

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

EDITORIAL TROTTA

# El Enigma y el Misterio

Una filosofía de la religión

El Enigma y el Misterio  
Una filosofía de la religión

José Gómez Caffarena

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS  
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007, 2009  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© José Gómez Caffarena, 2007

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-096-2

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	11
I. EL HECHO RELIGIOSO: HISTORIA Y ESTRUCTURA	
1. Evocación de lo religioso ancestral.....	21
2. La novedad de las religiones universales .....	87
3. La crisis moderna de lo religioso.....	155
II. POSICIONES FILOSÓFICAS ANTE LO RELIGIOSO	
4. Filosofía desde la asunción de racionalidad total.....	225
5. Filosofía desde la prevalente evidencia de lo empírico .....	263
6. Filosofía desde el sujeto humano y su búsqueda del «sentido de la vida».....	301
III. SOBRE LA PLAUSIBILIDAD FILOSÓFICA DE LA FE EN DIOS	
7. Lo Absoluto en perspectiva humana.....	389
8. «Dios»: privilegio simbólico del amor personal.....	445
9. El Cosmos, creación de Dios.....	505
10. Dios, «Señor de la Historia» .....	595
<i>Epílogo</i> .....	675
<i>Índice onomástico</i> .....	683
<i>Índice general</i> .....	693

la crisis religiosa moderna, no puede obviamente, hoy por hoy, pasar de simple conjetura.

### 3.2. LA CRISIS MODERNA DE LA RELIGIÓN

Paso ya por fin a una descripción de la crisis misma, cuya génesis he intentado presentar, y a una ponderación de su alcance. Dado que, como ya he dicho más de una vez, ha sido un fenómeno ocurrido en «Occidente», lo que es decir en la tradición religioso-cultural cristiana, veo necesario poner como punto previo una brevísima evocación de la historia cristiana. He de suponerla elementalmente conocida; pero es bueno hacer ver cómo concibo en su perfil global esos veinte siglos de historia, cuyo final «moderno» induce crisis para la religión; así se comprenderán mejor los acentos y matices que tendrá mi presentación de la crisis y mis insinuaciones conjeturales sobre sus posibles salidas.

#### 3.2.1. *La crisis moderna en el marco de la historia cristiana*

La evocación que me propongo ha de hacerse con pinceladas en extremo sintéticas. No encuentro en tal intento nada más útil que el esquema con el que el teólogo Hans Küng ha vertebrado recientemente su monumental visión de conjunto de la historia cristiana<sup>36</sup>. Haciendo un uso nada literal de la noción «paradigma» (puesta en juego, como es sabido, por Thomas Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas), ve Küng *seis paradigmas* en esa historia, en todos los cuales se ha ido realizando sucesivamente la esencia cristiana; con una sucesión que no implica la total desaparición de cada uno al surgir del siguiente.

He aquí tales paradigmas, con las denominaciones que les da el autor:

1) *protocristiano apocalíptico*; 2) *protocristiano helenista*; 3) *romano-católico medieval*; 4) *reformador protestante*; 5) *moderno-ilustrado*; 6) *ecuménico actual*.

Cualquier intento de desarrollo sería prolijo y no necesario para mi propósito. Añado sólo unas breves observaciones sobre las ventajas que veo en el esquema, aun admitiendo su índole simplificadora. Creo que, frente a la tendencia a fuerte acentuación de la unidad histórica (donde las diversidades son vistas como desviaciones) que, comprensiblemente,

36. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia* [1994], Trotta, Madrid, 42006; sobre el que puedo remitir a la presentación que hice en *Saber leer* (Fundación Juan March, Madrid, abril 1998, pp. 10-11).

tienen los creyentes y las iglesias, en la mirada del historiador y del filósofo que intentan ver esa historia con la mayor neutralidad, es positivo el destacado de las diversidades, un dato tan obvio en una descripción de lo que es el mundo cristiano en la actualidad. Es importante también que esas diversidades se reconduzcan a su origen en la historia. El esquema de Küng logra esto muy bien: los tres grandes bloques cristianos de la descripción actual (ortodoxo, católico-romano, protestante) son la más *neta herencia viva* de lo que en el esquema se llaman paradigmas segundo, tercero y cuarto. Es claro, por lo demás, que cada paradigma hereda también de algún modo los anteriores: el tercero hereda al segundo (hasta pensar que realiza su verdad) y el cuarto hereda al segundo y al tercero (reformando sus defectos)...

Es también positivo que, en esta mirada de historiador, reciban gran relieve para la configuración de cada nuevo paradigma las *aportaciones culturales y políticas* que se añaden al núcleo religioso. Ello aclara la peculiaridad del «primer paradigma»: por paradoja aún «protocristiano», siendo así que en él se da el *núcleo originante de todo* —esa aportación de Jesús de Nazaret y la primera comunidad creyente que da, como «esencia cristiana», unidad a la historia, a pesar de sus diversidades—<sup>37</sup>. En la configuración del segundo paradigma, es sin duda muy relevante el *cambio político* («giro constantiniano» y su versión teodosiana), más incluso que la helenización doctrinal<sup>38</sup>. La huella de ese factor perdura tanto en la *ortodoxia* como en el *catolicismo* (tercer paradigma); la lucha por la supremacía puede haber sido más determinante que lo doctrinal en la diferenciación progresiva de los dos mundos religioso-culturales. Y en cuanto al cambio que es la *Reforma* (cuarto paradigma), tuvo determinantes religiosos pero pesó también la prehistoria de poder que marcaba al catolicismo medieval<sup>39</sup>.

37. El calificativo «apocalíptico» alude al conocido clima cultural en que se movieron las dos primeras generaciones cristianas, con su espera de una «parusía» al fin no ocurrida. En cuanto a los rasgos de la «esencia cristiana», H. Küng (aquí con una gran mayoría de teólogos actuales de una u otra confesión) acude para formularlos a palabras del Nuevo Testamento de las más verosímilmente cercanas al Jesús histórico.

38. Subrayo en mi telegráfica presentación lo que resulta más determinante del nuevo paradigma en su dimensión social histórica. Desde otro ángulo puede haber sido más relevante como *novum* el paso del Jesús histórico al «Cristo de la fe», la génesis del cuerpo doctrinal que se desarrollará en ulteriores definiciones dogmáticas. Un punto al que ya me referí en el capítulo segundo, aquel quizá en que más ha dejado su huella la aportación de Pablo de Tarso.

39. Pienso en el Sacro Imperio romano-germánico y en episodios como la «guerra de las investiduras» con la victoria del papa Gregorio VII y su consiguiente *Dictatus papae*; sobre todo ello, ver H. Küng, *El cristianismo*, cit., pp. 388 ss.

Es importante percibir cómo las grandes dosis de violencia, incluso sacralizada, que

Pero el que aquí más me interesa es, puede comprenderse, el «quinto paradigma». El determinante del cambio no es otro esta vez que esa problemática introducida por la Modernidad y la «Ilustración» que estoy intentando comprender. Acierta, una vez más, Küng en señalar que algo nuevo histórico adviene al proceso de lo cristiano y modifica su previsible desarrollo. Pero quizá su tratamiento de este paradigma es demasiado optimista, como si el «cristianismo ilustrado» hubiera dado ya sustancialmente de sí lo que tenía que dar. A mi entender, a los cristianos les queda aún en esa línea bastante por hacer<sup>40</sup>. Y la reflexión filosófica tiene aún mucha tarea en la comprensión de la crisis inducida por la Modernidad.

Puede estar claro que inscribo en esa tarea el cometido de este capítulo. La casi telegráfica referencia a Hans Küng y su esquema espero haya ayudado a situar mi intento. Viene a ser un planteamiento «desde fuera» del problema de su «quinto paradigma».

### 3.2.2. ¿«Secularización»?

En las reflexiones que se hicieron sobre la crisis religiosa en la segunda mitad del siglo XX, uno de los términos más usados —también más discutidos— fue «secularización». Se afirmó —o se puso en duda— que eso era lo que estaba ocurriendo, se dedicaron esfuerzos a la precisión del significado del término y a su traducción operativa en orden a medir por indicadores sociológicos el grado de «secularización» de la sociedad o de algunas de las sociedades occidentales; más aún, hubo una «teología de la secularización» y, por supuesto, una polémica pro o contra el «secularismo».

El término tiene marcadas ambigüedades; y al utilizarlo soy consciente de adquirir la obligación de intentar aclararlas. Soy también consciente de que casi todo lo que voy a decir podía decirse sin recurrir al término. Pero es útil tomar un eje central que vertebre la exposición; y, entre los posibles, no me parece que «secularización» sea el peor. Está conectado, en todo caso, en su obvia semántica con otros términos de

incluyen todos los paradigmas excepto el primero, provienen en gran medida de la hibridación de lo cristiano con el poder político; que indujo una mimetización de sus procedimientos incluso en los terrenos no propiamente políticos, como el ejercicio de la autoridad doctrinal. Todo ello queda muy lejos de aquellos recuerdos, muy verosímilmente auténticos, de Jesús, que expresa resumidamente el conocido *logion*: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17).

40. Que aún el cristianismo se mueva en su conjunto en el quinto paradigma no quita valor a la intuición de Küng de que hoy se anuncia ya un paradigma ulterior («ecuménico») en el que, en una situación mundial de globalización, los cristianos descubren la necesidad de redefinirse ante las otras religiones.

su misma raíz, que sí me resultan importantes para vehicular algo que se vivió muy fuertemente al inicio del tercer tercio del siglo, en el clima creado por la celebración del concilio Vaticano II: «lo secular», «la secularidad»... La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre «La Iglesia y el Mundo», expresó para los católicos la neta consigna de respetar «la autonomía de las realidades temporales», es decir, de la normal vida humana social y sus instituciones, evitando una injusta y nociva infravaloración despectiva, así como una sacralización prematura que las desfigurara. («Secular», de *saeculum*, siglo, es una versión de «temporal» en contraposición a «eterno», que es una denominación de lo divino, Dios y lo directamente referido a él.)

El hecho mismo de tal recomendación dejaba entender (y con tono de discreta denuncia) que esa infravaloración y esa mala sacralización habían tenido lugar en la tradición cristiana; y podrían estar entre las causas por las que la humanidad actual se aleja de lo religioso y lo cristiano. Y eso no tendría por qué haber sido así. Saber aceptar lo secular en su valor es un requisito para la autenticidad de una fe religiosa sana en su desarrollo. Y es también una condición para que tenga credibilidad el «testimonio» que los creyentes intenten dar a sus contemporáneos; sobre todo por cuanto esa aceptación de la realidad secular incluirá no ignorar los problemas que genera a la fe<sup>41</sup>.

### 3.2.2.1. Breve apunte histórico-semántico

Ayuda hacer aquí, aunque de modo muy elemental, un apunte sobre la historia de estos usos de los términos. Tenían una discreta raigambre en el lenguaje eclesiástico, sobre todo jurídico. *Saecularis* (origen del castellano «seglar») denomina hasta nuestros días la contraposición al *regularis*, es decir al «religioso» (= miembro de una Orden); y «secularización» es el proceso de reducción del religioso a seglar<sup>42</sup>. Pero, incluso más atrás, el término se usó para la contraposición de poderes que,

41. En relación con esto, no puedo dejar de mencionar algo más personal. «Fe y Secularidad» ha sido el nombre del Instituto de investigación y diálogo que en 1967 fundó, por orden del General Pedro Arrupe, la Compañía de Jesús española para llevar a cabo la misión especial sobre el ateísmo confiada en 1965 por Pablo VI a los jesuitas. La elección del título, siguiendo la inspiración de otro pasaje de la *Gaudium et Spes*, ponía por delante el intento de comprender y la búsqueda de diálogo. Sobre ello, mi «Todavía un retorno a *Honest to God*», en X. Quinzá y J. J. Alemany, *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, UPC, Madrid, 1999, pp. 223-236.

42. Todavía en el *Codex Iuris Canonici* de 1917, cf. 638 ss. Advértase el posible cruce con otra contraposición cercana, la de «clérigo» y «laico» (= simple miembro del pueblo de Dios, nuestro castellano «lego»). Quizá habría que remontarse más atrás para captar toda la raíz eclesiástica de la terminología (por ejemplo, «brazo secular»). Sobre



desde la «guerra de las investiduras» (siglos XI-XII), se daba en el Sacro Imperio; en ese contexto, «secularización» sugería el paso a lo civil de una facultad hasta entonces detentada por lo eclesiástico.

Era, pues, un concepto de relativa aclimatación en derecho político. Cuando, tras la guerra de los Treinta Años se preparaba la paz de Westfalia (1648), se recurrió al término «secularización» para denominar el paso jurídico pactado a manos seculares de posesiones que habían pertenecido a eclesiásticos o religiosos. Es comprensible que, en el clima subsiguiente a las guerras de religión, tal paso fuera fácilmente entendido como restitución. Y, como también por entonces se estaba gestando el llamado «Derecho Natural» y se rechazaba todo recurso innecesario a explicaciones no racionales, la «secularización» de las posesiones eclesiásticas pudo ser vista como un buen modelo para aplicaciones institucionales más amplias. Se trataría de que la realidad social natural («el mundo, lo secular, lo temporal»...) *recupere una autonomía* que le corresponde, pero que no le permitía tener la anterior sumisión a instituciones religiosas.

Éste es, a lo que entiendo, el significado más relevante dentro de una complicada polisemia a la que se da casi inevitablemente lugar (como en seguida voy a indicar). La recuperación de autonomía puede ser vista como conquista y reivindicación, con matices polémicos; quizá incluso destacando incorrectamente lo polémico<sup>43</sup>; en cuyo caso suscita comprensibles reacciones, tampoco siempre correctas. Pero cabe también ver todo como algo natural y deseable incluso desde el punto de vista religioso. En todo caso, la visión primaria debe buscar, como es obvio, la mayor objetividad descriptiva, previa a las valoraciones. (Aunque hay, al menos, inherente una elemental valoración: la recuperación de autonomía es indicio de un estado anterior de inmadurez social.)

### 3.2.2.2. Para ulterior clarificación semántica

He hablado de polisemia y debo tratar de clarificarla en lo posible. Pienso que, además del significado que acabo de destacar (*recuperación de*

el tema en sus aspectos históricos, excelente artículo de G. Marramao en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, 1134-1158.

43. Pero parece preferible reservar el término «secularismo» para designar esa actitud polémica reivindicativa. De hecho, tal fue el título de una obra del fundador de la Secular Society, G. Holyoake, *Secularism, the Practical Philosophy of the People*, London, 1854. Cuando se usa el término (como ocurre a veces) para designar con preferencia cualquier consideración sobre la secularización, es fácil advertir que prevalece otro tono polémico, esta vez reactivo.

*autonomía*), hay otros dos significados relevantes, que deben ser tratados despacio: son, alternativamente, sinónimos de *desacralización* y *privatización*. En mi desarrollo principal me centraré en estos tres significados primarios. Antes, sin embargo, mencionaré otros sin apenas detenerme.

Uno es bastante obvio tras lo dicho y no puede resultar extraño encontrarlo en el lenguaje eclesiástico. A partir del uso canónico ya consignado en que «secularización» es el paso a estado secular (seglar) de un religioso, el término se ha usado, y se usa, para expresar (generalmente con sentido peyorativo) una decadencia religiosa de personas, instituciones o costumbres. En la apreciación de los más estrictos, un religioso, independientemente de su estado canónico, puede vivir una «vida aseglarada». Con parecidos matices han podido oírse quejas sobre «secularización de la vida cristiana» tradicional, o también del lenguaje o de las ideas vigentes en el ámbito cristiano. Quejas provenientes, como es obvio, de quienes en los cambios cristianos recientes encontraban excesiva la *acomodación al «mundo»*. (Que tenían un eco paradójico en la réplica de quienes enjuiciaban severamente a la Iglesia del siglo IV, que «se secularizó, o mundanizó, en el giro constantiniano».)

Bastante más extensión ha tenido otro uso, de algún modo inverso del anterior, referido esta vez a algunas ideas (o, también, símbolos, expresiones lingüísticas, o incluso instituciones) de las filosofías o de las ciencias sociales modernas, o de las instituciones generadas por ellas. Se ha hablado de ellas como «secularización de temas de la teología cristiana»<sup>44</sup>. Es claro lo que quería decirse: se señalaba la existencia de *trasposiciones mimetizadoras*. Con un posible doble alcance. Por lo pronto son utilidades metafóricas, comprensibles sin más. Podría en algunos casos existir una real dependencia histórica. Esto último, en principio no inverosímil, no debe presumirse y habrá de probarse en cada caso.

Hay finalmente un tercer uso que ha sido, y es aún, frecuente; que es comprensible pero en modo alguno afortunado, porque ha servido más para polemizar que para clarificar. Derivando semánticamente desde el significado «acomodación al mundo», recoge lo que tiene de peyorativo

44. Nadie quizá más tajante en esto que C. Schmitt: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe» (*Politische Theologie*, 1934, p. 49). Se ha discutido mucho sobre si la «filosofía de la Historia» de Hegel es, o no es, una «secularización de la escatología cristiana». Sobre tal debate es muy informativo el artículo de Marramao citado en la nota 42. Un ejemplo de trasposición mimetizadora ha solido verse en algunos aspectos del sistema simbólico e institucional de la antigua URSS (ortodoxia y sus vigilancias, culto a la persona, no pocos términos de lenguaje...): sobre ello, G. Wetter, *La ideología soviética*, Herder, Barcelona, 1964. Más sobre el tema en J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton, La Haye, 1982.

para dictaminar sobre la situación actual una *decadencia de la religión*. El término «secularización» es tomado como resumen pseudotécnico con el que pronosticar a la crisis religiosa moderna —innegable— un final negativo —que no es por el momento claro—. Que en las religiones hay recientes aspectos que implican decadencia es algo que nadie podrá negar. Pero eso es sólo una parte de la realidad que pueden hoy inventariar las ciencias sociales que se ocupan del hecho religioso. Hay también pervivencias inesperadas, renacimientos y nuevos brotes. Los diagnósticos más serios son por ello complejos y los pronósticos cautos. Pero, sobre todo, ¿por qué habría que denominar «secularización» a lo decadente? Creo que es sólo una derivación desafortunada la que ha primado tal uso en muchos contextos. El resultado es polémico. Hay quienes se refieren al mundo occidental como «secularizado» (= religiosamente decadente) sin matices. Y quienes reivindican (también sin los matices necesarios) la no-decadencia precisamente como «no-secularización».

No querría contribuir a esa estéril polémica. No soy incondicional del término y, si lo he puesto en el título, es porque entiendo ayuda a vertebrar consideraciones diversas. Pienso, en todo caso, que en uno de sus significados, «recuperación de autonomía», aporta una hipótesis interpretativa no fácilmente sustituible<sup>45</sup>. Trataré, pues, ante todo de ensayarla para la comprensión de la repercusión religiosa de lo ocurrido en la Modernidad europea.

### 3.2.3. *Autonomización de «lo secular» y crisis religiosa*

Procede hacer un breve recorrido por aquellos campos de la vida humana y social en que se han dado hechos interpretables como «autonomizaciones»; para ponderar el alcance y consecuencias de tal interpretación respecto a lo religioso. Creo que dichos campos son básicamente tres: el de las *instituciones políticas*, el de las *ideas y conocimientos* socialmente reconocidos y el de las *costumbres y normas* aceptadas y la conciencia ética subyacente.

#### 3.2.3.1. La autonomización en lo político

La separación e independencia del poder civil respecto al religioso puede ser un caso claro, quizá incluso paradigmático. Era un contencioso

45. La definición que da P. Berger (*Para una teoría sociológica de la religión* [1967], Kairós, Barcelona, 1971, p. 154), «proceso por el cual segmentos de una cultura son apartados del dominio de las instituciones y símbolos religiosos», si bien destaca el aspecto negativo del proceso, apunta claramente hacia esa recuperación de autonomía.

antiguo, como ya he recordado. El proceso moderno que ha conducido a la situación que hoy es casi universal en Occidente (al menos, desde la segunda mitad del siglo XX con el final de la segunda guerra mundial) ha coincidido con la progresiva implantación de la democracia como el régimen político de legitimidad reconocida. Los pasos concretos y los ritmos de tal proceso han sido diversos en los diversos países; y no sería posible hacer aquí su historia. Desde la óptica que hoy prevalece, es obvio pensar que el poder político ha de ser autónomo. Es decir, tal que se legitime por la apelación a la soberanía popular y no dependa de ninguna autoridad religiosa concreta en su ejercicio.

Pero a esos enunciados, que hoy van sonando obvios, no se llegó en la historia europea moderna sin enormes traumas. Valga, sin pretender ninguna precisión en los detalles, esbozar al menos una evocación. En el origen de la realización concreta del reconocimiento de la autonomía del poder civil están, de modo determinante, las cruentas «guerras de religión» que llenaron, con intermitencias, gran parte de los siglos XVI y XVII; y que han tenido aún sus ecos posteriores. Fue la imperiosa necesidad de lograr una pacífica convivencia civil, no pendiente de las peculiares convicciones religiosas de los ciudadanos, la que condujo —además de a una creciente valoración positiva de la *tolerancia*— a la búsqueda de una fundamentación racional de los Estados, previa a las diferencias religiosas.

La Reforma estaba en el origen. Pero, de entrada, había inducido más bien parcelación y antagonismos. En el mundo germanófono (ya antes políticamente complejo) se impuso el principio *cuius regio, eius et religio*. Eso ya significó guerras, porque la pacificación buscada por Carlos V en Augsburgo (1555) no podía ser eficaz. Las guerras, con todo, sólo se incrementarían más adelante, ya en el siglo XVII. Y fue la llamada guerra de los Treinta Años (1618-1648) la que condujo a algo más estable en la paz de Westfalia. El mundo alemán fue así el primero que conoció en Europa una situación estabilizada de pluralidad de confesiones cristianas en convivencia, con una filosofía jurídica «secularizada».

Pero fue, sin duda, en Francia donde el siglo XVI fue más sangriento. Hasta ocho guerras de religión cabe enumerar en dos decenios (1560-1580), incluyendo la tremenda «matanza de la noche de San Bartolomé» (1572). Debe, eso sí, tenerse en cuenta que las motivaciones de diferente confesión religiosa (católica o hugonote) iban unidas a las rivalidades de los que detentaban el poder o aspiraban a él. Al final fue el buen sentido de Enrique IV el que logró la pacificación (mediante su «abjuración» y el edicto de tolerancia de Nantes, 1598). Pero aquello resultó de hecho prematuro; porque una posterior revocación del edicto (1685) reanudó

guerras y persecuciones de disidentes, bajo el poder político absoluto de una monarquía de legitimación católica. Lo cual no garantizó, como es bien sabido, la perduración del «antiguo régimen»; habría de ser esta vez una más compleja Revolución la que trajera una situación nueva, «secularizada».

La historia del mundo anglófono es diferente en algunos rasgos: hasta hoy perdura la titularidad de la jefatura de la confesión religiosa anglicana por parte de la Corona. Pero hubo persecuciones de signo alternante. Hubo también revoluciones y una guerra civil donde las fidelidades religiosas (para entonces multiplicadas) jugaron un papel (no primario) y que llevó al ajusticiamiento del monarca (1649) y a la implantación del primer régimen europeo de democracia parlamentaria, que continuaría incluso tras la restauración posterior de la Corona. La idea de tolerancia se abrió poco a poco camino y fue reconocida en 1689. En la prolongación del mundo anglófono en América del Norte por una colonización hecha en gran parte por emigrantes perseguidos, se dio desde el principio una convivencia respetuosa de las diversidades confesionales, compatible con la abierta profesión común de fe en Dios.

España, como es sabido, se libró de las guerras de religión; pero a un precio muy caro: con la severa persecución de los disidentes por la Inquisición y con la clausura a las novedades intelectuales decretada por Felipe II (1558). Lo cual, unido al enorme desgaste humano y económico que supusieron las intervenciones en las guerras centroeuropeas (Flandes) y, sobre todo, la gestión de los territorios colonizados en Ultramar, condujo a una (relativa) decadencia y a que los problemas irresueltos condujeran a guerras civiles en el siglo XIX y en el XX, en las que resonaban aún motivaciones políticas y religiosas no lejanas de las que había conocido el resto de Europa. Sólo en el último tercio del siglo XX se ha producido, ya sin traumas, la «secularización» política.

Italia es también caso aparte. No le faltaron guerras, aunque eran las de los otros Estados europeos que se disputaban unos u otros de los territorios de la península italiana. Sólo en el último tercio del siglo XIX triunfó el movimiento por la unificación; que también tuvo su conflicto religioso, por cuanto no podía menos de incluir la recuperación de los Estados pontificios. La negativa de los papas a ceder un dominio que mantenían ser «de derecho divino» sólo terminó en 1929 con la firma de los pactos de Letrán.

Tras estas pinceladas de evocación histórica son obligados algunos comentarios, que trataré de condensar al máximo. Sólo la anterior historia cristiana concreta aclara el por qué de la tenaz implicación de lo religioso en las políticas de los países europeos. Y es inevitable pregun-

tarse, desde lo cristiano originario (que presenté en el capítulo anterior) si tenía que darse tal implicación, con la tremenda violencia que envolvió. El «Al César lo del César» hubiera dejado presagiar otra cosa. Pero, a este efecto, se impuso más bien el «giro constantiniano». Que había ya sido determinante de la tan ambigua teología medieval del «doble poder» (con supremacía última del espiritual sobre el temporal) y de la todavía mucho más ambigua aventura bélica de las cruzadas<sup>46</sup>.

Sería importante, pero no es fácil, aislar lo que es atribuible a contingencias de lo que es más nuclear en el fenómeno descrito de autonomización política de la Europa moderna. Desde la óptica actual, es clara la ventaja de una legitimación racional («democrática») del poder político del Estado sobre legitimaciones carismáticas o tradicionales, más sujetas a arbitrariedades y menos aptas para un mundo progresivamente globalizado en que han de interrelacionarse múltiples estados. Advértase que la legitimación democrática no tendría que rechazar por principio una referencia religiosa que se mantenga en el nivel de lo último, sin interferir con la introducción de particularismos. Son las religiones concretas, incluso las «universales», las que introducen —a pesar de su vocación universal— ciertos particularismos: por cuanto dan a sus fieles rasgos que contribuyen a la definición de su identidad. Ahora bien, la identidad es siempre compleja y no se ve por qué no podría una misma persona reconocer que le viene por dos vías independientes, la de su encuadramiento político y la de su fidelidad religiosa. No faltarán problemas en tal duplicidad, pero no son insuperables.

La reflexión que acabo de enunciar —que creo se supone cuando se interpreta lo ocurrido como «autonomización de la política» frente a una presencia religiosa innecesaria— atribuye a las culturas europeas modernas un grado creciente de madurez humana, cultural y social, que no podría postularse siempre. La autonomización política ocurrida en ellas es así evaluada positivamente. La situación anterior queda, correlativamente, entendida como de una cierta inmadurez social, aunque comprensible, en la que la religión, por así decirlo, «había de ejercer una función de *splencia*». La interpretación, pues, no es simplemente neutral: incluye una evaluación, aunque, eso sí, elemental y plausible.

Que, concretamente, encaja bien en el marco histórico general de los hechos de los siglos V-VI: en el Imperio romano de Occidente (no

46. En cuanto asunción sacralizada de la violencia, las cruzadas merecen, como es claro, un calificativo mucho más negativo. Pero mi tema en este momento no es la violencia como tal (que también tuvo en el cristianismo otros pábulos, como la prevalencia dada a lo doctrinal y la necesidad de señas claras de identidad social); sino la implicación de lo político y lo religioso. Ver, J. Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano* [2001], Trotta, Madrid, 2003.

así en Bizancio) se produjo, tras su caída ante la presión de unos y otros invasores, un enorme *vacío de poder*; en él pudieron los jerarcas cristianos encontrar una llamada histórica a su intervención. La hipótesis interpretativa «función de suplencia» quedará reforzada, como diré, al aplicarse en los otros campos (el de los conocimientos y el de la ética). (Por otra parte, para la explicación de conjunto del cambio político es también muy relevante, y quizá más, la incidencia del factor «pluralismo», del que hablaré después.)

### 3.2.3.2. La autonomización en ideas y conocimientos

En este terreno es casi inevitable mencionar destacadamente de entrada el «caso Galileo». Por lo que realmente fue y porque ha adquirido un carácter emblemático. No habían faltado en los siglos anteriores en el ámbito cristiano conflictos doctrinales, algunos de los cuales desbordaban lo directamente referido al mensaje religioso y suponían el brote de un pensamiento bastante libre. Pero no fueron tales que erosionaran la «visión del mundo» admitida socialmente. No llegaron a cuestionar en las sociedades medievales la convicción de que lo religioso da el toque supremo a los conocimientos humanos. El mundo es obra de Dios; y Dios, además de dar a los humanos la «razón natural» para alcanzar conocimientos con los que regirse en el mundo, *se ha revelado* a través de Jesucristo y de su Iglesia. La *teología*, que es una ciencia fundada en la revelación, es por ello superior a toda ciencia natural: no es la única ciencia, pero sí es la «reina de las ciencias».

En lo teológico cabe disputar; pero nunca con total libertad. El límite lo pone la revelación divina. Esa revelación se contiene en las Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento) y se ha ido precisando en las declaraciones eclesiales solemnes hechas por los concilios ecuménicos. El teólogo puede buscar comprenderlas mejor y precisar su alcance; pero nunca contradecir a lo revelado, so pena de incurrir en «herejía». En cuyo caso, la autoridad eclesiástica procederá a declararlo hereje. Y, en virtud de su poder espiritual, podrá «relajarlo al brazo secular», que ejecutará incluso condenas de muerte; ya que, en una sociedad cohesionada alrededor de principios religiosos, el hereje resulta una amenaza para la paz social. En los últimos siglos de la Edad Media y primeros de la Moderna, la Iglesia estableció tribunales de «inquisición» para detectar a los herejes y para prevenir incluso la difusión contaminadora de sus ideas<sup>47</sup>.

47. Sobre la Inquisición hay literatura muy abundante, no siempre exenta de parcialidad de uno u otro signo.

No cambió con la Reforma el fondo de esta concepción. Rechazaron los reformadores la excesiva injerencia de la autoridad eclesiástica en la definición de lo que es revelado. Invocaron (*sola Scriptura!*) una primacía absoluta de las Escrituras (a las que debe y puede acceder directamente cada fiel): era una posición ambigua, que por una parte abría una gran puerta a la libertad mientras por otra la cerraba ligándola a textos difíciles si habían de leerse literalmente. En todo caso, el mundo del saber seguía subordinado a «la revelación divina».

Es a esta luz como puede entenderse el «caso Galileo» y su repercusión. A principios del siglo XVII, el avance de las ciencias positivas (a que me referí en la primera parte de este capítulo) llegaba ya a la inevitabilidad de presentar en algunos puntos una visión alternativa de lo real, que no encajaba en la visión mantenida por la teología y recibida socialmente, supuestamente proveniente de la revelación divina. Sin duda, el tema astronómico, con el abandono del geocentrismo, era de especial envergadura y significación (como ya destaqué), muy apto a la explosión del conflicto de «verdades». Pero ahora quiero subrayar no el contenido concreto del debate, sino su estructura formal. La racionalización moderna suscitaba una fuente alternativa de conocimientos, que empezó a no poder someterse al imperio de esa fuente primaria que es la revelación.

Una vez más, no puedo aquí tratar con detalle la historia de ese debate, hoy ya, por otra parte, bien estudiada<sup>48</sup>. Fue haciéndose más y más claro que la visión religiosa recibida debía ir cediendo un *territorio propio al saber natural*. En realidad, era algo reconocido en principio, pero con un reconocimiento más teórico que real. Comprensiblemente, la «retirada» que ahora se pedía al saber teológico era muy delicada y sólo paulatinamente sería asimilada. Lo que se pedía, en definitiva y con una u otra fórmula, era que la teología se haga flexible y desliteralice su comprensión de lo que tiene por «revelado» (texto escrito, tradición, declaración...), toda vez que en eso «revelado» habrá inevitablemente puntos que el estudio científico verá como propios, ya que puede abordarlos con sus métodos.

Para superar los conflictos que surjan se impone un *deslinde de competencias*. Pero con la dificultad de decidir por dónde pasa la frontera y, sobre todo, quién decide esto. Tal deslinde se invocó de hecho en los debates del juicio sobre Galileo. El más inteligente de los jueces, Roberto Belarmino, lo hizo explícitamente; pero poniendo la divisoria en un nivel que no podía aceptar Galileo, pues le pedía dejar en *pura*

48. Sigo ante todo a G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, Payot, Paris, 1969. Y su ya citado libro posterior, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, EVD, Estella, 1977, pp. 156 ss., 199 ss.



*hipótesis* lo que tenía por experimentalmente comprobado. El mismo Galileo sugirió, como se sabe, otra fórmula de deslinde, cuando dijo que la revelación venía a enseñar a los humanos no «cómo es el cielo», sino «cómo ir a él». Esta vez no era fácil que lo admitieran los teólogos, ya que podía parecer que vaciaba por principio de pretensión teórica sus enunciados.

Hubo en el siglo XVII —y ha habido desde entonces— toda una serie de propuestas para ese deslinde de un terreno propio para la fe religiosa. Puede entenderse como tal el esfuerzo de Blas Pascal por vivir su doble fidelidad de creyente y de científico. Sobre la base de su fuerte experiencia religiosa, pudo no sentirse afectado por las impugnaciones de la razón invocando en su defensa unas «razones del corazón que la razón no entiende»<sup>49</sup>.

Naturalmente, el deslinde que se postula concierne a los métodos y no debería entenderse que pueda dispensar de una *suficiente conciliabilidad* de los resultados a los que se pretenda llegar por ellos (al menos, hasta excluir la neta contradicción). Los creyentes religiosos habrán de ir aprendiendo una actitud «hermenéutica», *reinterpretando* el sentido de aquellas creencias que en su formulación clásica se hayan ido mostrando incompatibles con los resultados firmes aportados por las ciencias. Un trabajo delicado y largo, donde surgirá inevitablemente una pluralidad de interpretaciones y un cierto consiguiente conflicto intrateológico. En ciertos puntos, lo que la teología habrá de hacer es desistir de mantener afirmaciones que, aunque vinculadas históricamente con la fe, no le son esenciales y entran más directamente en el territorio de las ciencias. Podrá entender que en el pasado asumió, aquí también, *funciones de suplencia* cultural que hoy ya debe dar por caducadas.

Al punto álgido en el conflicto planteado a la religión por la autonomía moderna de la razón científica se llegó cuando el desarrollo de las ciencias históricas y filológicas impuso una consideración científica de las mismas tradiciones y textos religiosos. Ahora, el mismo principio

49. El contraataque que supone su famoso «argumento de la apuesta» admite, pienso, más de una interpretación, según se quiera ver en él un argumento racional en sentido literal o sólo una reafirmación de la soberana independencia del creer, que puede permitirse prescindir de seguridades. Con un título sugerente, ha llamado Gusdorf (*op. cit.*, pp. 73-114) «internacional del corazón» a la constelación de posturas (desde Pascal y los pietismos hasta Rousseau y Kant) que en los siglos XVII y XVIII trataron de superar el conflicto destacando la alteridad de lo religioso frente al creciente y amenazante poder de lo racional. Y llama, por contraposición, «internacional deísta» (*ibid.*, pp. 115-198) a la de los que se esforzaron por hacer lugar a una «religión racional» (Kant incluido). Como Gusdorf admite, la contraposición no es total, las búsquedas convergen. En la segunda parte de este libro analizaré, por mi parte, los esfuerzos de algunos filósofos modernos; entonces precisaré los posibles sentidos del término «deísmo».

de deslinde de competencias parecía avalar la resistencia a admitir lo que a primera vista era una intrusión en el santuario íntimo de las religiones. Intrusión que, además, se adivinaba muy peligrosa.

Pero fue pronto, en el mismo siglo XVII, cuando la lógica de la autonomización de lo científico empezó a imponer esa consecuencia. Quizá fue Baruch Spinoza quien se atrevió en primer lugar a proponer una versión revolucionaria sobre la redacción de los libros sagrados hebreos y a pedir una lectura no literal de los mismos<sup>50</sup>. Las voces cristianas fueron alzándose muy poco a poco, como con miedo<sup>51</sup> y, naturalmente, con valor desigual y no siempre aquilatado. Sólo en los siglos XIX y XX el principio de lectura crítica de los textos bíblicos se ha ido imponiendo en las iglesias cristianas. Nunca sin problemas; y, desde luego, sin que lleguen a sacar de él todas las consecuencias. Entre los católicos, todavía el comienzo del siglo XX está marcado por un masivo rechazo romano (decretos de la Comisión bíblica pontificia, desde 1905 a 1915, sólo relajados desde 1948)<sup>52</sup>. Pero, curiosamente, ha sido en el mundo protestante —ese mundo en el que se han elaborado los más serios estudios de crítica histórica y filológica y donde la crítica está en conjunto más recibida— donde se ha registrado también el rechazo más crudo, unido a una íntegra versión teológica hecha desde el literalismo bíblico, con el título *The Fundamentals*<sup>53</sup> (el que ha dado origen a la denominación «fundamentalismo», hoy tan difundida para referirse en general a los integristas religiosos literalistas.)

50. B. Spinoza, *Tratado teológico-político* [1670], Alianza, Madrid, 1988, c. I. Muy buen desarrollo sobre este aspecto del proceso de autonomización, en el citado libro de Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, pp. 199-332. Buenas también las páginas (310-320) de J.-P. Sironneau en «La crisis religiosa del siglo de las luces y la secularización», en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo Sagrado IV* [1995], Trotta, Madrid, 2001, pp. 299-377.

51. Interesante precursor fue el oratoriano francés Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678), que concibió su trabajo como apologetica contra el *Sola Scriptura* de los reformadores.

52. Los textos de los decretos se pueden encontrar en el clásico *Enchiridion Symbolorum* de H. Denzinger (del que hoy hay traducciones castellanas). La primera apertura oficial católica a una aceptación de la crítica fue la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1944); recogida después y superada por la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. En la actualidad apenas son relevantes las diferencias que puedan separar, en cuanto a exégesis bíblica, a los especialistas católicos y protestantes. Un buen resumen de lo alcanzado en métodos y en idea sobre los contenidos, en el libro colectivo dirigido por J. Barton *La interpretación bíblica, hoy* [1998], Sal Terrae, Santander, 2001.

53. *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, ed. de A. C. Dixon y R. A. Torrey, 1909-1912, múltiples reediciones. La máxima insistencia es en la infalibilidad del texto bíblico, del que se supone ha de hacerse una lectura literal.

### 3.2.3.3. El reconocimiento de la «autonomía» ética

He empleado el término «autonomía» (y «autonomización») en un sentido comprensible y usual. Pero es el momento de recordar que su consagración en el léxico de la Modernidad ocurrió en el terreno ético (algo enteramente normal si se atiende a la etimología griega). La recuperación de un sustrato humano de aquello que venía teniéndose como «mandamiento divino» sigue la lógica que he intentado encontrar en los otros dos terrenos (política, ideas). Aquí es también muy fácil descubrir una «función de suplencia» ejercida por la religiosidad: función que, concretamente en el caso de la tradición bíblico-cristiana, la humanidad tendrá siempre que agradecer. Pero es muy comprensible un especial dramatismo en el paso. Ya que la dimensión ética se vincula muy íntimamente con lo más nuclear de la religiosidad y del destino humano. Me detendré algo más en este punto, que, a mi modo de ver, es el más relevante en todo el tema.

El «dramatismo» a que acabo de aludir tiene dos escenarios complementarios. En uno de ellos, lo que ocurre reviste una índole incluso traumática, que ha afectado y afecta muy ampliamente a los miembros de las sociedades occidentales. Los fieles religiosos cristianos eran tradicionalmente formados desde la infancia en su conciencia moral por una enseñanza y unas prácticas de las iglesias que vinculaban la obligación a «la ley de Dios», declarada autoritativamente (y hasta el detalle casuístico) y reforzada por una sanción que afectaba al destino eterno (premio celeste/castigo infernal). Esa situación era muchas veces vivida como muy onerosa, generadora de angustia y desesperanza; y, por otra parte, como dudosamente fundada, incluso en los supuestos mismos cristianos.

La proclama humanista ilustrada de «emancipación» («¡Atrévete a saber!») adquiere quizá en este caso particular un sentido más realista que en ningún otro. Es casi impensable que haya personas que no se sientan de algún modo afectadas por tal llamada, cuando ésta va siendo formulada con creciente difusión ambiental.

Obviamente, divergen muchísimo los modos de sentirse afectados y las consiguientes reacciones. Es condicionante el grado de autonomización en lo político y en las ideas que haya alcanzado, y el ritmo a que lo vaya alcanzando, una determinada sociedad o un sector social: aquí son claras las diferencias incluso entre países culturalmente afines (pensemos en Francia, Italia, España, Portugal...). Más todavía son condicionantes para cada persona los ambientes familiares y la escuela. Pesan también de modo decisivo las orientaciones, más tradicionales o más «abiertas» de cada iglesia. En el ámbito católico ha tenido enorme

repercusión el solemne giro hacia el *aggiornamento* del concilio Vaticano II. Y más decisivas aún son desde luego en cada caso las diferencias temperamentales y biográficas.

No sería posible, pienso, hacer una tipología adecuada de la gran dispersión de los resultados en los que se advierten huellas traumáticas. Puede en no pocos quedar siempre un fondo amargo de sentimiento de culpa y frustración. Habrá quienes, ayudados por su ambiente humano, se reagrupen para superarlo, conservando en lo posible, incluso con sentimiento de fidelidad heroica, el antiguo *standard* moral y sus motivaciones. Pero habrá también otros para quienes el sufrimiento de esa amargura revierta en rencor contra las instituciones que lo causaron<sup>54</sup>. Y muchos más son, quizá, los que darán un giro de ciento ochenta grados, pasando desde esa situación de mala conciencia irracional a un amoralismo más o menos pleno.

Otros muchos, en cambio, han llegado, llegan y llegarán al descubrimiento de la «autonomía» ética como algo valioso y relevante; que ha significado para ellos la emergencia de una conciencia moral de índole humana y de marco primariamente cívico. Podrán, incluso, llegar a ver que la conciencia moral, para ser auténticamente moral y no una más de las concatenaciones causales del mundo físico, ha de ser autónoma. No podrá tener como determinante ninguna motivación externa ni regirse por simples cálculos utilitarios. Ha de ser (según sugiere la etimología) «ley para sí misma». Y en ello precisamente radica su dignidad, que es decisiva para constituir al individuo humano en «persona».

En no pocos casos este descubrimiento inducirá un abandono de la convicción religiosa previa que obligaba a la actuación moral en fuerza del precepto divino —algo que ahora será visto como no suficientemente ético—. En otros, la reflexión podrá conducir al replanteamiento de la relación entre lo religioso y lo moral y al encuentro de modos de compatibilidad entre la religiosidad y la conciencia ética autónoma.

Esto tiene que ver con lo que antes anuncié como «otro escenario» en el que la autonomía ética ha sido y es origen de problemas y debates nada fáciles y sobre los que aún no hay un consenso generalizado. Se trata esta vez de un debate teórico pero no puramente tal, ya que afecta a la práctica. Podemos llamarlo debate sobre la *fundamentación ética*:

54. Muchos de los anticlericalismos de los últimos siglos, todavía hoy no del todo superados, provienen, sin duda, de aquí. A un sabio amigo católico oí decir que pensaba que el gesto ritual de las multitudes airadas españolas, repetido en el siglo XIX y todavía en la década de los treinta del XX, de quemar templos y conventos, era la reacción a la desesperanzadora insistencia de los predicadores en la amenaza del fuego eterno del infierno para los pecadores.

dado que la conciencia moral *no describe* conductas que de hecho se dan, sino, más bien, *prescribe* cómo «deben» ser las conductas, ¿en qué se apoya para hacerlo? Y, dado que la conciencia es personal (con lo que su motivación inmediata estará fuertemente marcada por la índole de cada sujeto), ¿cómo podrá prescribir más allá del ámbito de las actitudes y conductas de cada sujeto? ¿en virtud de qué podrá aspirar a hacerlo con validez intersubjetiva?

Aunque haya de ser de modo esquemático, veo ineludible evocar aquí ciertos episodios del debate mantenido por los pensadores modernos que más han entrado en él. Es razonable comenzar con la crítica de David Hume<sup>55</sup> al proceder habitual de pasar como sin advertirlo del «es» al «debe», de lo descriptivo a lo prescriptivo; tal crítica no excluye sólo las tradicionales fundamentaciones religioso-morales («Dios manda que») sino que problematiza en raíz muchos otros intentos posibles. Se buscó, entonces, una fuente *heterogénea* con los hechos y su descripción, del orden del sentimiento; tal, el *moral sense* (Hutcheson).

Según pienso, algo así hay que entender que subyace también al posterior esfuerzo, mucho más maduro, de Immanuel Kant por encontrar una «razón *pura* práctica». En este esfuerzo vale la pena, en todo caso, centrarse. La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) ha constituido la típica proclamación moderna de la autonomía ética. Y quizá es esa proclamación kantiana la clave para una comprensión global de la autonomía moderna y del sentido en que implica una «secularización». Intentaré resumirlo sin acudir, en cuanto sea posible, a ciertas formulaciones kantianas que han generado polémica y que requerirían larga explicación para ser correctamente entendidas<sup>56</sup>.

No es exacto decir, como se suele, que Kant desconsidera en su análisis de la acción humana el deseo del «bien» y de la «felicidad». Pero se pregunta por «lo que se pueda decir 'bien' sin restricción». No será tal, ciertamente, lo que deseamos sólo como «medio» (útil para un «fin»). Tampoco, sin más, aquel objeto de deseo cuya obtención aporta placer al que desea; si un sujeto desea tal objeto y tal placer, es para sí mismo: él es «fin en sí mismo» del deseo y de la acción. Aquí precisamente incide según Kant lo peculiar de la conciencia ética: algo, en el fondo del sujeto que desea, le hace tomar en consideración *también a los otros sujetos humanos* y su dinamismo de deseo. Si se presta lenguaje a esa llamada

55. El pasaje clásico es del *Treatise on Human Nature* [1740], III, 1, 1. Ya en el siglo XX se ha llamado «falacia naturalista» a la argumentación denunciada.

56. Para aclaración de mi presente compendio he de remitir a mi escrito «La trascendencia ética en relación a lo científico», en A. Dou (ed.), *Pensamiento científico y trascendencia*, UPC, Madrid, 1998, pp. 161-189.

interior, lo que dice es: «actúa de manera que tomes a *la humanidad*, tanto en tu propia *persona* como en la de cualquier otro, siempre también *como fin*, nunca meramente como medio»<sup>57</sup>.

Esa fórmula, tan sencilla como profunda, es la decisiva y la llave para las otras con que la completa Kant. El sujeto ético, que mantiene esa mirada solidaria, vive como en un «reino de fines» en el que es, a la vez, súbdito y legislador. Y es al introducir esta noción de «auto-legislación» cuando, con toda justicia lingüística, habla de «auto-nomía» y cifra en ella lo encontrado<sup>58</sup>. Es importante destacar que, aun cuando el sujeto ético sea siempre personal, no vive la «voz» de la conciencia como emanando sólo de sí mismo, sino de todos los sujetos con los que se siente integrado en el «reino de los fines». La «autonomía ética» no es, pues, en modo alguno individualista. Y, de modo totalmente coherente, esa auto-legislación pide a cada conciencia que actúe de modo que su directriz no sea particularista sino universalizable<sup>59</sup>.

57. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, WW (Ak.), IV, 428. Es cómodo recurrir al modo verbal imperativo, ya que no se trata de descripción de hechos (que acudiría al indicativo); Kant habló, por ello, de «imperativos» y mantuvo que el «imperativo moral» es «categórico», frente a la índole «hipotética» de los que se formularían para las reglas técnicas, incluidas las de la simple búsqueda de lo placentero (que, unas y otras, buscan «medios» y suponen la ordenación al deseo condicionante que mira en cada caso al «fin»).

Siguiendo también otro uso lingüístico habitual, acudió Kant (y hay que reconocer que con predilección) al término «deber» para referirse a lo peculiar de la voz de la conciencia moral y a su objeto, ese «*bien que es siempre fin*» y que el sujeto ético no deja de tener presente como tal. Un «valor absoluto» lo llama Kant en el mismo contexto: dando así, pienso, la expresión más comprensible hoy de lo que dice con «deber» y con «imperativo categórico».

58. *Ibid.*, IV, 433. Algo más adelante añade que ve en «autonomía» el significado más hondo de «libertad».

59. «Actúa siempre de manera que puedas querer que tu ‘máxima’ fuera ley universal» (*ibid.*, IV, 421). Kant dice que esta formulación facilita el criterio más sencillo. De ningún modo la urge como una evidencia racional. Tomarla como tal ha llevado a rechazos (que se han solido cifrar en su «formalismo ético»). Cuando Max Scheler le contrapuso (1916) su «Ética material de los valores», la diferencia real venía de su insistencia en la pluralidad de los valores y de su percepción (intuitiva) por la conciencia. Ha podido quedar claro en mi exposición que Kant apela a ese *único valor absoluto* que es «la humanidad en cada persona».

Es un *único principio supremo*. Tal concepción ética deja un puesto ulterior (aunque subordinado) para las *normas morales* concretas; en su lógica, será cada conciencia la que encuentre cuáles son de aplicación en cada caso. Las normas necesitan reconocimiento intersubjetivo; pero no están escritas en ningún código ideal. En su formulación intervienen las tradiciones culturales y jurídicas, así como los conocimientos que los humanos vayan teniendo de su «naturaleza». (Debo añadir que no veo a Kant del todo coherente con su propia concepción en su *Metafísica de las costumbres*; posterior, pero quizá demasiado ligada a materiales anteriores de docencia.)

En su escrito de 1785, se propuso Kant una «fundamentación» de la conciencia ética. Muchos lectores actuales, encontrando bella la concepción ética presentada, dudarán que haya quedado «fundamentada» en el sentido rigurosamente racional que parecería suponerse en el proyecto. En realidad, ya el mismo Kant al final del libro sugiere que no lo daba por realizado; lo que se confirma con el hecho de que sólo tres años después (1788) volviera sobre el tema en forma de *Crítica de la razón práctica*.

En ese nuevo libro, cuya estructura imita la de la *Crítica de la razón pura* de 1781, se pregunta el autor si, además de la obvia «razón práctica empírica» que los humanos ejercen en sus actuaciones técnicas (es decir, la correcta concatenación de medios aptos para los fines que buscan), hay en ellos una «razón *pura* práctica» (que les de los fines últimos de su actuar). Pero no intenta estructurar razonamientos que lleven a la conclusión afirmativa. Sino que, asumiendo como un «hecho de la razón» que los humanos oyen la voz interior imperativa (desarrollada en el libro anterior), procede a analizar críticamente su correcto funcionamiento. Una reflexión que sepa ir al fondo del tema sin tropezar en los usos lingüísticos, pienso encontrará en esa figura (que otros quizá tacharán de arbitraria) del «hecho de la razón» una nueva versión del *moral sense* que, eso sí, ha superado el prejuicio que implica una concepción muy nívoqa de la razón y su consiguiente segregación del sentimiento.

Es interesante que la más típica proclamación moderna de la «autonomía» tenga estos matices. Si equivale a una «secularización», por cuanto rechaza la fundamentación de lo moral como «mandamiento de Dios», que se había hecho tradicional en el ámbito cristiano, no es a-religiosa. Al presentar la postura de Kant ante la religión en el capítulo sexto, presentaré el «teísmo moral» que mantuvo: desde la vivencia ética autónoma cabe postular en «fe racional» la existencia de Dios, «Supremo Bien Originario». En la misma *Crítica de la razón práctica* admite Kant que su concepción del principio único («la humanidad como fin, nunca como puro medio») expresa bien (¿y hereda?) la concepción evangélica del «ama a tu prójimo como a ti mismo» como único mandamiento<sup>60</sup>.

### 3.2.4. «Secularización» como desacralización

Ya indiqué que, además del significado «autonomización» al que he dado el relieve mayor dentro de la gran polisemia actual de «seculariza-

60. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, WW (Ak.), V, 83. Sobre el tema puede verse mi librito *Qué aporta el cristianismo a la ética*, SM, Madrid, 1991. Donde también valoro la sugerencia verbal de la afirmación de Rom 2, 14: «los gentiles, que no tienen 'ley' [la mosaica], son ley para sí mismos (*heautoís nomos eisín*)».

ción», hay otros dos que no pueden descuidarse: en los que el término es sinónimo, respectivamente, de «desacralización» y de «privatización de lo religioso». Voy ahora a referirme a ellos.

Cuando lo que se entiende por secularización es *desacralización*, quizá no se está ya lejos de entender sin más —como indiqué se hace a veces y con excesiva imprecisión— «decadencia de lo religioso». En tanto sea así, no habría que volver aquí al tema. Pero el término «desacralización» tiene un significado más preciso y, en él, denota realidades que son aspectos innegables de la crisis religiosa moderna. Quizá lo más importante para usar el término oportunamente es ver a qué es razonable aplicarlo. Lo usé en un epígrafe anterior (3.1.1), aplicado al espacio y al tiempo sagrados y al cambio vivencial causado en relación con ellos por la industrialización y sus consiguientes desarraigos; y también (3.1.3.4) al cambio operado por el impacto social causado por la imagen del mundo inducida por las ciencias. Había una tradicional imagen del mundo que tenía una fuerte impregnación de sacralidad; tal imagen se va haciendo inviable. Es correcto llamar de-sacralización a tal cambio (que, como es sabido, fue llamado por el sociólogo Max Weber «desencantamiento [*Entzauberung*] del mundo»).

Se está presuponiendo que la religiosidad ancestral era fuertemente *cósmica*. El Cosmos —en realidad, aquellos de sus sectores y elementos que más directamente son encontrados por la experiencia humana— estaba sacralizado («encantado»). O, de otra manera, las hierofanías del hombre de las culturas ancestrales eran primariamente cósmicas —naturales— y algo de ellas irradiaba sobre el conjunto. Desde ahí es bastante obvio —como ya ponderé al final del capítulo primero— que sobrevenga una crisis cuando un mejor conocimiento de lo natural hace que muchos fenómenos pierdan la índole enigmática que los predisponía a facilitar la hierofanía. Pero una crisis así no conduce necesariamente a la inviabilidad de cualquier hierofanía. Lo hierofánico puede resituarse, pasando quizá de la primariedad del ámbito cósmico a la del humano.

Es claro, en definitiva, que la civilización tecnológica (industrial, urbana, regida por un conocimiento científico en continuo progreso) es menos propicia a una religiosidad cósmica —y, quizá, sobre todo a la de orientación «ctónica»—. Esto es, en el sentido más propio, la «de-sacralización». Y, por cuanto se trata de una cierta recuperación por parte de las realidades cósmicas de su «ser simplemente natural», se hace también comprensible que se le aplique el esquema de las otras (más claras) autonomizaciones que ya he presentado y se hable también aquí de «secularización». (Si bien «secularización» del Cosmos es de suyo una denominación algo extraña, que no se hubiera usado de no ser por lo dicho.)



¿Cabe también hablar de desacralización de una sociedad (o de algunos de sus sectores o instituciones)? El término se ha usado de modo razonable al hablar, por ejemplo, de desacralización de la institución monárquica o de otros modos tradicionales del ejercicio del poder social. Es razonable aplicarlo también a las instituciones ministeriales de las iglesias cristianas (cuando optan hoy por las denominaciones funcionales originarias, como «diácono o presbítero», frente a la tardíamente recuperada expresión «sacerdote», de connotaciones fuertemente sacrales ajenas a la intención primera). Pero un uso generalizado que enunciara algo así como «la desacralización de las sociedades occidentales del siglo XX» me resulta muy cuestionable. ¿Tendría sentido real algo que ahí parece suponerse, a saber, que tales sociedades fueron «sacrales» o estuvieron «sacralizadas» en el tiempo anterior? Lo que con esa expresión se quiere decir es, más bien, que ha bajado (incluso fuertemente) el tono religioso de esas sociedades, que en ellas la religión está en crisis. Eso es verdad y de ello estoy hablando. Es mejor expresarlo así. La desacralización (como la secularización) es sólo un elemento de la crisis, al que conviene referirse con propiedad.

La desacralización del Cosmos, como habrá podido percibirse, responda al factor «racionalización», uno de los decisivos de la Modernidad. Recordé que éste ha tenido su crisis por el exceso unilateral. A ello corresponde seguramente el que la desacralización tenga también límites de hecho. La que Weber llamó final «jaula de hierro» (prosaico final fatal que veía sin simpatía) se resiste a presentarse. Más bien hemos asistido en los últimos decenios del siglo XX a múltiples rebrotes de religiosidad de añoranza naturalista que han sido «re-sacralizantes» (a José Luis Aranguren le gustaba hablar de «re-encantamiento» del Cosmos). No es claro, desde luego, el alcance que hayan de tener. En gran medida son protesta contra los desmanes anti-ecológicos de las sociedades tecnológicas. Pero en ellos en todo caso se muestra con vigor algo que parece ser un rasgo de toda religiosidad: hay una dimensión cósmica que no desaparece incluso cuando el centro de gravedad de lo hierofánico se traslada hacia lo humano. No es ello extraño si el ser humano es, en definitiva, parte del Cosmos. (Incluso las religiones monoteístas, que resitúan al Cosmos dejándolo en «creación de Dios», le conservan así, aunque subordinadamente, un halo sacral, vehículo potencial de específicas hierofanías.)

### 3.2.5. *Secularización como privatización de la religión*

Ya he mencionado el *pluralismo* como una de las notas más características de las sociedades modernas. Historiográficamente es para Europa

un resultado de las divisiones originadas por la Reforma, por el surgir conflictivo de los Estados y las crueles guerras de religión. Pero un análisis estructural más profundo lo atribuirá a la convergencia de múltiples factores. Ya lo produce la misma mayor complejidad social inducida por la urbanización y por las migraciones que acompañan la industrialización; así como por la consiguiente tecnologización y burocratización de la vida. Pero crece con los conflictos ideológicos traídos por la racionalización y por la consciencia humanista de libertad.

Es oportuno observar que el término «pluralismo», relativamente nuevo pero hoy usado muy generalizadamente, es complejo. No denota sólo la existencia de una pluralidad dentro de la misma sociedad, sino su *reconocimiento*, es decir, una valoración positiva de tal pluralidad. Esta valoración positiva puede tener más de una motivación, desde la simple percepción de la conveniencia de aceptar lo otro para poder sobrevivir, hasta las más complejas que incluyen el respeto a toda persona y a su derecho a la diferencia, así como una cierta inhibición metódica de la tendencia espontánea de las convicciones de cada uno a tenerse por lo absolutamente verdadero. Esta «actitud abierta» puede adoptarse por bien de paz y con una mayor o menor dosis de escepticismo. Puede también ser parte de una manera integral más compleja de considerar la pretensión humana de verdad y sus posibles logros. Y puede conducir a unas u otras consecuencias prácticas en el modo de establecer las relaciones interhumanas.

Pues bien, aquellos sociólogos recientes de lo religioso (Peter Berger y, sobre todo, Thomas Luckmann) que más se inspiran en una básica «sociología del conocimiento» han destacado precisamente el *pluralismo* como el factor más típico del peculiar sino de la religiosidad en las sociedades modernas, un sino que se traduce en que la religión *no desaparece pero se privatiza*. Añaden por ello que «privatización» es el título más adecuado que puede darse a lo nuclear de la crisis de la religión en la Modernidad; sea que se use sin más en lugar del habitual «secularización», sea que se continúe hablando de ésta pero se entienda que lo capital en ella es incluir la privatización.

Voy en lo que sigue a presentar sumariamente las ideas de Luckmann<sup>61</sup>. Para destacar en un diagrama histórico la peculiaridad moderna, sugiere cuatro estadios en la relación del *Cosmos sagrado* con la

61. El libro básico es *La religión invisible* [1967], Sígueme, Salamanca, 1973. Debe completarse con unos pocos escritos posteriores. A ellos me refiero en mi artículo «La religión como universo simbólico», en *Revista de Filosofía* (UIA, México), enero-abril, 1996, pp. 62-87. El ulterior libro con P. Berger, de publicación en 1995 y traducción castellana en 1997 (al que aludí en la nota 4 y yo no había aún podido conocer), sólo aporta un subrayado a la relevancia del pluralismo.

estructura social. En el primero («sociedades arcaicas») la relación es con la íntegra estructura: las instituciones todas están ligadas a los símbolos sagrados. Ve Luckmann un segundo, que corresponde al surgir de las grandes civilizaciones, cuando comienzan a destacarse vínculos especiales de lo religioso con ciertas instituciones. Pero sólo en un tercero comienza una institucionalización religiosa específica mediante instituciones exclusivas para lo relativo al *Cosmos sagrado*. Ocurrió de modo muy destacado, en el origen de las sociedades que hoy llamamos occidentales, con el surgir de las iglesias cristianas (en cuyo trasfondo histórico estaba el fuerte destacado que tenía el *Cosmos sagrado* en la religión de Israel y el pluralismo del mundo helenístico-romano con su sincretista religión estatal).

Sólo desde ese tercer estadio ve Luckmann comprensible el paso al cuarto estadio, que es el de las sociedades modernas. La pujanza de la organización de los Estados, el rápido progreso científico-técnico, el desarrollo del capitalismo... arrinconan la religión institucionalizada y su *Cosmos sagrado* hasta una situación de simple subsistema, uno más en la complejísima diferenciación funcional de la estructura social. Pierde plausibilidad una pretensión de superioridad sobre los otros subsistemas. En sociedades donde, por otra parte, cobra progresivo relieve la subjetividad y la autonomía de los individuos; y donde la intercomunicación mundial pone más y más en un escenario de competencia diversas visiones del mundo y diversos modelos de *Cosmos sagrado*. Se produce una especie de situación de mercado, donde el individuo autónomo se siente invitado por una copiosa oferta a hacer su propia provisión de «visión del mundo» para satisfacer su necesidad vital de «sentido».

Este resultado es el que llamó Luckmann, en el gráfico título de su libro, la *religión invisible*. La religión no desaparece; se privatiza. Por eso, la denominación más adecuada para el proceso en curso es «privatización». Lo que hay de real «secularización» viene no de la lógica de fondo del proceso sino de la anomalía que supuso en la historia de Occidente la regresión producida en la Edad Media; donde, por el colapso del Imperio romano, hubo una fuerte «des-diferenciación» del orden social; contrapuesta a la creciente fuerza de la institución eclesial —que hubo de ejercer suplencias—. Esa situación, sociológicamente poco verosímil, de la cristiandad medieval (una religión institucionalmente especializada y al mismo tiempo prácticamente universal) haría que la evolución posterior quedara marcada por más violencia y debiera incluir una vertiente de recuperación de autonomía de lo «secular».

Sobre cómo encajan los individuos el impacto del cambio y cómo, consiguientemente, van definiendo esa situación emergente en la que resultan protagonistas escribió Luckmann uno de los capítulos más in-

teresantes de su libro; que no será ocioso evocar aquí<sup>62</sup>. Ante el *shock* que suponen los varios aspectos de la nueva situación, el individuo, cuya socialización primaria estuvo presidida por un determinado *modelo oficial* de *Cosmos sagrado*, puede:

1a) retener pacíficamente dicho modelo, con una actitud que llama Luckmann *ingenua*, advirtiendo no poner en el término ninguna índole peyorativa;

1b) si es que no le ocurre que queden *segregadas* a solos contextos específicos las representaciones propiamente religiosas;

2) puede también ocurrir (y ocurrirá con frecuencia) que el modelo quede neutralizado en la socialización secundaria, quedando las representaciones religiosas sólo como un fondo de retórica, ya sin fuerza para dar sentido; con lo que se llega a la *indiferencia*;

3a) y puede ocurrir que, tras la neutralización, el individuo *reconstruya*, a partir de la oferta de símbolos de sentido, un *sistema privado*,

3b) así como que (algo más trabajoso pero posible) lo que el individuo *reconstruya* tras la neutralización sea un *modelo ex oficial*, hecho ahora *su modelo* personal de creencia religiosa.

Esta tipificación de posibles reacciones me resulta muy sugestiva<sup>63</sup>. Me permitiré añadir unas glosas marginales. Ante todo, respecto al tipo «ingenuo» (1a). Estando totalmente de acuerdo en que refleja una realidad que no debe ser vista peyorativamente, creo que hay climas culturales en que irá siendo progresivamente menos viable; pasará entonces casi inadvertidamente a la escisión interior (segregación de las representaciones religiosas, tipo 1b), una situación sin duda frecuente y fácilmente desazonante, por lo que también inestable; en la que lo menos afortunado puede estar en la búsqueda ansiosa de una salida mediante la recuperación forzada del modelo oficial amenazado. Esa salida llevaría a otro tipo (a añadir a los reseñados): que cabría llamar «pseudo-ingenuo», un real fanatismo de secuelas menos sanas para la religión y para la sociedad<sup>64</sup>.

62. Th. Luckmann, *La religión invisible*, cit., cap. 6: «La religión y la identidad personal». Algo después (1969), en una intervención en un simposio titulada «Creencia, increencia y religión» (ver R. Caporale y A. Grumelli [eds.], *Cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao, 1974, pp. 21-37) la resumió y precisó. Es de este texto del que yo resumo a continuación.

63. La adapté por mi cuenta hace tiempo con finalidad más bien práctica y didáctica; que sospecho puede seguir teniendo vigencia e interés. Ver mi *¿Cristianos, hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis*, Cristiandad, Madrid, <sup>3</sup>1978, pp. 109-120. Se apreciarán ciertos cambios respecto al modelo de Luckmann, no sólo en la denominación sino en la valoración.

64. Es lo más nuclear de lo que hoy llamamos «fundamentalismo».

En su tipo tercero (con su doble posible modalidad) cifra sin duda Luckmann la que tiene por salida más lógica de la crisis, toda vez que tiene a la religión (entendida en el sentido amplio<sup>65</sup>) por un esencial constitutivo de lo humano y lo social, que de algún modo nunca podría faltar. Esa lógica privilegia también a la primera de las dos modalidades (3a). Es en ella donde se realiza plenamente la privatización de la religión. El reconocimiento que hace de la posibilidad alternativa (3b) viene a ser un crédito dado por el sociólogo al futuro de aquellas instituciones religiosas que logren suficiente flexibilidad como para conservar un número importante de fieles que hagan *personalmente propio* su modelo en una sociedad plenamente pluralista. Es algo que harían bien en tener en cuenta las instituciones a la hora de pensar con realismo sus estrategias<sup>66</sup>.

### 3.2.6. *Caída de la plausibilidad social de lo religioso*

El análisis que acabo de esbozar pone en primer plano la religiosidad de los individuos; algo que es justo. Pero la reflexión sobre la crisis moderna de la religión tiene que atender también, y aun prioritariamente, al marco global. ¿Qué es, en definitiva, lo que ha ocurrido y está ocurriendo con la religión en la Modernidad? Será sólo sobre la base de lo que se responda a esta pregunta como resulte posible plantear otras preguntas ulteriores: sobre el alcance a dar a la crisis en una justa evaluación de la religión; y sobre lo que, en consecuencia, pueda conjeturarse sobre el futuro de ésta.

Lo que busco en este apartado es recopilar sintéticamente el resultado social del impacto de los factores de crisis que he venido presentando. Y veo como una fórmula adecuada para expresarlo del modo más general la que he destacado en el epígrafe. «Plausible» en este contexto vendría a denominar lo socialmente obvio (que no se cuestiona, que cada uno supone, que todos tienen por normal). En lo así plausible hay muchísimo cuya plausibilidad no puede perderse: así lo ligado a evidencias inmediatas, leyes físicas, etc. Pero hay también mucho que lo es sólo en fuerza de la tradición: todo un amplio repertorio de creencias y valora-

65. *La religión invisible*, cit., caps. 3 y 4.

66. La «des-institucionalización» que eso incluye es delicada y no fácil de encajar en la línea tradicional de las iglesias cristianas. Pero quizá es algo que ya está sucediendo y que está siendo aceptado aunque a regañadientes. En la denominación que di en el libro citado en la nota 63 a los tipos de Luckmann, usé respectivamente «ecclético» y «hermeneuta» para las dos modalidades del tipo 3.º. Lo que ahora digo sugeriría como estrategia adecuada de las iglesias deponer recelos frente a los «hermeneutas» e incluso promover su desarrollo.

ciones relativas a la vida cotidiana y a sus expectativas. En las sociedades tradicionales se incluyen ahí las creencias y valoraciones religiosas: son transmitidas en la socialización primaria, sobre todo por la familia, también por la escuela. Después encontrarán objeciones, pero que en su mayor parte serán superadas sin mayor dificultad. Quizá cabe hablar de «estructuras sociales de plausibilidad» que en esas sociedades apoyan la religiosidad individual y las instituciones concretas de la religión establecida.

Pues bien, lo que a veces se llama —poco adecuadamente— «*sociedad secularizada*», es decir, una que acusa fuertemente el impacto de los procesos estudiados, es quizá más precisamente una sociedad en que las «estructuras de plausibilidad» han perdido, en mayor o menor medida, la vigencia que tenían: han bajado las apoyaturas (institucionales y culturales) que aseguraban la plausibilidad social de la religión en la forma tradicional.

Hay que hacer mención especial de las más tangibles y relevantes de esas estructuras, aquellas que realizan la socialización primaria: ante todo la familia, también la escuela. Es muy patente que la escuela tiene, a este respecto, un problema inevitable en una sociedad pluralista; problema cuya solución, nada fácil, supondrá en todo caso un paso a una situación nueva<sup>67</sup>. Ello hace más decisivo el peso de la estructura familiar<sup>68</sup>. Ésta, por su parte, por los importantes y rápidos cambios a que ha estado sometida, ve hoy no poco debilitada su efectividad en la delicada función de trasmisión a que me estoy refiriendo.

67. En la situación tradicional de Estados religiosamente «confesionales» las iglesias (y las otras instituciones religiosas análogas) han encontrado en la escuela una facilidad muy valiosa para la trasmisión de lo religioso. En las aulas era asignatura obligada la «religión», una información sobre creencias, preceptos morales y ritos de la propia tradición; que se complementaba con prácticas y con la trasmisión testimonial de actitudes y valores. La desconfesionalización del Estado y el reconocimiento del pluralismo piden, como mínimo, la no obligatoriedad de tal asignatura. Es diverso el modo como han ido abordando el problema los diversos estados europeos. Hay soluciones más y menos estables y quizá ninguna hasta hoy lo es plenamente. El problema se ha agravado en esos países con el aumento reciente de emigrantes de otras religiones. Quizá dos exigencias de una solución duradera serían: *a*) la separación clara de lo que es información y lo que más bien pertenece a la iniciación religiosa (catequesis); *b*) en la escuela debería darse *información objetiva y compartible* por todos los escolares, evitando así que se ahonde la separación de raíz religiosa, que queden desinformados sobre *el hecho religioso* y que lo religioso quede por principio al margen de la formación humana.

68. Lo decisivo de la trasmisión es, más que las informaciones sobre las creencias, la aportación testimonial de actitudes y valoraciones que queden interiorizadas en la formación básica de la persona y su identidad. Apenas es concebible una simple suplencia de este papel de la familia. El complemento vendrá de una estrategia inteligente de las iglesias mediante pequeñas comunidades de sana orientación. Sobre el tema, J. Martín Velasco, *La trasmisión de la fe*, Sal Terrae, Santander, 2001.

Pero, naturalmente, no son familia y escuela las únicas estructuras de plausibilidad de lo religioso que fallan en las sociedades occidentales, ni las más originantes; son, más bien, reforzadoras. El origen de la pérdida de plausibilidad social hay que buscarlo muy en primer lugar en la falta de la oportuna adaptación de las instituciones propiamente religiosas; también en el juego combinado de reflejos producido en instituciones y creencias ambientales por la incidencia de los factores de crisis.

La falta de la oportuna adaptación de las iglesias cristianas es un hecho muy patente y hoy ya tan denunciado<sup>69</sup> que no tendría mucho sentido insistir aquí en él. El indicador más patente de la fuerte incidencia de esta desadaptación está en el número, grande y creciente, de encuestados que, en muy diversos estudios, muestran una desafección respecto a las iglesias (en la fidelidad a sus prácticas rituales, en la aceptación de sus pautas morales, en la credibilidad otorgada a sus dictámenes dogmáticos o disciplinares...) bastante superior a la que muestran frente a aspectos de la religiosidad donde no entra lo eclesial: fe en «Dios», en Jesús, aceptación de su orientación ética fundamental (justicia, solidaridad, cercanía a los humanos desprivilegiados...).

Sería precipitada, y seguramente no correcta por unilateral, la conclusión de que lo ocurrido en Occidente es *sólo* ese fuerte distanciamiento respecto a la religiosidad eclesial; no pueden ignorarse otros indicadores que dan mayor amplitud y complejidad a la crisis. Pero hay algo indudable en el hecho básico de que es mayor la crisis precisamente en ello. Y lleva —al margen ya del juicio histórico sobre el fallo eclesial— a percibir ahí una confirmación del dictamen sobre la tendencia a una creciente «privatización» de lo religioso. Ya he recordado que Luckmann da preferencia a este diagnóstico de la crisis sobre el más extendido de «secularización» y habla por ello de «religión invisible». Otros analistas sociales proponen hablar de «desinstitucionalización» y de «religión difusa»<sup>70</sup>. Encuentro muy cercanos ambos análisis. Y certero el dictamen. También el señalar al pluralismo como la raíz más honda y más general.

Por ello mismo es importante percibir que lo más serio de la crisis no está en la desafección que sufren las iglesias, por dolorosa que sea para sus fieles y para quienes se sienten responsables en ellas. Se trata de algo de más envergadura. En consecuencia, valga añadir de paso, el remedio

69. Buscando evitar la mucha literatura tendenciosa o apologética, me referiré sólo al reciente libro (ya citado) de H. Küng *El cristianismo. Esencia e historia* [1995], Trotta, Madrid, 42006. Por supuesto, hay también otros estudios serios y sintéticos sobre el tema, sea de orientación ante todo histórica sea de orientación teológica (con propuestas de rectificación).

70. Ver J. M.<sup>a</sup> Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, cit., pp. 231-261.

de lo que la crisis tenga de malo no es quizá razonable esperar lo de un rearme que insista voluntarísticamente en lo institucional como ha sido entendido en la tradición. Las iglesias son instituciones y no han de «desinstitucionalizarse» ellas mismas; pero sí flexibilizarse en sociedades donde la religión tiende a la desinstitucionalización.

La situación de mercado creada por el pluralismo disminuye la «visibilidad» o, más allá de las metáforas, la relevancia social de lo religioso. Pero —en esto insiste Luckmann y quizá la mayoría de los analistas actuales— no apunta a su desaparición; algunos destacarán incluso lo que hay en la situación actual de rebrote religioso y de «re-encantamiento». Puede que «religión *difusa*» precise acertadamente el diagnóstico. Los «oferentes» en el mercado religioso (o, más ampliamente, cosmovisional) se multiplican hasta dejar una impresión algo desconcertante de zoco<sup>71</sup>. Tratando de ir algo más al fondo de esa impresión, parece claro que de modo inevitable, en la competencia que mutuamente se hacen oferentes tan variados, no podrá menos de salir algo debilitada la credibilidad de cada uno. El demandante no muy superficial tiene un trabajo difícil y al final es posible que quede cada vez con mayor consciencia de lo subjetivo de su elección. Es posible también que para no pocos retorne una preocupación por la «verdad» del «sentido» encontrado.

Así, quizá no es correcto dejar la última palabra en el diagnóstico a la variedad de los rebrotes (encontrando en ella algo simplemente homologable con otros indicadores de la situación cultural «post-moderna»). En todo caso, hay que tomar también nota de otros indicadores que apuntan hacia una posible fuerza renovada de ofertas religiosas que son actualización de las tradicionales y cuentan así con un importante aval de solera. Aquí hay que tomar en consideración no poco de lo que hoy se presenta en el ámbito de la Iglesia católica como búsqueda de continuidad con lo que supuso en ese ámbito la celebración del concilio Vaticano II; aunque habrá, al mismo tiempo, que percibir la resistencia que sigue encontrando la tendencia actualizadora y su neutralización en muchos casos por tendencias más simplemente tradicionalistas (que parecen ignorar la crisis más que intentar superarla).

Tal vez uno de los puntos más enigmáticos para cualquier analista de

71. Aquí el dato empírico indudable y en el que todos piensan es la multiplicación de los «nuevos movimientos religiosos». Pero hay que precisar que, aunque es importante, y especialmente significativa, su recepción en sociedades típicamente «secularizadas» (Estados Unidos, en todo caso, más que Europa), los focos de brotes más numerosos y variados no están allí, sino en zonas de encuentro complejo de culturas, como es, por una parte, el extremo Oriente asiático (Corea, Japón), por otra (itan diversa!) el Caribe. Ver J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London/Paris, 1986; F. Diez de Velasco, *Las nuevas religiones*, Orto, Madrid, 2000.



hoy lo constituyen las *altas cifras de respuestas amorfas* que salen a luz tozudamente, y con uno u otro título, en las encuestas sobre la situación de la religiosidad: «creyentes no practicantes», «indiferentes»... ¿Qué es lo real bajo esa presentación negativa? Probablemente no se trata de una única realidad; y lo que el indicador denuncia ante todo es que no se ha conseguido aún indagar la realidad de modo satisfactorio. También puede haber en ese dato recurrente la indicación de una movilidad de la población encuestada; muy típica de la situación de crisis aún no resuelta.

Si cabe adelantar una lectura hipotética de lo incierto, me atrevería a hacer la siguiente. Lo más claro de todo es que *existe la crisis*. Y que en un grado o en otro (y más o menos según variables biográficas y culturales más concretas) *todos los factores* que he recordado influyen en ella.

Una salida de la *crisis positiva para la religiosidad personal* es más probable en individuos con disposición religiosa recibida sin traumas en la primera socialización; con suficiente acceso a una correcta información, no dogmatizada, sobre la visión científica actual; con sensibilidad para los aspectos positivos de la «autonomización» humanista reclamada en la Modernidad; y, quizá sobre todo, con flexibilidad mental y capacidad para percibir con sus debidos matices las diversas propuestas.

Para una cierta *superación social de la crisis* la aportación más relevante sería quizá la proveniente de un fortalecimiento de los sentimientos éticos solidarios, junto con una mejor información sobre la realidad histórica y actual de lo religioso. Como ya sugerí, aquí el *sujeto*, ese protagonista de la Modernidad que pugna hoy por superar su crisis, hace causa común con la religión. Se redescubre hoy la relevancia de lo ético, más allá de los códigos morales y sus crisis concretas: hay brotes de solidaridad, aunque a veces queden superados por la persistente violencia y por las llamadas del egoísmo insolidario tan favorecido por la excesiva oferta de consumo en las sociedades desarrolladas.

Será importante en esta coyuntura la aportación de las grandes tradiciones religiosas.

Hay algo que sólo de ellas puede venir. Por expresarlo brevemente, sería menester que contribuyeran a desactivar los fanatismos violentos que han surgido en su seno; que evitaran la dogmatización de sus doctrinas, siempre inevitablemente antagónica. Que reencontraran, más bien, lo que tienen en común las diversas tradiciones, sobre todo precisamente en la dimensión ética. Que en sus estrategias pusieran por delante de los intentos de restauración institucional y de expansión de sus creencias la tarea, más modesta pero hoy tan urgente, de colaborar al reencuentro de lo esencial en las nuevas circunstancias.

## 3.3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

3.3.1. *Sobre el alcance de la crisis: no sólo occidental y moderna*

He acentuado desde el principio del capítulo una cierta restricción de cuanto decía al ámbito de la civilización occidental. Era la estrategia oportuna para un planteamiento inicial que evitara debates inútiles. Pero hoy va siendo bastante claro que la crisis desborda ese ámbito. Hay puntos del planeta en que «lo occidental» se está dando por imitación (tal, el caso del Japón ya en siglo XIX), o por el contagio cultural que lleva consigo la actual compleja civilización tecnológica. Y es decir poco; al menos de algunos de los factores descritos.

No son tan «occidentales» que no sean al menos potencialmente universales. Pienso en las *ciencias* con la nueva imagen del mundo que inducen. Y en las nuevas *tecnologías* que ellas generan; de donde vendrá la *industrialización* con la conocida cadena de impactos sobre los hábitos vitales humanos: *desarraigos migratorios*, urbanización, burocratización... Hemos podido comprobar ya, en un siglo entero de revolución industrial en Japón y, en los últimos decenios, en unos cuantos puntos del Este asiático, lo que ocurre cuando sobreviene una rápida industrialización —autogobernada en el caso japonés, provocada en los otros por la expansión colonizadora de las más dotadas de las potencias industriales de Occidente—: una problemática cercana a la presentada para la tradición religiosa occidental.

Hay, desde luego, marcadas diferencias. La religiosidad oriental, menos personalista, era menos vulnerable que las tradiciones mono-teístas por la imagen científica del Cosmos. Estaba más preparada para la concepción de una Naturaleza autosuficiente y evolutiva. También le era familiar cierto pluralismo. Pero no es ahora lo relevante precisar el alcance geo-histórico de la crisis. Sino su alcance de fondo. Y pensar qué salidas puedan preverse.

3.3.2. *¿Qué cabe conjeturar del futuro de la religión?*

Por supuesto, la única conjetura que de entrada debe tenerse por condenada al fracaso es la de su desaparición. Formulada ya muchas veces con un fundamento u otro, siempre ha fracasado. Y al hablar del futuro, hay que cuidar las medidas temporales que se usan. Resulta, desde luego, demasiado altisonante el lenguaje de «milenios» cuando se refiere no al pasado sino al futuro. Hay que preguntarse desde qué civilización se pronuncia. ¿Está asegurada hoy la pervivencia de tal civilización? Al margen de las amenazas naturales a que todas están siempre sometidas,

la civilización moderna ha engendrado, como subproductos, una serie de factores autodestructivos cuya simple enumeración es hoy tópica. (Habría quizá que preguntarse por sus crisis antes que por las de lo religioso...)

Para plantear la pregunta por el futuro de la religión, visto desde nuestra situación cultural y el análisis que nos ha permitido hacer, veo aquí muy oportuno recoger el tema desarrollado al final del capítulo anterior. Las «dos fuentes», con sus respectivas religiosidades prevalentes, sugieren dos orientaciones muy diversas para esa previsión de futuro.

La «religión estática» es, sin duda, la más espontáneamente humana: instintivamente el ser humano busca seguridades, busca protección en fuerzas sobrenaturales como remedio a sus impotencias e indefensiones. Y se adhiere con credulidad a las ofertas de relatos simbólicos. Se agrupa en colectividades de culto y ritual. Alza así su candidatura a una duración mayor y, en sus múltiples variedades, prácticamente universal. Es la que solemos llamar «religiosidad popular». La historia de los últimos decenios parece confirmar esto. Ha hecho patente cuánta religiosidad quedaba en las poblaciones del «Este europeo» que han estado sometidas durante más de una generación a la inseminación atea y antirreligiosa desde el poder. Hay algo en la sencilla «religiosidad popular» que se ha mostrado resistente a esa inseminación, sin más cultivo que los recuerdos de tradiciones familiares.

La «religión dinámica» es más depurada; requiere, junto con la vivencia religiosa, una seria ilustración y una voluntad de síntesis vital coherente. Supone una conversión personal.

He considerado en mis análisis anteriores con especial atención al «creyente hermeneuta», que ejerce una apertura dialogante a los factores de la Modernidad ilustrada y va así logrando laboriosamente una religiosidad más auténtica. Ese creyente debe hacerse consciente de haber emprendido un camino difícil. En expresión hoy repetida, encontrará de un modo o de otro *lo místico* como lo único en lo que la religión, como él la entiende, podrá, a la altura de nuestro tiempo, realizar lo que busca<sup>72</sup>. Ésta es la segunda candidatura a una perduración de la religión; candidatura que encontrarán sin duda más sólida los creyentes problematizados a que me referí al hablar de la «privatización de la religión» (3.2.5) en mi presentación de los posibles enfoques de la crisis.

72. La expresión se ha dicho con diversos sujetos. Por ejemplo, «El siglo XXI será místico o no será [religioso]». Quizá con más precisión, K. Rahner: «El *cristiano* del siglo XXI será místico o no será». No deja de haber una unilateralidad en mirar sólo a la religiosidad madura y minusvalorar con ello las posibilidades de la «religiosidad popular». Es más razonable ver dos caminos alternativos.

¿No habría una tercera candidatura en la «religión institucionalizada y bien disciplinada»? No lo veo así. La institucionalización aporta, sin duda, solidez; pero sólo a un edificio en el que, más básicamente, aporten *lo vitalmente religioso* las «fuentes» (con las prevalencias que sean). De hecho las instituciones las buscan y fomentan, aunque se apresuran también a mostrar recelos cuando una u otra (la religiosidad popular o la mística) proceden con demasiada libertad. Pero, si de verdad ellas fallaran, la organización perdería su razón de ser; y si, a pesar de eso, se mantuviera, se encontraría trabajando en el vacío o desviándose a finalidades muy lejanas de lo proclamado en sus símbolos.

El tema que estoy tratando tiene hoy, como se puede ver, un cierto *alcance universal*. Hoy no tendría sentido un planteamiento restringido a tal o cual religión, o a tal o cual región geopolítica. Parece por ello que su clave debería buscarse más bien en la «religiosidad dinámica». La «religiosidad estática», ante la urgencia de abrirse a lo universal, sólo tiene el recurso de la acumulación ecléctica<sup>73</sup>. La religiosidad dinámica presenta una posibilidad muy diversa como camino de apertura: *a lo universal por profundización*.

Esta vía, a la que me parece claro que hay que prestar neta atención, pide que, en este momento, dedique un mínimo de espacio<sup>74</sup> a precisar algunas de las múltiples acepciones del término «mística» para que quede, al menos, bien sugerido el camino lógico que puede conducir a la autenticidad de la proclamación de universalidad de ciertas religiones.

Me he estado refiriendo desde el capítulo segundo a las «religiones universales»; lo tomaba en cuanto un hecho. De su valor religioso no todas las religiones estudiadas eran conscientes. Después, algunas —quizá sobre todo el cristianismo y el islam— se han hecho fuertemente conscientes de esa vocación. Pero hay que añadir que han actuado de modo muy poco coherente: han buscado la universalización por la incorporación de todos a la propia institucionalización (sistema de símbolos y creencias, organización y su autoridad...). Sólo recientemente han descubierto —sobre todo los cristianos— que el camino era otro, el de la llegada de cada uno a *la verdad como el fondo común* (¡si Dios es «Padre», o lo es de todos o no lo es de nadie!). Y, por consiguiente,

73. Ya lo ejercieron así los grandes Imperios —arquetipo el romano—. Y hoy hay no pocas tendencias de ese estilo: quizá habría que buscar comprender así la difusa y nunca bien definida *New Age*.

74. En mi proyecto, este espacio iba a ser mucho mayor, pues el tema lo requiere. He tenido que restringir ese espacio; pero se hace con ello más insustituible.

En todo caso, sobre el tema de la mística, contamos con el reciente libro, excelente como todos los suyos, de J. Martín Velasco *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, <sup>2</sup>2003. A él me remito para aclaración de las dudas que yo suscite.

han descubierto el *diálogo interreligioso* como un paso insustituible en el camino. Lo triste es que el descubrimiento no acaba de llegar a los más responsables; y otros no son coherentes con lo que sobre él dicen.

### 3.3.3. *Marginal sobre «mística»*

La palabra se ha hecho muy polisémica en nuestros usos. Pero es imprescindible. Y hay que rescatarla para sus significados primarios. Su radical *my-ein* es de los más originarios del ámbito sagrado (*Mysterium; Mythos...*). Esquematisando, creo que éstos son los matices que inculca para una correcta concepción de la actitud religiosa:

a) Mayor *relevancia de la experiencia* y, con ella, del *factor sentimiento*. No hasta excluir la dimensión intelectual; pero sí tal primado de ella que diera una religiosidad intelectualista<sup>75</sup>. Esto implica *entusiasmo* en lo religioso. (De donde deriva la extensión del uso a otras causas que también lo suscitan; y que se hable de «mística natural» frente a «mística sobrenatural».)

b) Tendencia *intimista* y más *pasiva* de la religiosidad (llegando, aunque no siempre, al apartamiento de las estructuras normales de la vida y de la sociedad); en contraposición a la religiosidad «profética», más activa. (Es la partición de Söderblom y Heiler que ha presidido la estructura de mi presentación en el capítulo segundo. Que no debería entenderse como si no hubiera auténtica mística también en las religiones proféticas<sup>76</sup>. Con sus caracteres propios, eso sí —que Bergson, como ya dije, prefería como mística más genuina—.)

c) Quizá, en definitiva, el rasgo que habría de ser definitorio de la mística sería: *especial intensidad en la religiosidad personal vivida*<sup>77</sup>. Que admite grados. (Y modulaciones diversas; entre las que hay que poner las peculiares de los «fundadores de tradición», cada uno de cuyos seguidores busca lo que hoy se llama el «carisma» de su fundador —con Bergson, porque «cuando él habla, algo en su fondo le hace imperceptiblemente eco»—.)

d) Quede en simple mención la de los *fenómenos paranormales* (éxtasis, visiones, hablas..., etc.) no infrecuentes, pero que no hay que tener

75. En realidad, está en eso más cerca de la verdadera *inteligencia humana* que las especulaciones unilaterales de una ciencia sólo preocupada por lo objetivo.

76. La teología cristiana ha llamado a veces «mística sobrenatural» a la cristiana, por sus motivos propios.

77. Ésta es también la conclusión a que llega, tras su concienzudo y tan documentado estudio, Juan Martín Velasco. En lo que sigue, mi breve desarrollo recoge algunas de sus conclusiones en los capítulos finales del libro.

como nucleares. (Es obvio que éstos piden, en cada caso, una seria averiguación científica; aunque sin ceder a un radical prejuicio contrario.)

Lo que hago a continuación son unas simples consideraciones como glosa.

*Experiencia.* El dar centralidad a este factor pone de entrada una dificultad especial al estudio objetivo de lo místico. Ya que el estudioso que lo ve desde fuera no cuenta con un acceso directo y ha de atenerse a las palabras (y hechos) del que lo ve desde dentro. Un testimonio parcial y que, además, se le da envuelto en interpretación. Elaborar, pues, a partir de ahí su propia interpretación.

Para hacerla, no debe partir de la hipótesis de encontrarse ante una objetivación extraordinaria inmediata del objeto religioso. Sino, más bien, ante un reforzamiento de la actitud subjetiva de la fe (o análogos). En la que lo central es la *Presencia inobjetiva originante*<sup>78</sup>. Es el mismo Misterio «en el que vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28) en una expresión de la tradición cristiana; que tiene su análogo en todas las grandes tradiciones. Él nos hace creer. Su presencia sigue siendo oscura también para el místico; pero, cuando la fe adquiere la intensidad mística, se vive más real.

Quizá, consecuentemente, habrá que decir que la diferencia entre el místico y el creyente no místico es más *gradual* que esencial. Y, por supuesto, ello está suponiendo que en lo místico hay grados; como los hay también en la experiencia creyente ordinaria.

*Interpretaciones.* Es obvio que la versión de la experiencia vivida que dé el místico estará interpretada según el sistema de símbolos y creencias de su tradición. Para hacer su propia interpretación, el estudioso deberá tenerlo en cuenta. Es muy fundada la sospecha de que, en las interpretaciones de los mismos místicos, diferencias superficiales no excluyen una convergencia en profundidad de las experiencias. Pero esto no significa que el estudioso deba excluir sin más diferencias que afectarían a la misma experiencia; tales, sobre todo, las básicas existentes entre la religiosidad «mística» (sentido de Söderblom) y la «profética». Será difícil decidir si la personalización de la relación con el Misterio está tan entrañada en los fieles monoteístas que les costaría demasiado reconocer la semejanza con una versión impersonal. Pero hay, desde luego, testimonios de que no siempre es así.

En todo caso, es comprensible que los fieles monoteístas encuentren más cercanas las experiencias de otros monoteístas aunque de tradi-

78. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., pp. 436-440.

ción diversa. Esto podría confirmarse en los casos en que la cercanía ha aflorado en la consciencia de algunos de los místicos. Bien conocido es el caso de los místicos musulmanes *sufíes* a los que aludí en el capítulo segundo.

Comprensiblemente también, tales casos chocan con la respectiva ortodoxia institucional y sus mantenedores; son tolerados en la medida en que no interfieren socialmente con el desarrollo normal de las comunidades. En cambio, de cara al proceso interreligioso ecuménico —al que me refiero en seguida—, son una aportación muy valiosa.

*Especial intensidad de la religiosidad personal vivida.* Si, según lo sugerido, se pone ahí el rasgo definitorio de lo místico, hay que reconocer que es un rasgo sumamente vago. Puede valer mientras lo que se intente con él no sea un discernimiento concreto de fieles místicos y no místicos. Ciertamente no es tal mi propósito en estas breves observaciones teóricas. Busco algo muy distinto: ver si el recurso a lo místico ofrece ayuda para responder a la cuestión sobre el futuro de la religión.

Y a esto, se hace clara una respuesta positiva: la religión permanecerá mientras siga habiendo experiencias religiosas que originen religiosidades personales intensas, vividas con coherencia. Que necesitarán sus instituciones; se acogerán normalmente a las tradicionales, con unas u otras inflexiones históricas; surgirán también nuevas. Puede verse en mis acentos que doy más relevancia al fondo personal vivido —nunca, desde luego, desligable de alguna comunidad— que al mantenimiento de las estructuras institucionales heredadas. (Éstas pueden quedarse muy vacías.)

### 3.3.4. *El largo camino del diálogo ecuménico interreligioso*

En estas reflexiones sobre el futuro augurable a la religión es importante no olvidar que, aunque cabe hablar como lo vengo haciendo en singular —y debe, entonces, entenderse que me refiero a todas las realizaciones concretas que merezcan el nombre, sin precisar—, tal abstracto («la religión») no se realiza sino en una u otra forma concreta: uno u otro sistema de símbolos y creencias, históricamente dado. Pero lo que se quiera decir sobre «el futuro de la religión» habrá de referirse a esas realizaciones históricas, expresando la opinión conjetural —no podrá ser otra cosa— de que nunca dejarán de darse, o bien de que sí cesarán alguna vez en el decurso de la historia, aunque no se precise cuándo.

Esta observación realista sugiere que, para cerrar todo este capítulo de reflexiones conclusivas, fije mi atención en la enorme pluralidad actual de tales realizaciones históricas. A su propósito surgen una serie

de preguntas. Ante todo, los indicios observables ¿sugieren caducidad o nueva vitalidad? Esta primera cuestión merece la respuesta de que hay lo uno y lo otro. Decidir qué prevalece es demasiado arriesgado, tratándose de una tan enorme pluralidad y habida cuenta de la complejidad de las sociedades y culturas en que se inserta.

Los argumentos más verosímiles en pro de la permanencia pondrán la atención en la línea o líneas que vayan trazando las mismas religiones y muestren a la vez vitalidad y realismo.

Es interesante seguir la marcha actual del *diálogo interreligioso*. No puedo aquí hacerlo; he de contentarme con remitir a la bibliografía donde puede encontrarse<sup>79</sup>. Pensando de modo genérico qué busca el diálogo y cómo obtenerlo, es claro que un primer paso está en la superación de prejuicios mutuos; para lo que es menester el esfuerzo de cada una de las partes por comprender la autopresentación de la otra. Ulteriormente, es obvio buscar los puntos comunes, dejando de lado por el momento las mayores divergencias. Pero quizá, más que pretender a ultranza llegar a la coincidencia, será provechoso el ejercer conjuntamente aquel espíritu en que se coincide. Exigirse mutuamente la profundización en lo que se vive (bajo sus peculiaridades de expresión), en la seguridad de que la llegada al fondo de verdad desde cada postura une de modo más esencial que una profesión doctrinal común. Una pregunta aquí pertinente se refiere a cuál es el final previsible del diálogo; que es, equivalentemente, replantear la pregunta por el futuro de la religión.

Para cerrar el tema (y con él el capítulo) voy a referirme a la sugerente respuesta de un estudioso catalán que le ha dedicado su vida. Al presentarla, no pretendo hacerla mía; ni tampoco decir que sea hoy la única interesante entre las que se van ofreciendo. Es, eso sí, sugerente y vale la pena conocerla.

Me refiero a Marià Corbí y me centro en un libro suyo reciente<sup>80</sup>. Mira globalmente el pasado y piensa en la humanidad el siglo XXI. Encuentra muestras de caducidad en todas las estructuras y creencias religiosas y tiene por infructuosos los remedios parciales. Propone, más bien, un *camino* que lleva a realizar lo que se buscaba con las estructuras y creencias. En él pueden converger todas, si saben superarse en sus particularidades para quedarse sólo con el espíritu que las inspiraba.

79. Baste con esta pista, de primera calidad: *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, ed. de F. Torradeflot, Trotta y Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso, Madrid, 2002. (Se recogen todos los textos relevantes a nivel actual.)

80. *El camino interior más allá de las formas religiosas*, Bronce, Barcelona, 2001. De los anteriores, me referiré sólo a los más relevantes y, a la vez, asequibles: *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992; *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Herder, Barcelona, 1992; *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996.



(De hecho, es desde las posturas varias en su particularidad desde donde pueden hoy avanzar a ese futuro común, ya sin «formas religiosas», y desde donde es aconsejable que lo intenten.)

Valga esta mención. Son muchos otros los ámbitos en que se vive la inquietud por el futuro de la religión; y no con espíritu de curiosidad, sino como anhelo vital que cifra en una religión evolucionada a nivel del progreso cultural general una clave insustituible para la buena realización del proyecto humano y desea poner de su parte lo que de verdad conduzca a ella.