ella.

El cristianismo, especialmente el católico, ha demostrado a lo largo de la historia una gran capacidad asimiladora. Hoy tenemos que lamentar los momentos, en los inicios de la modernidad, en que no se quiso ejercer este poder de confrontación, diálogo y adaptación. Los casos Galileo, Rizzi y Nobili son ejemplares al respecto. Y es que sólo en el riesgo de la confrontación, la crítica y el aprendizaje mutuo se labra el futuro.

29. Cf. J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes* (cit.), pp. 93s.

III
HACIA UN MODO NUEVO
DE VIVIR EL CRISTIANISMO

10

Un cristianismo para hoy y para mañana

Hemos tratado de describir y reflexionar sobre algunos aspectos de la religión en la modernidad tardía. Y hemos visto que la religión sigue siendo importante y que, aun cuando no ocupe la centralidad cultural ni social, sí invade los estratos más profundos de la cultura y de los planteamientos humanos. Hemos visto, además, que está en movimiento, en estado de reconfiguración, como no podía ser de otro modo en un momento en que la sociedad y la cultura modernas son declaradas en crisis. En esta situación, las preguntas y cuestiones se le hacen mucho más concretas y desafiantes al cristianismo: ¿qué puede asumir de la nueva sensibilidad moderna (postmoderna)? ¿Qué puede aprender o asimilar sin perder su identidad?

Vamos a hacer un último ejercicio de confrontación y sugerencia. Sin duda, ya hemos dicho algo de lo que parece que es problemático en nuestro cristianismo y sobre lo que convendría reflexionar. Ahora pretendemos sintetizar, mirando hacia nuestra fe cristiana desde las perspectivas abiertas por estas sensibilidades religiosas de nuestro momento, las cuestiones que juzgamos más interpeladoras. El resultado sólo puede ser visto como un cúmulo de interrogantes y desafíos abiertos... y como posibles caminos a transitar. Procederemos más con la sugerencia, incluso de tipo pastoral, que con el análisis acabado –imposible de

realizar– de las cuestiones que laten en el fondo. Será la vida misma la que vaya haciendo la discriminación. Esperemos –y ésta sería la parte válida del presente ejercicio– que nos ayuden a no cerrarnos ni a despachar demasiado rápidamente aspectos que interpelan el modo cristiano de vivir hoy la fe. Y esperemos también que, aunque sea al contraluz, podamos ver con claridad el cristianismo que queremos y necesitamos para hoy y para mañana.

1. ¿Qué aprender de la nueva sensibilidad religiosa o postmoderna?

Comencemos refiriéndonos a esa nueva sensibilidad, nada unitaria, en la que se dan cita una serie de «neos»: neomisticismos, neoesoterismos, neognosticismos, neopaganismos, etc. Ya hemos intentado repetidamente captar esa especie de común denominador que subyace a tan variopinta mercancía y que podría subsumirse bajo la etiqueta americana de la «Nueva Era» (*New Age*), la de «reencantamiento del mundo» o cualquier otra.

¿Qué podemos replantearnos desde esta religiosidad? ¿Qué desafíos plantea al cristianismo?

1.1. Redescubrimiento del símbolo y la estética

Ya advertíamos que la nueva sensibilidad religiosa llena un hueco cultural dejado por el pensamiento moderno pretendidamente lógico y empírico, cientista: la imaginación simbólica. Sus adeptos, empleando incluso una terminología científica o pseudo-científica, echan mano de representaciones que encierran siempre un sentido secreto. La realidad se hace epifanía del misterio. Y eso sólo puede conseguirse, como ya vio P. Ricoeur, uniendo lo cósmico (de ahí su sentido holista o de globalidad) con lo onírico (lo más profundo e íntimo de nuestro inconsciente, como ya

percibió Freud) y lo poético (el lenguaje evocador y sugerente)¹.

Este rescate del símbolo es una tarea inesquivable para el cristianismo. Tenemos la impresión, participada por muchos, de que hemos perdido la frescura evocadora y la capacidad expresiva de los signos. La reiteración ha marchitado nuestras celebraciones –especialmente la eucaristía–; y cuando a la reiteración se une la falta de cuidado y de tensión interior, el rito degenera en mero cumplimiento de una obligación. Necesitamos explicar los símbolos para que resulten mínimamente inteligibles. Pero, cuando el símbolo requiere ser explicado, es porque es un símbolo muerto.

Se ha acusado al cristianismo occidental de un exceso de verborrea: sólo entendemos lo que se nos explica. Carecemos de capacidad de evocación y no dominamos el lenguaje de los signos y del cuerpo.

No es malo, por tanto, que desde fuera se nos inste a volver al signo, a recuperar el rito y el símbolo, a transitar los caminos de la evocación y el gesto. Algunos grupos cristianos ya lo están haciendo, y las jóvenes generaciones valoran grandemente esta expresividad simbólica. Evidentemente, la recuperación de esta sensibilidad estética, cuidadosa de todos los elementos que rodean la celebración, la evocación y el uso del símbolo, es una tarea que sólo puede redundar en bien del cristianismo y de su práctica pastoral.

1.2. El camino de la experiencia emocional

El principio verificacionista de que vale lo que se experimenta es completado por la nueva religiosidad del siguiente modo: vale la experiencia que se siente, que toca

1. Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires 1971, pp. 13s.

el corazón y emociona. Ahí está la constatación del barrunto del misterio.

No tenemos que insistir demasiado en que este «neopositivismo religioso» es peligroso, porque encierra en sí todos los equívocos de la sensibilidad y sus trampas. Sólo desconociendo totalmente los innumerables recovecos de la sensibilidad y sus zonas oscuras, podemos entregarnos a este tipo de religiosidad emocional. Pero quizás, más que en lo que tiene de peligroso y susceptible de abusos, convenga fijarse en lo que tiene de advertencia y contrapeso respecto de esa otra cara de la religiosidad –seca, legalista y falta de *pathos*– que no ha pasado por la depuración austera de la sensibilidad y no conoce el hábito del misterio más que desde la convicción, el deber moral o el compromiso.

En esta época del *feeling* (sentimiento), un cristianismo sin experiencia sensible no parece tener atractivo. La mera presentación racional de la fe –por importante que sea– tropieza hoy con el descrédito postmoderno de la razón y con el cansancio producido por el funcionalismo predominante, al que se intenta buscar compensación.

Naturalmente, habrá que estar alerta para tratar de depurar lo que puede no ser más que una instrumentalización sensible de la religión. El educador en la fe tendrá que enseñar a prescindir de la exigencia de recompensa sensible en la oración y el encuentro con Dios; pero deberá saber también que, sin la experiencia del contacto que hace vibrar al corazón, es dudoso que nadie se persuada de la necesidad del esfuerzo y el despojo espiritual. Estamos, pues, ante un aspecto importante de la experiencia religiosa, aunque sumamente delicado y peligroso.

A nadie se le oculta que este aspecto de la experiencia emocional remite precisamente a las dos caras de la llamada «nueva religiosidad». Por una parte, como acabamos de decir, implica un potencial enorme: quien ha sentido el toque emocional religioso tiene una importante motivación

para el seguimiento; por otra, nos hallamos ante una subjetivización emocional de la religiosidad que es causa de grandes reduccionismos. El antiintelectualismo de muchos creyentes contemporáneos, su tendencia a la mezcla indiscriminada de doctrinas, la poca seriedad en el discernimiento del misterio respecto de lo que no es más que simple oscuridad, el gusto por lo maravilloso y lo milagroso, por un cierto esoterismo y un espiritualismo utilitarista, es una constante de este tipo de espiritualidad, a la que no son ajenas, dentro del cristianismo, determinadas formas de piadosismo aficionado a los milagros y apariciones.

Creemos que el cristianismo tiene ante sí el reto de asumir, sin dejar de conjugarlo con la adecuada formación y el necesario espíritu crítico, el potencial que la experiencia de una fe cálida proporciona al creyente. Una «calidez» que tiene mucho que ver con esa «segunda ingenuidad» que requiere verdaderos maestros en el espíritu y un cultivo serio de la experiencia de Dios. Por ahí pasa el reto que plantean al cristianismo estas tendencias que acentúan lo emocional, lo sensible, lo «sintético» del mundo².

1.3. *La realidad, sacramento del Misterio*

Llama la atención la facilidad con que los nuevos creyentes ven la realidad toda habitada por el misterio. Este neomisticismo, que quiere sorprender el barrunto del misterio de lo divino en todas las formas de la realidad, tiene mucho, sin duda, de reacción frente a la tiranía positivista, que sólo veía la superficie de la realidad: ¡no todo se reduce a la chata planicie de lo mensurable y constatable empí-

2. Cf. esta misma sugerencia en D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, París 1986, p. 180. La autora pone en relación la prevalencia de un conocimiento científico que prima la aproximación positivista, racional y analítica de los fenómenos de la naturaleza, en detrimento de un conocimiento sensible, afectivo y sintético del mundo.

ricamente! Este manifiesto antipositivista –verdadero contraste con el programa neopositivista del Círculo de Viena y sus sacerdotes empiristas actuales, según el cual «el todo no es más que superficie» (*Überall ist Oberfläche*)– conduce directamente a una religiosización o sacralización de la realidad: «Todo es sacramento; como en ciertas técnicas holográficas, todo transverbera la Realidad sacra y misteriosa que atraviesa todos los niveles de lo real». Pero esta sacramentalización de la realidad desemboca hoy fácilmente en un misticismo impersonal. Ahora bien, hecha esta constatación, no deberíamos despachar sin más la cuestión, sino recoger el guante del desafío que supone.

Es cierto, una vez más, que la nueva religiosidad presenta aspectos no directamente asumibles sin más por el cristianismo; incluso, como decíamos, manifiesta ciertos rasgos postcristianos. Sin embargo, hay en ella determinados elementos «orientales» que parecen más fácilmente asimilables que la nítida –y a veces incorrecta– antropomorfización del Dios cristiano. ¿No hay aquí una llamada a recuperar las huellas del Creador (que «pasó por estos sotos con presura»), la presencia energizante del Espíritu en toda la realidad?

No nos vendría mal cultivar la conciencia de esta presencia generalizada de lo divino en la realidad, practicar una especie de contemplación monástica en la vida cotidiana, introduciendo en ella nuevamente el discernimiento crítico para no convertir estas afirmaciones en mero esoterismo, y ofrecer abiertamente la peculiaridad cristiana, profética, de la presencia de Dios en esa imagen suya que es el ser humano, y de manera especial el que, por ser objeto de la injusticia y la opresión de sus semejantes, ofrece una «imagen de Dios» distorsionada.

Quizá la ambigüedad del neomisticismo actual radique en el carácter a veces trivial de sus planteamientos ecológicos y cósmico-holistas; pero, de hecho, su reacción crí-

tica frente al frecuentemente excesivo y espontáneo antropomorfismo cristiano nos dice algo que puede ser aprovechado. La recuperación de esa dimensión más global y totalizante de la presencia misteriosa de Dios puede hacer que dejemos de considerar al hombre como rey tiránico de la creación, facilitarnos el descubrimiento amoroso de la creación no humana y pulir nuestro liberalismo desarrollista, introyectado por siglos de administración imperialista de la naturaleza; puede, en suma, permitirnos ser más verdaderamente co-creadores.

Pero, además, habrá de hacernos profundizar en el misterio de Dios; ser más cuidadosos y respetuosos de su presencia, nunca del todo clara ni aprehensible. Las propuestas de tratar lo numinoso como vacío o como nada³ quizá no respondan a mero eclecticismo o a una simple moda oriental, sino a una intuición muy certera: tratándose de Dios, no hay claridad que valga; lo divino, más que conocerlo, se barrunta y se adora. Los cristianos damos muchas veces la impresión de tener una idea muy clara de Dios. Es verdad que gracias a Jesús podemos saber más de Él, pero siempre «como en un espejo». Gracias a Jesús, conocemos algunos rasgos de Dios que nos permiten rechazar ciertos rostros impresentables de lo divino. Pero, aun así, de hecho no disponemos más que de símbolos. No debemos olvidar este carácter indirecto del habla religiosa, «hechura de manos humanas».

Desde ahí podemos recuperar algo que siempre ha estado presente en la tradición cristiana: nuestro débil conocimiento de Dios; la actitud apofática, crítico-negativa, que sabe que el discurso sobre Dios tiene que ser aproximativo y escasamente afirmativo; tiene que hablar de lo divino sin nombrarlo, evitando demasiadas explicaciones,

3. Cf. la visión, hecha propuesta, de M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985, pp. 294s.

relacionando más que racionalizando, empleando más el poder figurativo de la imagen y la evocación que el concepto. De Dios sabemos más lo que no es que lo que es.

Entramos así en un cambio de paradigma en el conocimiento religioso y no religioso. Porque, para algunos analistas, el fenómeno de fondo tendría mucho que ver con nuestra situación cultural y gnoseológica. Detrás de ese gusto actual por lo esotérico habría un fenómeno cultural de resistencia pasiva a lo logificador, a lo racionalista empírico, a las lecturas reduccionistas y normativas del mundo... No se trata de una alucinación colectiva, sino de una especie de dislexia voluntaria que busca un conocimiento del mundo⁴ más colorista, analógico, simbólico.

1.4. *El sentido actual de la salvación*

La nueva sensibilidad religiosa no es partidaria de diferir la salvación a la transhistoria, sino que quiere percibir sus efectos aquí y ahora. De ahí que su «salvación» tenga el pragmatismo de los resultados palpables en forma de sanaciones, desbloqueos, armonizaciones interiores e incluso curaciones de enfermedades físicas. Con lo cual se corre el peligro cierto de degradar la salvación a pura magia a gusto del consumidor. Pero también aquí estamos frente a un reto: el de mostrar algunos efectos palpables de nuestra fe. A menudo, en nuestras vidas no ocurre nada, u ocurre tan poco que es casi imperceptible.

Sin embargo, Jesús llamaba a un cambio radical de vida, de conciencia, de comportamiento y de talante. Se trataba de darle la vuelta a la vida; de volverse hacia Dios y –siguiendo la imagen espacial del término semítico empleado para «conversión»– poner distancia con respecto a la vida anterior. Tenemos, pues, que recuperar esa diná-

mica de la *metanoia*, de la conversión. Las sectas fundamentalistas del evangelismo norteamericano hablan de «nacer de nuevo». Mientras no recobremos la frescura de la vuelta a casa del hijo pródigo, no habrá alegría en la comunidad cristiana. No habrá fiesta, ni podremos contagiar testimonialmente nuestra fe.

1.5. *Una religiosidad más centrada en el individuo*

En un mundo religiosa y culturalmente plural, la forma de vivir la pertenencia religiosa experimenta un cambio perfectamente perceptible: se aflojan los vínculos institucionales, se flexibiliza la interpretación doctrinal, y la misma noción de pertenencia deja de tener la connotación de sumisión a los dirigentes jerárquicos. Los nuevos grupos emocionales suelen responder a una estructuración cíltica, amplia y poco determinada desde el punto de vista de la organización. La vinculación es afectiva y tiene mucho que ver con la atracción ejercida por el líder y con las relaciones establecidas en el grupo. En esto difieren de la típica secta norteamericana, organizada muy de acuerdo con el modelo empresarial.

Véámos cómo, en el caso del catolicismo, se da también una cierta valoración positiva de esta distancia con respecto a otros momentos anteriores en que la pertenencia y la supeditación a los representantes de la institución iban estrechamente unidas.

Estamos ante un desafío nada desdeñable en cuanto al modo de concebir la pertenencia religiosa: ¿se requiere, para sentirse iglesia, someterse dócilmente a una estructura excesivamente uniformadora, o se puede ser más flexible en la concepción de la pertenencia? Lo necesario, sociológicamente hablando, para la pervivencia de la institución ¿es necesario también para la vivencia individual de la pertenencia? ¿Se podría desplazar el acento –como

4. Cf. S. JOUBERT, *La raison polythéiste*, L'Harmattan, Paris 1991, p. 68.

hacen las religiones orientales— más hacia el núcleo de la experiencia religiosa que hacia la organización, el ritual y el orden legal?

Somos conscientes de que las cuestiones implicadas son de gran alcance para la institución religiosa. Pero no hay que desconocer que, por otra parte, son numerosas las tensiones creadas por la rigidez institucional. ¿Será el momento de dar un paso hacia adelante o de fortalecer aún más el uniformismo, a la vista de los peligros de disolución que acarrea el énfasis en el pluralismo y en lo individual?

En el fondo, late también la cuestión del tipo de comunidad que se quiere potenciar y vivir dentro de la institución. En el límite, se trataría de optar entre una comunidad donde las personas tengan su rostro propio y puedan participar responsable y activamente, o una comunidad de miembros obedientes y plenamente sumisos a las orientaciones de sus dirigentes. Parece que todas las razones religiosas y culturales debieran inclinar hoy hacia la primera opción, bastante más atractiva... y evangélica. Quizá la capacidad de atracción del cristianismo de hoy y de mañana dependa, en parte, de la creación de un tipo de comunidad donde la persona se sienta tratada como tal: un oasis en medio del gigantismo burocrático de nuestra sociedad y de la dependencia generalizada de los individuos respecto de los sistemas anónimos.

El reto consiste en crear sensación de «hogar» y de seguridad sin exigir a cambio más dependencia institucional o grupal de la necesaria. Ofrecer protección y un espacio de libertad al hombre de hoy será el gran reto de las comunidades religiosas que quieran ser verdaderamente humanas.

2. ¿Qué mantener y asumir de la modernidad?

El catolicismo ha mantenido con la modernidad unas relaciones bastante tensas, en las que ha predominado más el desamor y el recelo que el abrazo amistoso y confiado. Han sido unas relaciones verdaderamente difíciles, amasadas de rechazos y descalificaciones mutuas. Tras el Concilio Vaticano II, sin embargo, parece haberse iniciado el acercamiento, y la iglesia ha reconocido a su «hijastra», aunque aún quedan fieles que deploran esta debilidad de la «Madre Iglesia».

Desde un punto de vista más minoritario e intelectual, cabría decir que —salvo algunos reductos del cientismo y del racionalismo estrecho, y algunos casos de anticlericalismo visceral⁵— ya no hay demasiado lugar para la contraposición. El cristiano puede sentirse perfectamente a gusto en la piel ilustrada, y el ilustrado abierto no encuentra nada que objetar a un cristianismo igualmente abierto y crítico. Más aún, se empieza a percibir que muchas de las preguntas y los *impasses* ilustrados lo son también del creyente lúcido, y viceversa. El ilustrado es consciente de no ser inmune al virus de la degradación y, como todo el mundo, siente la impotencia ante la dureza de las contradicciones de la realidad. Del mismo modo, el cristiano detecta en su interior su propia miseria y la necesidad de cooperar con otros para humanizar este mundo. La actitud, pues, no debería ser la del mutuo rechazo, sino la de la cooperación para superar conjuntamente los problemas que a todos nos afectan.

¿Qué puede y debe mantener y asumir el cristianismo de la modernidad crítica e ilustrada? Aunque, llegados a

5. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995, pp. 65s. Es verdad que todavía quedan «jabalíes» en el «monte»; pero, como objeto de debate intelectual, están superados. Otra cosa es que el espesor sociológico español tenga todavía necesidad de mucha religión «ilustrada»...

este punto, tal vez deberíamos preguntarnos si no será demasiado tarde, supuesto que hay tantos que declaran superado el paradigma ilustrado...

2.1. *Racionalidad crítica*

El criticismo es uno de los grandes logros de la modernidad, la cual, desde sus primeros pasos hasta ahora, pasando por Kant y los maestros de la sospecha, ha aprendido mucho acerca de las trampas de todo tipo que acechan al ser humano y ha realizado una especie de desvelamiento del «pecado original» y sus consecuencias en el hombre, no sólo en la razón.

No podemos abandonar ni olvidar esta tradición. La ambigüedad rodea a todo lo humano, incluida la religión. No podemos bajar la guardia, fiados de ingenuas (o perversas) visiones del hombre y de la realidad. Hemos de mantener la vigilancia crítica junto a la experiencia cálida de la fe; de lo contrario, ésta se pierde por vericuetos afectivos y se deja cegar por el brillo de lo oscuro.

En el caso de la experiencia religiosa, el criticismo pasa por el desvelamiento histórico de los hechos mitificados y de los mitos historificados. Desde este punto de vista, hay que agradecer a los métodos histórico-críticos la ayuda que nos han prestado para adquirir un conocimiento de la Biblia más cercano a la realidad y apuntar a un concepto de revelación, inspiración, etc. más adecuado a la realidad misma y al necesario respeto de la libertad humana por parte de la acción divina.

Una crítica que se extiende también a los presupuestos de fondo con que nos movemos cuando hablamos de salvación, de justificación, de expiación, de oración, de espíritu, etc. Presupuestos generalmente deudores de nuestro trasfondo legal, estético, científico, etc., y que proyectan concepciones del hombre y del mundo cuyas conse-

cuencias no son perceptibles en un primer momento, pero que posteriormente inducen todo un entramado de pensamientos e ideas en el que acaba quedando atrapado el propio Dios y nuestra relación con él. El modelo expiatorio en cristología es un ejemplo palmario de una teoría de la satisfacción que presenta a un Dios sádico que exige la sangre de su hijo para expiar nuestros pecados. Por su parte, la extendidísima concepción de la actuación de Dios en nuestras vidas (providencia) nos conduce a una imagen verdaderamente grotesca de Dios, que puede hacer, por ejemplo, que una persona se retrase y no tome un avión que posteriormente sufre un terrible accidente, con lo que sería responsable de la muerte del resto de los pasajeros, a los que no habría querido salvar...

Quizá haya quien piense que lo que proponemos es una fe perfectamente racional y libre de toda impureza, cosa que probablemente es inalcanzable. Pero, supuestas las inevitables y diversas contaminaciones de nuestra fe, que tenemos que aceptar si queremos ser realistas, hay un grado de espíritu crítico al que no podemos renunciar. Dicho grado no está fijado en ningún baremo racional, sino que viene dado por el desarrollo intelectual y cultural de la época y por lo que razonablemente es aceptado por la mayoría de los estudiosos en esos momentos. Una especie de razón pública crítica.

Como en tantos aspectos de los que venimos tratando, también en este caso es más fácil decir lo que no se puede ni se debe seguir repitiendo que lo que hay que afirmar positivamente. Y no se nos oculta que, en el fondo, tenemos que habérnoslas con cosmovisiones o modelos totalizadores de pensamiento. Cambiar de modelo supone, a menudo, cambiar toda una concepción del mundo y todo un modo de pensar: una tarea cultural y educativa.

Actualmente asistimos a una confrontación entre la mentalidad crítica y la actitud contraria, que se refugia en

la pretendida seguridad de la tradición. Dicha confrontación es objeto de diversas denominaciones: «tradicionalismo vs. progresismo», «liberalismo vs. fundamentalismo», etc. Con independencia de las etiquetas que se le quieran poner –todas las cuales tienen la parte de razón y la parte de injusticia que son inevitables en cualquier estereotipo–, lo que hay en el fondo es el problema de si la tradición debe o no ser objeto de crítica o reflexión (el problema de la «reflexividad», como han dado en llamarle algunos estudiosos). Si no se equivocan los análisis, la respuesta positiva a dicho dilema sería un rasgo estructural de la modernidad que ha de influir necesariamente en nuestra actitud frente a los valores, las ideas y los comportamientos heredados. En cuyo caso, necesitamos incorporar a nuestra vivencia de la religión la reflexividad cultural de la modernidad, con el fin, no de eliminar o rechazar la tradición –pretensión absurda y prácticamente inviable–, sino de asumir reflexiva y críticamente su herencia.

Y, al hacerlo, debemos ser conscientes de que en este terreno no hay objetividad o neutralismo posible, porque todos miramos la realidad desde unas determinadas cosmovisiones y claves de interpretación, y nadie puede desprendérse de su propia cultura y de su perspectiva personal⁶. De ahí la necesaria modestia y apertura dialógica y la permanente actitud reflexiva con que debemos ver y vivir la ineludible necesidad de interpretar la tradición.

Frente a los peligros, por una parte, de un tradicionalismo que pretende encastillarse en la seguridad incombustible de lo ya conocido y, por otra, del ecumenismo ingenuo y ecléctico de la sensibilidad *New Age* –expresión de

6. Esta aportación epistemológica es un dato acentuado por M. POLANYI, *Personal Knowledge. Toward a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1962. Una aplicación al debate religioso entre liberales y fundamentalistas puede verse en el interesante libro de L. NEWBIGIN, *Una verdad que hay que decir*, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 43s.

sendos antiintelectualismos de distinto signo–, debemos reivindicar la necesidad de «dar razón de nuestra esperanza» desde la asimilación del espíritu crítico de la «segunda ilustración».

2.2. *Racionalidad práctica, o compromiso por la transformación de la realidad*

La modernidad soñó con un dominio racional de la realidad; conforme a la máxima baconiana, quería saber para mejor dominar la naturaleza. Una secularización del «multiplicaos y dominad la tierra», cuyos devastadores efectos son denunciados hoy por los ecologistas. Pero –prescindiendo ahora de la locura expoliadora en que se ha incurrido– lo cierto es que la administración racional del mundo pertenece al fondo positivo del movimiento de la modernidad.

De hecho, cabe pensar la racionalidad instrumental con criterios de compasión solidaria. Es lo que, al decir de W. Kern, está en el fondo del impulso monástico hacia el saber empírico y técnico, y es también la tarea a la que estamos convocados si no queremos incurrir en posturas de puro rechazo anti-tecnocientífico.

La ciencia, la racionalidad funcional, ha sido (y puede seguir siendo) la expresión de la preocupación por el bienestar del ser humano, por superar las condiciones materiales que lo mantenían en una situación que no le permitía ser él mismo, por liberarle de los vínculos esclavizadores de la naturaleza y proporcionarle el necesario ocio.

Esta preocupación positiva por el ser humano, y la reivindicación de la racionalidad instrumental como respuesta a su dolor, está realmente en el fondo de la dinámica de la modernidad y constituye una dimensión ética y práctica a la que no podemos renunciar. Expresado en el lenguaje de la primera modernidad, diríamos que se trata

de aunar la cura de las almas con la cura de los cuerpos (hoy hablaríamos de emancipación y liberación).

Sabemos de las dificultades de aunar ambas perspectivas –solidaridad y desarrollo– y somos conscientes de que no hay que ser ingenuos a la hora de abordar dicho desarrollo y la lógica perversa que le anima en la actual civilización capitalista. Pero no podemos dejar de pensar en categorías de vinculación y relación, más que de exclusión. Ahora bien, de nuevo hemos de reconocer que sabemos mejor lo que no hay que repetir que lo que debería hacerse positivamente. Claro que, en cualquier caso, seguramente es ésta –la del tanteo crítico-negativo– la mejor y más humana vía de acceso al problema.

Lo que sí sabemos es que sin el impulso ético solidario, sin la conciencia de nuestra co-dependencia y co-responsabilidad por el hecho de compartir una misma historia, no hay posibilidad de plantear verdaderas soluciones. La historia de salvación que nos aúna es la versión religiosa y positiva de la historia de opresión, sufrimiento e injusticia que vincula a los seres humanos entre sí y hace que la fortuna de unos sea inseparable del infortunio de otros. Esta historia universal del dolor humano (*Leidengeschichte*) es la que me hace ser responsable de mis decisiones frente a los demás; es la que, en definitiva, constituye inevitablemente mi ser en el ser de los demás, especialmente de los pobres, los oprimidos y los injustamente tratados.

El cristianismo no puede vender a bajo precio este impulso solidario que atraviesa la modernidad hasta en sus formas más aberrantes y expoliadoras. Hay que mantener el espíritu y prescindir de la mala letra; unir la pasión por la suerte de los demás y por la historia de dolor de la humanidad con la racionalidad funcional e instrumental; poner la tecnología al servicio de una ética de la benevolencia para con las personas reales, de carne y sangre, que padecen las

miserias sociales y naturales⁷. ¿No estaría en la supeditación de éstas a la lógica solidaria la solución a las desigualdades de nuestro mundo y al enfebrecido dinamismo del crecimiento capitalista? Sabemos que se trata de una relación tensa y difícil, y somos conscientes de la gravedad de las dificultades, que pueden convertir nuestra propuesta en un puro deseo. Pero tampoco se nos oculta que la búsqueda de dicha relación y supeditación puede alejarnos de la aceptación esquizofrénica e irreflexiva de la modernidad tecnológica y de la religión fundamentalista, o de su reverso arcaizante y premoderno, consistente en la búsqueda de una vida «natural» y sencilla y en el rechazo indiscriminado de las innovaciones tecnológicas.

Lo que postulamos es una imbricación mutua, donde el primado corresponda siempre a la solidaridad. En el fondo, lo que estamos proponiendo es lo que la *Gaudium et Spes* llamó «caridad política»: una preocupación por el otro que desborda los planteamientos meramente asistenciales, porque es consciente de que la suerte de la humanidad, de cada ser humano concreto, se juega en un haz de relaciones sociales que abarcan desde la política y la economía hasta la educación, la sanidad, el trabajo, etc. Si no podemos controlar las desigualdades e injusticias que el «orden» humano –las estructuras– ha introducido en el mundo, reinará el caos. Una tarea interminable, dada la continua creación de desorden e injusticia que genera el ser humano y su mundo estructural.

2.3. Fraternidad comunitaria

La emancipación moderna ha ido indisolublemente unida a la utopía comunitaria. En principio, tanto la sociedad socialista o comunista como la sociedad liberal son

7. Cf. CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991, p. 107.

sociedades no sólo bien organizadas y racionales, sino humanas. Unas propuestas tienden hacia lo comunitario-colectivo, donde el individuo estaría perfectamente integrado y colaboraría desinteresadamente, según sus capacidades, al bien común; otras ponen el acento en el individuo, en sus intereses y deseos, pero integrados por y para el bien de la colectividad. En el fondo, late la promesa de la alianza, que crea pueblo y comunidad de individuos unidos y corresponsables ante Dios.

Esta secularización moderna de una idea judeocris-tiana no puede ser menospreciada por el cristianismo. Lo que procede de su tradición y emerge en formas diversas como una profunda aspiración humana, se valida como algo digno de ser mantenido, aunque no de la misma forma que sus manifestaciones primarias. En cualquier caso, el impulso es válido; lo revisable son las formas concretas en que ha cristalizado.

Hoy ya no es posible dejar de pensar en una comunidad universal de hombres y de intereses. Un cristianismo que pretenda superar la universalidad mal entendida de la modernidad ilustrada —que acabó siempre mostrándose particularista y defensora de los intereses de una clase, de una raza o de una cultura, e incluso de una religión⁸— no tiene por qué renunciar a sus propias ansias de universalidad, sino que debe hacerlas realidad. Hemos de aprender a eludir las trampas etnocéntricas, que nos hacen confundir constantemente lo que nosotros definimos como universal con la verdadera universalidad, lo cual ha dado motivos a la postmodernidad para sentirse —peligrosamente— desencantada del universalismo ilustrado y moderno. Pero no

8. El particularismo impositivo y violento de las religiones universales es palmario en aquellos lugares donde justamente debieran mostrar la eficacia de su universalidad: pensemos en Bosnia o Jerusalén como lugares ejemplares donde hoy la religión —no sola ni pura— muestra su lado particularista, interesado y perverso.

basta con apelar, sin más, a los mil y un relatos de todas las culturas y tendencias. Si la tolerancia moderna encubre a menudo una falta de consideración del valor del otro, tras la múltiple tolerancia postmoderna nos encontramos, de hecho, con la aceptación incontestada de lo establecido. No aceptamos, por tanto, ni la verdad única del fundamentalista ni la pluralidad permisiva del postmoderno. Apuntamos a un verdadero universalismo, en el que se valore a cada cual como diferente y único, se dialogue con él y se le acepte de un modo real y solidario. A. Giddens se ha referido a ello hablando de una extrapolación, de la confianza mutua ganada en la interacción interpersonal, a una democracia dialógica ejercitada en plan de participación correspondiente y de igualdad⁹: una utopía, sin duda, pero bajo la cual late el espíritu de la modernidad y, en último término, el espíritu evangélico.

Quizá la forma en que pueda ir cristalizando y expandiéndose esta utopía cristiano-moderna consista en establecer, en esta sociedad del anonimato burocrático, «zonas verdes» de comunidad donde la solidaridad y la fraternidad dialógica se encuentren en realizaciones comunitarias reales que constituyan el principio y el espejo de lo posible deseable. Y en esta tarea tendrían mucho que decir las comunidades cristianas animadas por semejante ideal.

3. ¿Aprender del fundamentalismo?

El fundamentalismo nos puede enseñar, atendiendo al envés de la moneda, lo que no se debe realizar ni como exceso de la modernidad ni como exceso de la religión. Ya hemos dicho algunas cosas al hilo de nuestras reflexiones y

9. Cf. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford 1992, sobre la democratización del ámbito interpersonal; ID., *Beyond Left and Right*, Polity Press, London 1995, pp. 104s., sobre la democracia dialógica.

propuestas. Quizá convenga recoger ahora el espíritu que las animaba, con la brevedad de quien sabe que ya las ha sugerido.

3.1. Necesitamos la tradición

El momento de verdad fundamentalista nos recuerda que vivimos sobre un extenso y profundo *humus* de supuestos aceptados –la cultura–, formado por las generaciones humanas que se van transmitiendo unas a otras lo que, a menudo arduamente, han aprendido en la escuela de la vida. No se puede tirar por la borda esta herencia: sería como quedarse sin suelo y pretender sembrar sobre roca. Un auténtico dislate.

En realidad, no deja de ser una suerte –y una riqueza de nuestra parte– el hecho de que ni en la cultura ni en la reflexión ni en la experiencia en cualquier campo de la vida humana tengamos que partir de cero, sino desde una determinada altura –en ocasiones bastante elevada–, y siempre aupándonos sobre los hombros de nuestros predecesores.

Lo peligroso del énfasis tradicionalista o fundamentalista tiene que ver con la obsesión por la seguridad y con la supeditación a una interpretación pretendidamente única, pura o auténtica. Tal seguridad es imposible; y en cuanto a la interpretación, es obvio que ha de verse necesariamente condicionada, y a veces modificada, por la naturaleza cambiante de la vida y de las situaciones.

Aquí está la razón, al menos desde la altura cultural de nuestro tiempo, por la que es preciso asumir reflexivamente la tradición, cualquier tradición. Y esto vale especialmente para las tradiciones religiosas.

3.2. Con las cosas de la fe no se juega

El fundamentalismo, o tradicionalismo, cree percibir que toda postura relativista, subjetivista o ecléctica con relación a las interpretaciones hace que se evaporen los contenidos de la fe y que la religión acabe muriendo por inanición. Por eso se aferra rígida e inflexiblemente a sus propias interpretaciones o se remite a la interpretación oficial y autorizada. Se trata, no sólo de tener certezas, sino de ser absolutamente serios con lo que es «objetivo».

Hay aquí una advertencia ante los posibles excesos que se dan por la otra parte: no todo en la interpretación sirve para salvaguardar el sentido originario o para adecuarse al momento presente. También puede haber –y hay, de hecho– interpretaciones interesadas. La llamada de atención tradicionalista es una «vacuna» contra la ligereza de las interpretaciones.

3.3. Recelo frente a la modernidad

Al fundamentalismo no le merece ninguna confianza la modernidad; más aún, la ve como un enemigo para la fe.

No es éste el lugar para enumerar la lista de desconfianzas mutuas entre modernidad y tradicionalismo. Constatemos, sin embargo, que se apunta a un hecho en el que no se pueden cargar todos los acentos negativos de un solo lado, en este caso del lado del tradicionalismo. También la modernidad se ha mostrado agresiva para con la religión cristiana, y no son precisamente problemas internos los que le faltan. No podemos, pues, entregarnos en sus brazos ingenuamente. Es preciso mantener la vigilancia crítica.

Este aprendizaje de las mutuas debilidades, efectuado a través de los mutuos recelos, no es una situación

cómoda para hacer críticas y correcciones amistosas. Si somos conscientes de la situación, tendremos que aceptar con realismo las tensiones y los conflictos. De este modo, avanzaremos hacia la solución de lo que más arriba aducimos como problema en vías de superación, al menos por parte de algunas élites creyentes e ilustradas, y contribuiremos a crear las condiciones para mitigar la contraposición y reducir el espesor sociológico de los rechazos mutuos.

4. Hacia un modelo de cristianismo

Cuando, en el diálogo, tratamos de aprender de los demás, y especialmente del adversario, el resultado es una visión más clara de nuestra propia identidad. La confrontación nos ha ofrecido un *cocktail* de propuestas complementarias que suelen aparecer en tensión con el cristianismo. Y éste se nos ha mostrado en sus contornos más nítidos. Con ánimo de sintetizar al máximo el esquema de cristianismo que nos parece surgir de esta confrontación, nos quedaremos con estos cinco rasgos fundamentales:

4.1. *Un cristianismo experiencial*

Una fe que sepa de lo que habla por experiencia propia. Se nos pide, tanto desde la sensibilidad religiosa actual como desde la más tradicional, conocer personal y vivenzialmente lo que afirmamos con las palabras y evocamos con gestos o con símbolos.

Le podemos dar a esto diferentes nombres; pero, en cualquier caso, se trata de tener una cálida experiencia de oración y de nuestra condición de hijos del Padre, animados e impulsados por la presencia del Espíritu que recorre toda la realidad. En suma, se trata de hacer la experiencia del *Abbá* de Jesús.

Si tenemos esta profunda experiencia interior de Dios, seremos cuidadosos con el Misterio y viviremos la realidad sacramental de todo lo existente.

4.2. *Presencia solidaria en la realidad*

La experiencia cristiana no se recluye en la pura interioridad o en los lugares de culto, sino que impulsa a salir a la luz. El cristianismo experiencial vive en la plaza pública, es decir, trata de hacer presente ante el mundo lo que ha oído y visto en su corazón: una sociedad fraterna, igualitaria, justa y libre.

La «caridad política», el «compromiso» o la «compasión solidaria efectiva» son conceptos que están demandando ser traducidos en la realidad concreta de cada día por parte de cada creyente y de la comunidad entera de creyentes.

La trágica e insoslayable realidad del tercer y el cuarto mundo exige compaginar una asistencia eficaz con un trabajo de defensa de los Derechos Humanos y de reivindicación del cambio legal, institucional y estructural, que habrá de ser necesariamente más lento y que exigirá la mediación de los cauces políticos.

Pero el desafío y la llamada están ahí: hacerse presentes en la realidad doliente y vivir la tarea de la solidaridad y del cambio estructural como culto a Dios y experiencia de su amor en nosotros.

4.3. *El testimonio de las comunidades fraternas*

El cristianismo no es una experiencia o una vida solitaria, intimista e individual, sino que requiere la mediación de la comunidad, de la vivencia compartida en grupo. Y

nuestro mundo, con sus muchedumbres solitarias, su gigantismo burocrático y su urbanismo anónimo, espera este testimonio. Tenemos que poner el calor de la fraternidad en la frialdad de las relaciones mercantiles de nuestra sociedad moderna.

La comunidad tiene fuerza por sí misma, si vive y transparenta la fuerza que la reúne: la del Espíritu del Señor Jesús. Para ello ha de vivir, animar y comunicar la experiencia interior y la acción solidaria, que son inseparables en la vida del creyente cristiano.

Estamos obligados a formar comunidades de creyentes con rasgos definidos, con experiencia interior propia, compromiso solidario y comunicación viva, donde imperen la atención y la cercanía personal. De esta vivencia horizontal de la fraternidad dependerá el atractivo y hasta la credibilidad de nuestro mensaje cristiano en un mundo con una profunda fisura entre la funcionalidad y la identidad comunitaria.

4.4. Una fe formada y crítica

La tradición cristiana y la modernidad nos dicen de un modo suficientemente claro que la fe no puede estar separada de la razón. El cristianismo de hoy y del futuro ha de pasar por una fe consciente y formada. De este modo, la espiritualidad será más luminosa y atractiva, saldrán ganando el creyente y el mundo, y daremos un testimonio más creíble del misterio que atisbamos y vivimos.

Ni el eclecticismo más o menos despreocupado, ni la apelación sistemática al magisterio eclesial, ni la reclusión en la emocionalidad o en las pretendidas verdades imperecederas, son actitudes maduras. El cristianismo adulto que propugnamos tiene que asumir con compromiso e inteligencia crítica sus propias experiencias y las afirmaciones

de su fe. De este modo estará contribuyendo a la aceptación razonable de la fe en el Padre de nuestro Señor Jesucristo.

4.5. La celebración festiva de la fe

La fe religiosa se celebra festivamente. Cada creyente alaba, danza y canta en comunidad la alegría de saberse en buenas manos, abrazado por un «Dios-con-nosotros». Y lo hace recordando, evocando y anticipando el encuentro liberador de Dios con su Pueblo y con sus hijos en el Hijo. De ahí que el empleo de los símbolos –y, con ellos, la evocación y la sugerencia– sea imprescindible.

Los cristianos de este Occidente europeo tendremos poco atractivo si no revitalizamos la dimensión estética y festiva que brota con naturalidad de la vivencia sana de la fe. Estamos llamados a recuperar y profundizar esta dimensión celebrativa, para lo cual podemos aprender mucho de las comunidades latinoamericanas y africanas. Vivir la celebración como fiesta con toda la persona: el espíritu y el cuerpo, la palabra y el gesto, el canto y la poesía, el silencio y la explosión de júbilo individual y comunitario...

5. Conclusión

A medida que hemos ido viendo las diversas sensibilidades religiosas de nuestro tiempo, hemos creído que podríamos tomarlas como recordatorios, en un sentido o en otro, de lo que la fe cristiana debería vivir hoy.

La experiencia profunda de Dios, el compromiso solidario con los seres humanos necesitados, la fraternidad vivida en comunidad festiva y la fe formada y crítica son, en nuestra opinión, los ingredientes fundamentales de un cristianismo con futuro. Somos conscientes de que no será fácil y de que exigirá, quizás durante generaciones, el empe-

ño y la generosidad de muchos (seglares, religiosos y clérigos). Es una tarea eclesial que puede significar una decisiva aportación cristiana al mundo. O la nueva configuración del cristianismo pasa por ahí, o no tendrá verdadero futuro. Tal vez pueda seguir viviendo con la inercia propia de las grandes instituciones, pero carecerá del dinamismo de las formas religiosas que influyen de veras a la hora de modular el sentido de una cultura.

*Epílogo:
Teotihuacán, o «el lugar de los dioses»*

En los primeros días de septiembre de 1995, volvía a subir a la «Pirámide del Sol» en Teotihuacán, en el Valle de México. Iba en compañía del profesor y amigo Juan Martín Velasco y del religioso mexicano Antonio Medina. No teníamos la pretensión de quitar ninguno de los sellos que, según dicen, impiden que la energía divina fluya libremente y empape a los hombres en el inicio de esta nueva era de Acuario. Esto lo había hecho el Dalai Lama el 3 de julio de 1989 durante una ceremonia celebrada en aquella pirámide, después de participar en otro acto ecuménico en la catedral de México. Posteriormente, el 21 de marzo de 1992, llegaron siete monjes tibetanos del monasterio de Ganden Shartse para quitar el último sello de la pirámide, ante la presencia de cerca de cuarenta mil personas¹. Según algunos creyentes y expertos en este tipo de cuestiones, el rito se llevó a cabo con éxito, y desde aquel momento la energía «puede ser utilizada en cualquier parte del mundo por todos los seres capaces de sintonizar sus propias vibraciones con las que emanan de Teotihuacán»². Como una

1. Datos proporcionados por la conferencia de la Profesora Y. GONZÁLEZ TORRES, *Resurgimiento de las religiones mexicanas: el impacto del nativismo* (manuscrito, p. 26), en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, celebrado en México del 4 al 12 de agosto de 1995. Agradezco a la profesora Yolotl González la copia del manuscrito.

2. Cf. A. VELAZCO PIÑA, *El retorno de lo sagrado*, Círculo Cuadrado, México 1994, p. 64.

corroboration, quizá, de este libre fluir de la energía de lo sagrado desde Teotihuacán, aproximadamente doscientas mil personas vestidas de blanco —que, según Velazco Piña, es el color de los olmecas y el que usan para sus ritos los miembros del movimiento religioso nativista de la nueva mexicanidad— asistieron a presenciar el equinoccio de primavera de 1995.

Levantados los sellos, México, concretamente Teotihuacán («el lugar de los dioses»)³, es el nuevo centro de energía espiritual del mundo. Desde aquí se expanden por toda la tierra las vibraciones de lo sagrado, que los espíritus sensibles se pueden apropiar. Quizá radique aquí la clave de la efervescencia religiosa que, como hemos venido diciendo, percibimos por doquier.

El flujo energético espiritual, que del Himalaya ha pasado a Teotihuacán, también ha llegado a España, donde tiene sus representantes el movimiento de la nueva mexicanidad. En 1991 fueron invitadas varias personas a la Universidad «Menéndez Pelayo», incluido Velazco Piña, para impartir conferencias relacionadas con temas místicos. En aquellas fechas se preparó, junto con varios grupos de España y de otros países europeos, como los «guerreros del Arco Iris», la organización «Gaia» de «Defensa de la Tierra» y otros grupos ecologista-espirituales, la reapertura del camino de Santiago para julio de 1992. Un coreógrafo, seguidor de este movimiento salvacionista mexicano de la «Nueva Era», al que pertenece Velazco Piña⁴, y que se

3. Cf. Y. GONZÁLEZ TORRES, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México 1991, p. 166. La creencia del traslado del Tíbet a México como nuevo centro espiritual del mundo está muy extendida entre los grupos de la «Nueva Era» mexicanos; cf. C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, *Nuevos movimientos religiosos: la «Nueva Era» en Guadalajara* (Informe de Investigación al Seminario de Estudios sobre la Cultura, Colegio de Jalisco, Junio 1995), pp. 66s.

4. A. Velazco Piña es más bien el creador o «inventor» de este movimiento a través de sus novelas, en las que aparece como «el testigo». Regina

suele llamar de los seguidores de Regina, o «los reginos», creó la danza tibetano-mexicana llamada *citlamina*, que enseñó a un grupo de españoles. Se fundaron varios grupos o «mesas» españolas. Para la fiesta del santuario de Chalma en 1995 ya asistieron cuarenta danzantes españoles, que llegaron a México para ser «prehispanizados» portando los estandartes de Sevilla y Barcelona⁵.

El espectáculo desde lo alto del templo-pirámide del Sol es impresionante. El Valle de México, con su inmenso cerco de montañas, realmente tiene algo de mágico; cuando el sol luce como en aquel día de setiembre, haciendo resplandecer el cono de nieves perpetuas del Popocatepetl, ciertamente el espíritu capta sin dificultad las vibraciones de lo sagrado. Una noche en Teotihuacán con doscientas mil personas, o con el medio millón que al parecer se congrega en el equinoccio de otoño, tiene mucho de numinoso. No hace falta pertenecer a la escuela de Durkheim para reconocer que tal masa humana, a la luz de la luna y en un espacio ceremonial tan extraordinario como las ruinas de Teotihuacán, le hace creer a uno que se encuentra en el ombligo mágico del mundo. La efervescencia de lo sagrado fluye a través de la riada humana. Algo semejante ocurre también en estadios deportivos, olimpiadas y macro-conciertos de «rock», o simplemente

es el nombre de una *dakini*, o ser celestial de naturaleza femenina, que nace en el valle de México, al pie del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl, las montañas dirigentes del *chacra* de México. Una serie de peripecias la llevan al Tíbet, donde un monje la adiestra en el terreno esotérico. Tras volver a México en 1968, después de haber estado recluida en la cárcel por el régimen maoísta que invadió el Tíbet, trata de despertar espiritualmente a este país. Para lo cual lleva a cabo un ritual de seis meses en la pirámide de la luna, en Teotihuacán, para despertar de la ensoñación a los seres humanos, especialmente a los mexicanos. Fruto de ello serán —así son interpretados los sucesos de 1968— las marchas del movimiento estudiantil, que culminarán trágicamente con la matanza de Tlatelolco, donde muere Regina con muchos de sus seguidores.

5. Datos aportados por la profesora Y. GONZÁLEZ TORRES, *Resurgimiento de las religiones mexicanas: el impacto del nativismo* (cit.), pp. 26-27.

en las concentraciones políticas y en los encuentros juveniles de los viernes y sábados por la noche.

Lo sagrado sigue fluyendo imparablemente, bien sea desde Teotihuacán, desde el Himalaya o desde la sierra madrileña, con sus apariciones y concentraciones en El Escorial. La conciencia religiosa parece un dato constitutivo de nuestra condición humana. Algunos quieren creer que está amaneciendo una nueva «era del Espíritu», la de Acuario, en la que los sellos de lo sagrado han sido desbloqueados, y la llama invisible del interior de la pirámide del Sol, en Teotihuacán, ha prendido en numerosos lugares, reactivando energéticamente los corazones adormecidos por las quimeras de nuestra sociedad. Otros, más racionalistas y críticos, piensan que las épocas de crisis culturales, económicas, son propicias para compensar con misticismos y esoterismos las frustraciones y la falta de sentido. La época de Acuario –en este final del siglo XX, tan escaso en fuerzas utópicas y tan abundante en frustraciones ideológicas– es una ocasión propicia para el resurgir de nuevos movimientos religiosos. El corazón humano necesita sentirse mecido por los ritmos del contento y del sentido. No es extraño que proliferen grupos a la búsqueda del verdadero «Self» y de la experiencia intensa de lo numinoso. Los aficionados a interpretar los contextos culturales contemplan el relativismo postmoderno como la versión religiosa de la modernidad tardía. Y si participan de un cierto criticismo ilustrado, lo miran con rostro preocupado y como quien no quiere dar crédito a lo que ven y tienen que soportar.

Lo que parece cierto es que las tesis duras de la secularización no son sostenibles. Ya no hay racionalistas o materialistas que proclamen la rápida o lenta, pero inexorable, liquidación de la religión. La religión no desaparece. En todo caso, cambia de configuración. Y es difícil discernir lo que hay de efímero y de duradero en el dinamismo de

estas nuevas formas o de viejas reformulaciones con apariencia de nuevas.

Vista esta nueva reforma religiosa desde la perspectiva cristiana, la posibilidad de turbación y desorientación es aún mayor. ¿Qué está sucediendo para que la oferta cristiana sea desechada o suplantada por este sincretismo con aires de mestizaje religioso planetario y de descalificación de una cultura y una religión dos veces milenaria?

Hemos tratado de ofrecer algunas respuestas. Pero hemos creído que, más que las explicaciones, hay que recoger los retos que desde estos fenómenos nos llegan, tanto para una reforma interna de lo cristiano como para una «nueva evangelización». Lo positivo de esta nueva situación consiste en que constituye una ocasión única para la reforma del cristianismo. La tarea de la reforma permanente (*Ecclesia semper reformanda*) no parece ser cuestión de apremiantes llamamientos eclesiales ni de sermones domingueros, sino que viene forzada por la realidad. Es la realidad la que nos obliga a convertirnos. Una pedagogía del Espíritu muy dura, pero sumamente eficaz.

La llamada me parece especialmente actual para un cristianismo como el que he descrito en sus rasgos más prominentes en el capítulo anterior: un cristianismo profético y celebrativo, que conjunte experiencia de Dios y solidaridad eficaz en pro de los necesitados de este mundo, espíritu crítico y cercanía fraterna. No parece que los vientos soplen en esta dirección. Ni en México ni en España, el fluir de lo sagrado se encauza con naturalidad por esta vía abierta por Jesús de Nazaret y refrendada por su cruz. Pero, precisamente por ello, me parece importante no cejar en el empeño. Tenemos la misión de ser testigos de un tipo de religiosidad que no resulte evasiva ni ante los problemas de la modernidad tardía ni de cara a los abandonados de este mundo. Esta religión de la solidaridad eficaz y la experiencia orante nos conducirá hasta el auténtico yo, allí donde

nos sentimos Uno con el Padre de los hijos innumerables en el Hijo por el Espíritu. Y el espíritu crítico y la fraternidad nos harán presentables, sin relativismos ni dogmatismos, ante los hombres razonables y sensibles de hoy y de mañana.

Una tarea que es cuestionada por las reacciones defensivas, integristas, de quienes ven en la huida del mundo y en el repliegue intraeclesial la solución tanto al secularismo arreligioso como a la contaminación del eclecticismo de los nuevos cultos. Y que sentirán el rechazo de los espíritus religiosos de nuevo cuño, demasiado integristas y «espirituales» para soportar la religión profético-secular de un cristianismo comprometido y crítico, pero sin resentimiento cultural ni social frente a su tiempo. Una situación intermedia, en la que se necesitará todo el temple del mundo para mantenerse firmes frente a las dos diferentes versiones de la exacerbación y la unilateralidad religiosa: la de quienes se atrincheran tras los muros de la iglesia y la de quienes corren tras el olor de lo sagrado que fluye desde el centro mágico del mundo.

Teotihuacán es un reto. Un símbolo, quizá, de la situación de lo sagrado en nuestro mundo, ante la que los cristianos tenemos que responder sin evasiones ni reclusiones en el recinto eclesial, en el yo o en la conciencia cósmica. La encarnación histórica concreta y la solidaridad compasiva y eficaz, celebrativa y festiva, que cuenta con el esfuerzo racional y la colaboración fraternal, son los lugares del Misterio para el seguidor de Jesucristo.

Bibliografía en castellano

BELLAH, R.N., *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid 1989.

BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977.

BERGER, P.L., *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona 1994.

BERZOSA, R., *Nueva Era y cristianismo*, BAC, Madrid 1995.

BOSCH, J., *Para conocer las sectas*, Verbo Divino, Estella 1993.

CASULLO, N. (ed.), *El debate modernidad-postmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires 1989.

CORBÍ, M., *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Herder, Barcelona 1992.

DÍEZ NICOLÁS, J. / INGLEHART, R. (eds.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, FUNDESCO, Madrid 1995.

DURAND, G., *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Anthropos, Barcelona 1993.

DUCH, L., *Religión y mundo moderno*, PPC, Madrid 1996.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1982.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967.

— *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid 1991.

FERRAROTTI, F., *Una fe sin dogmas*, Península, Barcelona 1993.

FIERRO, A., *Sobre la religión*, Taurus, Madrid 1979.

FUKUYAMA, F., *El final de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993.

GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, EIAF/Trotta, Madrid 1993.

GONZÁLEZ BLASCO, P. / GONZÁLEZ ANLEO, J., *Religión y sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid 1992.

GREELEY, A., *El hombre no secular*, Cristiandad, Madrid 1974.

GUERRA GÓMEZ, A., *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, EUNSA, Pamplona 1993.

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989.

HAERING, B., *Está todo en juego*, PPC, Madrid 1995.

INGLEHART, R., *Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid 1992.

JAMESON, F., *El postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona 1991.

KEHL, M., «Nueva Era» frente al cristianismo, Herder, Barcelona 1990.

KEPEL, G., *La revancha de Dios*, Anaya/Muchnik, Madrid 1992.

LUCKMANN, TH., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.

LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984.

MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.

MAISONNEUVE, J., *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona 1991.

MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994.

– *– Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995.

– *– Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1995².

MARDONES, J.M. (ed.), *Movimientos sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.

MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993.

MATE, M.R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona 1991.

MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995 (2 vols.).

MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1980.

PANIKKAR, R., *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993.

RIES, J. (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid 1995 (2 vols.).

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995.

SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.

SUDBRACK, J., *La nueva religiosidad*, Paulinas, Madrid 1991.

TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1992.

TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993.

– *– Qué es democracia*, Temas de Hoy, Madrid 1994.

TURNER, V., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid 1988.

WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid 1984 (3 vols.)

– *– El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967.

WILBER, K. / BOHM, D. y otros, *El paradigma holográfico*, Kairós, Barcelona 1986.