

# *Raíces socio-culturales de la increencia contemporánea*

MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO

## INTRODUCCIÓN.

La experiencia religiosa para poder manifestarse tiene que abrirse a la cultura. El mensaje religioso tiene que expresarse en las categorías culturales de sus destinatarios, si queremos que a éstos les resulte inteligible.

Hoy reconocemos que «una de las razones del éxito del cristianismo primitivo, subrayada por Harnack, fue su capacidad para expresarse en las más diversas culturas (grecolatina, india, copta, irania...) sin perder por ello su identidad»<sup>1</sup>. Y a pesar de que a partir del siglo IV se impuso una inculturación única, esta se fue actualizando al ritmo que marcaban los cambios y la evolución de la cultura occidental. Lo mismo que los Padres de la Iglesia dialogaron con Platón, lo hizo Tomás de Aquino con Aristóteles. De este modo, «Durante muchos siglos, los occidentales no tuvieron dificultades para ser a la vez cristianos y hombres de su tiempo»<sup>2</sup>.

Sin embargo, con el emerger de la Modernidad, la Iglesia, como institución religiosa, perdió la capacidad de diálogo y de discernimiento frente a lo que hoy los teólogos llamarían «los signos de los tiempos». Ello le llevó a no saber vislumbrar las posibilidades de compatibilizar la tradición religiosa con el fenómeno de la secularización, y a aferrarse a una cultura premoderna, quedándose a la defensiva. Una actitud que le llevó progresivamente a perder presencia significativa en el mundo sociocultural. Ha sido esta falta de diálogo entre la fe religiosa y la cultura contemporánea uno de los factores del fenómeno masivo de la increencia. Y quizás el reto que hoy se plantea al inten-

---

<sup>1</sup> L. González-Carvajal. Ideas y creencias del hombre actual. Sal terrae. Santander, 1991, 20.

<sup>2</sup> L. González-Carvajal. *Op. cit.*, 20.

to de inculturar la fe religiosa consista en saber vivir religiosamente desde la profanidad. Veámos todo esto un poco mas despacio.

#### ATEÍSMO PRÁCTICO Y SECULARIZACIÓN MODERNA.

Muchos ciudadanos hoy día son protagonistas de un ateísmo práctico, entendiéndolo por ello, una mentalidad y una actitud o disposición que prescindan de la hipótesis de Dios en la praxis de vida cotidiana. En su horizonte de valores e intereses priman la búsqueda del éxito profesional, el beneficio económico, la seguridad en competencia con el placer, etc. El criterio que se impone en las decisiones suele ser —la mayoría de las veces— el de la rentabilidad productiva o hedonista. A la configuración de este horizonte de sentido puramente inmanente también ha coadyuvado el funcionalismo especializado la técnica y su autosuficiencia, que ha promovido la tecnificación de los problemas vitales, y la «terapeutización» de la sociedad a base expertos y conocimientos fragmentarios<sup>3</sup>.

El saber positivo y la eficacia técnico-funcional de la actividad profesional y doméstica se nos antojan poco propiciadoras de la sensibilidad y preocupación por las cuestiones últimas. Esas que nos recuerda Luigi Giussani: «¿Cuál es el significado último de la existencia ¿Por qué existe el dolor, la muerte?, ¿Por qué vale la pena vivir realmente? O, desde otro punto de vista : ¿De qué y para qué es hecha la realidad?». Es más, la actual mecanización y robotización han acabado por delimitar y empobrecer las inquietudes cognitivas del ciudadano medio. Apriete el botón, que los técnicos saben por Vd. Como observa atinadamente García Bacca, la mayoría de los humanos «No se han enterado de qué es un auto, un avión, la luz eléctrica, (...) ni la portentosa cantidad y calidad de ocurrencias, trucos, artimañas y artificios, cálculos y teorías, que encarnan o enmaterializan todos esos inventos»<sup>5</sup>. En esta línea hemos progresado tanto, que hoy se habla de que estamos en la «sociedad digital». Esto es, una sociedad «en la que lo que realmente cuenta es el dedo, y no el cerebro. Donde la acción física sobre el mundo pasa a ser sustituida por la mística del mando distancia, que permite ejercer un poder sobre los objetos tecnológicos sin necesidad de tocarlos o, al menos, con sólo apretar un botón»<sup>6</sup>.

Pero esta situación ha sido el producto último de todo un proceso histórico y cultural-espiritual que vino a denominarse la Modernidad. A partir del

<sup>3</sup> Cfr. S. Giner. Ensayos civiles. Península. Barcelona, 1987, 140 ss.

<sup>4</sup> L. Giussani. El sentido religioso. Encuentro. Madrid, 1988, 61.

<sup>5</sup> J. D. García Bacca. Elogio de la técnica. Anthropos. Barcelona, 1987, 105.

<sup>6</sup> J. Bustamante Donas. Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?: Hacia una hermenéutica de la tecnología como instrumento y metáfora en la era del computador. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid, 1993, 126.

Renacimiento, y sobre todo de la Ilustración, se alumbró una nueva cosmovisión donde se recortaba y destacaba la dignidad del sujeto humano como creador de la ciencia, descubridor del universo y racionalizador y controlador de la economía, de la política y de la ética. Todo ello supuso un choque y una ruptura con la cosmovisión del mundo medieval. Choque y ruptura en los que se vio envuelto el cristianismo por estar inculturado en dicho mundo premoderno. En un primer momento, el paradigma cultural moderno apareció como incompatible con el sistema de la cristiandad porque, como observa Robert Bellah, «la fe en los siglos XVIII y XIX contenía un pesado bagaje de afirmaciones cognitivas que serían refutadas o hechas imposible por una ciencia crítica»<sup>7</sup>. Y lo peor fue que los teólogos y hombres de religión de aquel momento no supieron distinguir entre los contenidos irrenunciables de la fe y la cultura con la que éstos estaban revestidos para su expresión y proclamación. Esto les llevó torpemente —como ya hemos dicho— a la defensiva y al enfrentamiento con el mundo moderno. De este combate salió victoriosa la modernidad, y ello se concretó en la secularización entendida como secularismo.

La secularización, más allá de su análisis etimológico y otras evoluciones semánticas, vino a significar, en la modernidad, la separación institucional entre el poder religioso y el poder temporal, con la —poco a poco— correspondiente transferencia de responsabilidades y funciones de la institución eclesiástica a las instituciones políticas y civiles<sup>8</sup>. A esta acepción político-institucional se le acabó adjuntando, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, una connotación cultural. Y así la secularización vino a significar la emancipación de la sociedad respecto de la tutela y el control religiosos<sup>9</sup>.

En la historia moderna aparecen una serie de procesos socio-culturales y de grupos institucionales que han propiciado y favorecido la secularización. Son los «vehículos» o «portadores» de la misma<sup>10</sup>. Hagamos referencia breve a algunos de ellos.

En primer lugar, la ciencia moderna. A través de ella el hombre ilustrado cobró conciencia de la autonomía de la razón y del poder humano. La capacidad del científico apareció como una formidable baza para controlar y manipular las potencialidades de la naturaleza en función de las necesidades hu-

<sup>7</sup> R. N. Bellah. *Entre religión y ciencia social*. En R. Caporale y A. Grumelli. *Cultura de la increencia*. Mensajero. Bilbao, 1974, 282.

<sup>8</sup> «En la sociedades medievales la mayoría de las instituciones dependían de la Iglesia. Sus competencias eran prácticamente ilimitadas: legislación sanidad, educación... Baste decir que los capuchinos fueron los primeros bomberos de París y que el derecho catalán reconoce a los párrocos funciones notariales». L. González-Carvajal. *Op. cit.*, 46-47

<sup>9</sup> Cfr. H. Cox. *La Ciudad secular*. Península. Barcelona, 1968, 42; P. L. Berger. *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona 1971, 154.

<sup>10</sup> Para el concepto de «portador», Cfr. P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner. *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae. Santander 1979, 96.

manas sin necesidad de acudir a instancias religiosas o sobrenaturales. La naturaleza que había estado atravesada, transida de fuerzas mágicas o numinosas, o era orden inmutable que expresaba la disposición divina, cae ahora bajo el poder autónomo del hombre. Poco a poco, «un cielo sin ángeles se abre a la intervención del astrónomo y, finalmente, del astronauta»<sup>11</sup>.

El desarrollo de la ciencia, a medida que avanza la modernidad, dió como fruto graves consecuencias y extrapolaciones epistemológicas. Así, en nuestro siglo, el neopositivismo lógico del «Círculo de Viena» no dejará lugar ni real ni metodológicamente para pensar sobre Dios. Los enunciados que tienen sentido son los propios de la ciencia empírica, aquellos «cuyo sentido puede ser constatado por el análisis lógico, mejor aún, por el retorno a enunciados más simples cuyo objeto son datos empíricos». En cambio el lenguaje del metafísico y del teólogo se compone de «afirmaciones desnudas de significación», pues no tienen un contenido real, sino puramente emocional; es un lenguaje expresivo, no teórico-descriptivo, es sólo poesía, mito<sup>12</sup>.

Además este avance de la ciencia se vivió como un proceso de secularización y de progreso, de conquista de nuevas posibilidades humanas. Así, los males que no pudieron curarse con oraciones y milagros se curaban ahora por medio de fármacos y medicinas, y los productos químicos sustituyeron al agua bendita como fertilizantes de los campos. El mito del cientificismo se alumbró, en fin, como la esperanza de que el hombre alcanzaría la autoconquista y liberación definitiva gracias a un tratamiento científico de la naturaleza y de las cuestiones éticas y políticas<sup>13</sup>. «Llegaréis a saberlo todo en el futuro, porque el futuro es el tiempo del progreso, y el progreso es el tiempo del hombre: Así habló la Ilustración»<sup>14</sup>.

Ahora bien, la proyección práctica de todo ello, a nivel social, fue la progresiva automatización de la producción, que acabará revolucionando a la economía.

En este sentido, el capitalismo moderno fue otro portador de la secularización. Con el capitalismo como organización racional y burocrática del trabajo formalmente libre, acabó imponiéndose el pragmatismo liberal y su ética hedonista e individualista, es decir, una moral laicizada que se identifica-

<sup>11</sup> F. D'Agostino. *Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social. Sígueme*. Salamanca, 1985, 84. En la misma línea afirma J. Díaz Murugarren: «El planeamiento técnico y científico actual hace al hombre vivir en un Universo que es el de sus propias obras. La Sagrada Escritura nos dice que los cielos cantan la gloria Dios y el firmamento anuncia las obras de sus manos. Esto el hombre científico contemporáneo no lo acepta. Le gusta ver por todas partes su propia imagen, es narcisista». J. Díaz Murugarren. *La religión y los maestros de la sospecha*. San Esteban, Salamanca, 1989, 16.

<sup>12</sup> A. Pérez Laborda. *La razón y las razones*. Tecnos. Madrid, 1991, 28.

<sup>13</sup> Cfr. Condorcet. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Ed. Nacional. Madrid, 1980; A. Comte. *Curso de filosofía positiva*. Aguilar. B. Aires, 1973.

<sup>14</sup> C. Díaz. *En el jardín del Edén*. San Esteban. Salamanca, 1991, 43.

ba con una antropología de la felicidad que concebía a ésta última como la tenencia y disfrute de los bienes materiales.

Otro portador de la secularización, íntimamente unido al capitalismo, fue el proceso de urbanización. La moderna ciudad secular presidida por las notas del anonimato, la movilidad, el pragmatismo y la profanidad. El ritmo acelerado de la vida urbana con su predominio de las relaciones secundarias y profesionales, apenas deja tiempo y espacio para unas relaciones profundas y personalizadoras, y debilita los vínculos tradicionales y comunitarios con los que tan unida está la religión<sup>15</sup>.

Por último, también la política y la moral fueron portadores de la secularización. El racionalismo que poco a poco alumbró una legitimación autónoma de los diversos ordenes institucionales, también alcanzó al orden político. Tuvo sus antecedentes en el iusnaturalismo del siglo xvii y el racionalismo ilustrado del siglo xviii, y acabó objetivándose en la soberanía de los pueblos, que se otorgaron sus respectivas constituciones. Es la secularización de la política que reivindica la dignidad y autonomía del ciudadano moderno. Del mismo modo se secularizó la moral mediante su racionalización o evocación sentimental. Las normas y los valores ahora ya no vienen impuestos por la voluntad divina, sino que dimanan y son dictados por la razón práctica, o por los sentimientos.

Como resumen podríamos decir que la modernidad secularizada significó que ahora la historia quedaba en manos de la iniciativa humana sin necesidad de Providencia divina alguna. Había llegado la autonomía de la intramundaneidad de la mano de la mayoría de edad del hombre que proclamaba la desfatalización de la historia. Acceder a la mayoría de edad era emanciparse del Edén en el que Dios tenía al hombre bajo su tutela en un estado infantil, que le impedía desplegar todas sus posibilidades. Sólo cuando el hombre prescindía de Dios es cuando puede desplegar su omnipotencia. «Fue entonces cuando a la religión la sustituyó la moral, a la teolatría la autolatría, al esfuerzo descansado en Otro, el esfuerzo respaldado en uno mismo. (...) El hombre medida de todas las cosas. La teonomía ha sido relegada por la antroponomía»<sup>16</sup>.

En este caldo de cultivo no es de extrañar que el discurso de la modernidad acabara dando como fruto una «filosofía de la sospecha» desenmascaradora de una religión manipuladora y cosificadora. Así con K. Marx la religión será denunciada como un reflejo ideológico evasivo, y a su vez justificador de las duras condiciones materiales de vida; con S. Freud la religión es denunciada como una ilusión y consuelo propiciado por una regresión infantil y una sublimación del padre; también como una modalidad de neurosis obsesiva en la que se buscan medidas de protección contra la culpabilidad,

<sup>15</sup> Cfr. H. Cox. *La Ciudad secular. Op. cit.*, 61 y ss; 83 y ss. L. Giussani. *Op. cit.*, 53.

<sup>16</sup> C. Díaz. *Contra Prometeo*. Ed. Encuentro. Madrid, 1991, 134.

producto de la represión de los impulsos instintivos prohibidos; y, en fin, con F. Nietzsche nos encontramos con la proclamación de la muerte de Dios y el anuncio del nacimiento del superhombre, el nuevo Prometeo.

La modernidad se identificó, pues, con la proclamación de un antropocentrismo profano: el hombre es el creador de cuanto bello y valioso hay en el mundo, y es la fuente de toda significación. La cultura humana, que a lo largo de los siglos se había desenvuelto entre dos coordenadas fundamentales, la transformación de la naturaleza y la adoración del Misterio, perdió a ésta última con la modernidad<sup>17</sup>.

#### LA ILUSTRACIÓN ABORTADA: LA POSTMODERNIDAD

Es cierto que frutos de la modernidad son una serie de conquistas a las que hoy no debemos renunciar, como la razón técnica, la importancia de la educación, la preocupación por una ética cívica pública y por alumbrar una sociedad más justa, la preocupación por el derecho internacional, el valor de la tolerancia, y la declaración de los derechos humanos<sup>18</sup>. Sin embargo, el proyecto moderno, en la práctica histórica, iba a revelarse grávido de serias contradicciones. O dicho de otro modo: el optimismo ilustrado y el mito del centificismo fueron desmentidos por los acontecimientos históricos posteriores. Y es que las promesas ilustradas encerraban la trampa de sus aspiraciones desmedidas; aspiraciones que eran expresión de una *hybris*, de un exceso desproporcionado. La ciencia moderna no ha alumbrado la omnisciencia, el individualismo ha sido elevado a tales extremos que ha desustancializado al sujeto, la desconfianza crítica ha acabado en el nihilismo, y la irreligión ha dejado a la mayoría de los hombres sin saber a dónde ir.

La idea moderna de progreso, en la práctica, vino presidida por criterios cuantitativos y por la hegemonía del mercado que relegarán las cuestiones éticas. El gran protagonista será ahora el «homo aeconomicus» y su enriquecimiento, que pondrá a su servicio la ideología del crecimiento productivo. Esto, hasta tal punto, que tuvo lugar la «mammonificación de la Vida»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. O. González de Cardedal. *La Gloria del hombre*. BAC. Madrid, 1985, 365.

<sup>18</sup> Cfr. C. Díaz. *En el jardín del Edén*. *Op. cit.*, 95-96.

<sup>19</sup> «Conocemos (...) numerosas declaraciones de los siglos XV y XVI que atestiguan que el dinero había empezado a ocupar su posición dominante en todo Occidente europeo. «*Pecuniae obediunt omnia*», se queja Erasmo; «El dinero es el dios de la tierra», anuncia Hans Sachs. Digno de compasión llama Wimpeling a su tiempo, en el que ha comenzado el imperio del dinero. (...) Los síntomas, de los cuales podemos deducir un incremento cada vez más rápido de la codicia, una mammonificación de la vida, no cesan de aumentar: los cargos se ponen a la venta, la nobleza se emparenta con la enriquecida crápula, los Estados centran su política en el incremento del dinero efectivo (mercantilismo), las prácticas para la adquisición de fondos son cada vez más numerosas y sutiles,...» W. Sombart. *El Burgués*. Alianza universidad. Madrid, 1979, 40.

Algo que ya antes también había denunciado K. Marx hablando de la gran industria moderna, que todo lo sometía a la ley de la competencia<sup>20</sup>. Ahora todo tiene un precio, y todo se compra y todo se vende en función del beneficio. Y ello hasta tal punto que las relaciones entre las personas quedan reducidas a relaciones entre cosas, al ser aquéllas meras piezas del sistema socioeconómico<sup>21</sup>.

Esta hegemonía de los criterios crematísticos significó la subordinación de la política y de la ética a la economía. Una subordinación que ha tenido como resultado el fracaso en el intento de compaginar la libertad económica con la organización y control racionales de la sociedad por parte de los ciudadanos. Se ha dado una oscilación entre «la libertad sin igualdad» y «la igualdad sin libertad»<sup>22</sup>. De este modo la racionalización holista de la realidad humano-social se malogró, pues todo se sometió a una racionalidad instrumental al servicio del beneficio. Y así la ciencia, la economía y la política quedaron huérfanas de la razón moral. Una razón fragmentada propició el sometimiento de la razón política y la razón moral al pragmatismo económico. Y esto se tradujo en una tecnificación de la actividad social: lo aceptable fue equivalente de lo meramente rentable. Pragmatismo técnico que ha alumbrado profundas irracionalidades: la política imperialista, la guerra, las relaciones norte-sur que son expresión de profundas relaciones asimétricas y de grandes bolsas de pobreza y hambruna, el darwinismo social, la marginación, la abundancia que implica muchas veces despilfarro de recursos, la opulencia privada a costa de la pobreza pública, el endeudamiento del consumidor que corre ahído tras la satisfacción de artificiales necesidades, la destrucción y degradación de la naturaleza llevada a cotas inadmisibles, y el empobrecimiento del hombre, al que se le amputa su libertad y autonomía, manipulado y heterodirigido por la dictadura de los grandes medios de comunicación social, de la publicidad y del marketing, que hoy ha acabado por alcanzar también a la política electoral de las democracias representativas<sup>23</sup>. Todo ello fomenta la crisis de identidad del individuo que, entre otras cosas, se siente estafado<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> «Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero». C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*. Pueblos Unidos-Grijalbo. Montevideo. Barcelona, 1974, 69.

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 1970, 103 ss.

<sup>22</sup> Cfr. J. Ballesteros. *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Tecnos. Madrid, 1989, 72.

<sup>23</sup> «Los mecanismos actuales de control de que dispone la maquinaria administrativa son formidables. Y el entretrejo de poderes fácticos (económicos, políticos, comunicativos) es tan poderoso que, en relación con él, las cuotas de libertad del ciudadano (...) se van debilitando, si no extinguiendo». R. Argullol y E. Trias. *El Cansancio de Occidente*. Destino. Barcelona, 1992, 39.

<sup>24</sup> Nunca se han dado al unísono tanta información y tanta ignorancia. «Los medios de comunicación de masas nos cubren de mensajes e informaciones minuciosas que no son formativas, que no ayudan a construir un ser humano mejor, con más criterio y más dispuesto para

En la sociedad del bienestar y del consumo, la libertad ya no se entiende como un opción comprometida y coherente en una línea de acción iluminada por unos valores que dibujan una vocación, que madura, se revisa críticamente, y progresa con la biografía del sujeto, sino que ahora consiste en no renunciar a nada. La concepción de la condición humana está desdibujada cuando no ausente, ya no hay criterios de preferencia objetivos. Esto último fomenta la devaluación del autocontrol, de la fidelidad y del ascetismo bien entendido. Sólo queda la lógica del capricho, sin referencia ni norte. Cualquier elección va acompañada concomitantemente de la posibilidad de su cancelamiento inmediato. El ethos consumista, en este sentido, fomenta un sujeto sin voluntad, desustancializado, un yo débil de la pura disponibilidad, que se vende al mejor postor. Lo que parece predominar es «una verdad a la carta sin que implique compromiso existencial, como una pieza más o menos estética, pero sin implicaciones personales»<sup>25</sup>. Se fomenta un estilo de vida que se identifica con el «desenganche institucional», y un «presentismo», entendido éste último como un vivir al día sin capacidad de retener el pasado, y sin prole matizar la temporalidad de nuestra existencia de cara a alumbrar un sentido de nuestra biografía y de la historia. Esto significa vivir en un relativismo que rezuma nihilismo, y la ausencia de toda posible definitividad. El «hombre light» de nuestros días «lleva por bandera una tetralogía : hedonismo-consumismo-permisividad-relativismo (...) un hombre sin sustancia, sin contenido, entregado al dinero, al poder al éxito y al gozo ilimitado y sin restricciones». Es un «hombre cool» que no cree en casi nada y «ha desertado de los valores trascendentes», encarnando «la muerte de los ideales»<sup>26</sup>. Tiranzado por los estímulos puede acabar en la «indiferencia por saturación» al tener demasiado de todo. En él hay placer sin alegría, y ello porque el hombre no puede dejar de

---

acercarse a la verdad». E. Rojas. *El hombre light*. Temas de hoy. Madrid, 1992, nota 5, p. 35. «Los grupos de verdad» se arrogan la verdad, una verdad que suele ser «interesada», de un modo incondicional, y desprecian a los que se oponen a ella.

<sup>25</sup> E. Rojas, *Op. cit.*, 28.

<sup>26</sup> E. Rojas, *Op. cit.*, 114, 15, 16. Con relación a los estilos de vida de la sociedad española, el reciente informe sociológico dirigido por Amando de Miguel habla de nuestras elevadas dosis de subjetivismo e individualismo, y de que nuestro marco de valores, entre otras tendencias, promueve las siguientes: «una fuerte corriente hedonista que nos lleva a una especie de presentismo, a vivir el momento sin aplazar las gratificaciones a nuestro alcance». «Unas fuertes demandas de libertad personal (...) lo cual está en la base de la multiplicidad y volatilidad de muchos comportamientos (...) de rechazos de códigos y de lealtades». «Un cierto relativismo en el entendimiento de la vida, al que necesariamente acompaña una ausencia de compromisos sociales y una tolerancia normativa para con los demás». Una «desertización normativa» y «solidaridades limitadas». Cfr. Amando de Miguel. *La Sociedad española 1992-1993*. Alianza editorial. Madrid, 1992, 236-237. Y en la juventud madrileña nos encontramos con estos datos: «El 41, por ciento (...) de 14 a 24 años se manifestaron de acuerdo con la frase «Vale lo que me agrada. No vale lo que no me agrada»; y el 27,2 por ciento con esta otra: «El principio ético más importante es "haz lo que quieras"». L. González-Carvajal. *Op. cit.*. 163. Cfr. también EDIS. Valores y pautas de la juventud madrileña. Comisión de la Juventud del Ayuntamiento de Madrid. Madrid, 1982, 25.



compatibilizar una cierta dosis de seguridad con la satisfacción de un ansia de intensidad vital. Si renunciamos a esto último, renunciamos a vivir intensamente, algo que requiere asumir ideales y con ellos ciertas dosis de riesgo, de incertidumbre y de sacrificio solidario<sup>27</sup>.

Estas actitudes vitales y esta praxis social cotidiana han alcanzado autoconciencia teórica en lo que ha venido a llamarse el «pensamiento débil» o «postmoderno»<sup>28</sup>. Los teóricos de la postmodernidad proclaman el socavamiento de la razón y el saber totalizadores y unificadores, que se daban en el metarrelato legitimador de una cosmovisión. Han entrado en crisis los universos simbólicos de saber omnicomprendivo, ordenadores de la biografía del individuo y de la historia de la colectividad. Ya no hay proyecto de emancipación, ni un horizonte donde ubicar con sentido los acontecimientos. Hoy hay que aprender a vivir apoyados en «pequeños relatos», en el consenso coyuntural, parcial y temporal. Sólo nos queda el sujeto del discurso fragmentado que se conforma con un criterio de validez local o puramente funcional, cuando no con el saber residual de la divulgación. En la práctica histórica «El autonomismo ha llevado al ateísmo y el ateísmo ha llevado a la entropología. Esto es, a la muerte del hombre, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido»<sup>29</sup>.

#### EL RETO DE LA FE: VIVIR RELIGIOSAMENTE DESDE LA PROFANIDAD

Ante el fracaso del Prometeo moderno, planteamos estos interrogantes: ¿Es incompatible la reivindicación de lo específicamente mundano y de la autonomía del hombre con la adoración del Misterio? ¿La religión ya no tiene realmente nada que decir? ¿Ha perdido hoy toda función interpretativa de la realidad? El intentar contestar a estas preguntas nos lleva a una reflexión iluminada por una relectura de la tradición bíblica, que puede resultar muy sugerente.

1. En primer lugar debemos caer en la cuenta de que el concepto bíblico de «creación» implica un desencantamiento de la naturaleza<sup>30</sup> que la hace

<sup>27</sup> Cfr. M. BENZO. Sobre el sentido de la vida. BAC. Madrid, 1971, 137 ss.

<sup>28</sup> J. F. Lyotard. La Condición postmoderna. Cátedra. Madrid, 1984. IDEM. La Posmodernidad (explicada a los niños). Gedisa. Barcelona, 1987. G. Vattimo. El fin de la modernidad (nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna). Gedisa. Barcelona, 1986. G. Vattimo y P. Aldo Rovatti (eds.). El pensamiento débil. Cátedra. Madrid, 1988.

<sup>29</sup> C. Díaz. Contra Prometeo. *Op. cit.*, 62.

<sup>30</sup> El hombre arcaico o presecular vivía en un mundo encantado, atravesado de fuerzas mágicas y numinosas. En Egipto, en Babilonia, en Sumer, pululan los dioses astrales, fluviales o solares. Y en este sentido la cosmología sometía a la historia, la naturaleza a la sociedad, y el espacio al tiempo. (Cfr. H. Cox. Las fiestas de locos. Taurus. Madrid, 1972, 46-47.) Frente a ello, la idea de creación, al separar radicalmente a Dios de la naturaleza y del hombre, desplazó la concepción mágica y promovió un desencantamiento del mundo. Ahora ya ningún evento natu-

compatible con la actividad científica, al mismo tiempo que proporciona al creyente una instancia última de sentido. El paso de un cosmos geocéntrico a otro infinito destruyó la relación macrocosmos-microcosmos (el hombre), sumergiendo al ser humano en una aterradora soledad cósmica, en un aislamiento psicológico en el universo. Por el contrario, el mito del Génesis plantea una armonía o correspondencia entre el hombre y el mundo, que puede servir para reorientar la técnica y la relación económica con la naturaleza. La naturaleza es para el hombre (un mundo no acabado del todo va a recibir su significado al ser incorporado por el hombre a su vida, a su proyecto), y el hombre no está solo en el mundo, ya que éste último es cifra de Dios.

La Biblia ofrece, pues, una concepción «sacramental» del mundo en la medida en que éste manifiesta a Dios como a su autor, pero no se identifica con él. El mundo como creatura tiene una especificidad y consistencia relativas pero propias donde es posible, y se ubicará en el futuro la actividad científica del hombre. En este sentido, frente a la concepción mágica y sacral de la naturaleza, la concepción sacramental resalta una concepción histórica del mundo en el que el hombre es convocado por Dios a una tarea creativa y responsable, en el que aparece como «concreador» con Dios, y responsable de su propia historia<sup>31</sup>.

Esta trascendentalización de Dios y esta historización del mundo es un marco de referencia último que legitima la actividad científica del hombre moderno. «Es la fe en la creación la que oponiéndose a la divinización del cosmos (propia de las religiones de la naturaleza y del panteísmo) y relativizándolo, ha hecho que el hombre perdiera al mundo el sacro respeto que le impedía manipularlo y dominarlo (...) La doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano: la realidad desdivinizada resulta desdemonizada; el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable, no como intangible e inviolable»<sup>32</sup>.

Desde esta perspectiva podemos hacer una contralectura frente al mito del científicismo portador del secularismo ateo. Hoy parece bastante claro que la fe bíblica no tiene por qué oponerse a las verdades científicas, que se legitiman en otro nivel epistemológico. Los malentendidos «tipo Galileo» son cosas del pasado<sup>33</sup>. Pero a la inversa, la ciencia no puede extrapolar tampoco sus afirmaciones más allá de la experiencia. Claro que por esta misma razón, Dios

---

ral tiene derecho al pavor religioso (Cfr. H. Cox. *La Ciudad secular. Op. cit.*, 44-45). Para una visión más amplia de la idea bíblica de creación, y un análisis del término «Bara», cfr. J. L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación. Sal terrae. Santander, 1986*, 29 ss.; A. Torres Queiruga. *Creo en Dios Padre. Sal terrae. Santander, 1986*, 83-84.

<sup>31</sup> Cfr. H. Cox. *La Ciudad secular. Op. cit.*, 96-99. J. L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación. Op. cit.*, 111.

<sup>32</sup> J. L. Ruiz de la Peña. *Op. cit.*, 117.

<sup>33</sup> Afortunadamente se han acabado los equilibrios «Escritura-autoridad-teología-filosofía-astronomía». J. D. García Bacca. *Op. cit.*, 135.

«no puede metodológicamente entrar en consideración en las ciencias de la naturaleza»<sup>34</sup>; en este sentido la ciencia es metodológicamente atea.

El problema se plantea cuando la ciencia positiva se arroga el único abordaje humano con sentido de la realidad cuando se absolutiza epistemológicamente hablando. Entonces la ciencia se convierte en un dudoso discurso filosófico, que sostiene que el conocer es sólo posible como conoce la ciencia, y que lo que se alcanza de este modo es lo único real y cognoscible<sup>35</sup>. Pensamos que con la ciencia se accede a un determinado nivel de la realidad (el cuantificable, relacional y previsible), pero ella no agota la humana capacidad desveladora de toda la realidad verdadera. La realidad no coincide ni se agota en la mensurabilidad. Como sostiene L. Giussani, «La atención a la experiencia no puede cerrarse en los límites de la actitud puramente científica. Justamente por «experiencia» vivimos situaciones y fenómenos que no se reducen al ámbito biológico y físico-químico»<sup>36</sup>. Por esta razón reivindicamos una racionalidad más amplia, que sea respetuosa con la densidad y complejidad de lo real. La exaltación unilateral de la técnica ha producido un «embotamiento de la sensibilidad», una falta de curiosidad y de capacidad de asombro, y, en fin, «una razón perezosa»<sup>37</sup>.

Hoy además se toma clara conciencia de que la ciencia experimental no es el paradigma sin más de la racionalidad y el conocimiento objetivo, pues tiene también su margen de subjetividad, que la convierte, a determinados niveles, en un saber aproximativo. Así por ejemplo, la representación de los fenómenos intra-atómicos está hoy muy lejos del sentido común. Las partículas atómicas pueden ser cuantos de energía, vibraciones o puntos materiales. Parecen ser *constructos teóricos, a modo de símbolos y modelos para la práctica manipuladora y predictiva*, que tienen un carácter aproximativo, que revela el grado de probabilidad del conocimiento científico. Los científicos cuando se enfrentan con la tarea de aclarar sus interpretaciones y presupuestos metodológicos, especialmente la clase de relación entre sus modelos y la realidad que éstos últimos pretenden reproducir, no se ponen de acuerdo <sup>38</sup>.

<sup>34</sup> H. Kung. ¿Existe Dios? Cristiandad. Madrid, 1979, 183.

<sup>35</sup> Cfr. A. Pérez Laborda. *La razón y las razones*. *Op. cit.*, 109.

<sup>36</sup> L. Giussani. *El sentido religioso*. *Op. cit.*, 120.

<sup>37</sup> Cfr. R. Argullol y E. Trías. *El cansancio de Occidente*. *Op. cit.*, 50, 81-82.

<sup>38</sup> Nos referimos a la polémica entre el realismo y el antirrealismo científicos. El primero sostiene que los estados y procesos descritos por la ciencia existen así realmente. El segundo, en cambio, sostiene que las entidades teóricas (caso de los fotones, por ejemplo) no existen realmente, sino que el científico construye —a modo de instrumento o herramienta— modelos en orden al control y la predicción. Algunos como Bas C. van Fraassen, hablan de empirismo constructivista, de tal suerte que lo que interesa es la adecuación empírica, pero no todos los aspectos significativos de los modelos tienen que tener necesariamente su correspondencia en la realidad. Cfr. A. Pérez Laborda. *Op. cit.*, 114 ss). El problema se agrava en la actualidad, pues el desarrollo de la informática ha propiciado nuevas relaciones entre ciencia y tecnología en las que destacan «la primacía de lo teórico sobre lo empírico, la codificación del conocimiento en forma

Además, la teoría científica en su funcionalidad operativa deja intacto el problema ontológico. Y es que el espectáculo que intenta controlar el científico es algo dado que trasciende su iniciativa y su libertad. Este dato nos remite a un nivel de inquisitividad más profundo y radical que el estrictamente científico, y que interroga por el sentido, aspirando a un saber de ultimidad: ¿para qué toda utilidad?, y ¿por qué toda la realidad? En este sentido el horizonte y el límite de la racionalidad es —como sostiene Pérez Laborda— el de las buenas razones. Horizonte mucho más amplio que el estrictamente positivo, pues abarca el plano de la realidad como totalidad, y los problemas prácticos. Curiosamente la actividad científica presupone que el mundo es un cosmos, algo real y racional, y el supuesto que da mayor convicción a esto es pensar el mundo como creación. Conclusión a la que también nos puede llevar el principio de razón suficiente, contemplando la contingencia de los fenómenos de la naturaleza. Pensar en Dios en este sentido es razonable, pues es hallar por fin «el supuesto de una coherencia última» de nuestra propia racionalidad, es «aposentarnos en un anclaje decisivo y fundador de nuestra sed incesante de buscar razones...»<sup>39</sup>.

2. La arcaica sacralización de la política choca frontalmente con la racionalización autónoma del orden y la praxis políticos de la modernidad. No obstante, y curiosamente, en la propia tradición bíblica podemos rastrear elementos legitimadores de la secularización de la política moderna. Concretamente, la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, se puede entender como un acontecimiento de cambio social y de desobediencia civil, frente al poder fuertemente sacralizado del faraón<sup>40</sup>. Hay que reconocer que este movimiento de desobediencia tuvo, en último término, una inspiración religiosa en la persona de Moisés; pero no obstante es una legitimación que convoca al hombre a su liberación, y que le reconoce su capacidad para denunciar y luchar contra la injusticia<sup>41</sup>. Recordemos también que la denuncia profética es muchas veces crítica a los poderosos de este mundo, y que Ezequiel le recordará al rey de Tiro que no es un dios sino sólo un hombre (Ez 28, 2). En fin, el Reino de Dios predicado por Jesús de Nazaret no es sino una

---

de algoritmos y sistemas abstractos simbólicos y la centralidad del lenguaje teórico». En este sentido «la simulación reemplaza cada vez más a la experimentación y los avances sustanciales en muchas disciplinas se tornan cada vez más dependientes de la primacía del trabajo teórico...». J. Bustamante Donas. *Sociedad Informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* *Op. cit.*, 173 y 176). La realidad es «simulada» en modelos abstractos y artificiales. En este sentido el científico actual se aleja cada vez más de la realidad y experiencia clásicas. Algunos hablan incluso de «actitud contrafáctica». La Inteligencia artificial y la lógica computacional permiten el tratamiento de situaciones probables, improbables e imaginables. No obstante, el poder manejar muchísimas más variables de las que puede manejar la mente humana nos puede acercar a la enorme complejidad de lo real...

<sup>39</sup> A. Pérez Laborda. *Op. cit.*, 202.

<sup>40</sup> Cfr. H. Cox. *La ciudad secular. Op. cit.*, 47-48.

<sup>41</sup> Cfr. J. J. Tamayo. *Cristianismo: profecía y utopía. Verbo Divino. Estella, 1987, 116 y 190.*

instancia crítica que implicaba dejar intactos los centros de poder, pero Jesús se enfrentaba a ellos de una forma absolutamente libre y crítica, arrojando las consecuencias de tan difícil postura»<sup>42</sup>. Esta actitud antiteocrática y desacralizadora de la realidad política reconoce a esta última como un orden que debe ser expresión de la creatividad y opción responsable de los hombres, aunque eso sí, podrá ser siempre reorientado y dinamizado desde la utopía profética.

3. En la sociedad secular los valores como la política han cesado de ser la expresión directa de la voluntad divina. Desconsagrados, ya no pueden tener la pretensión de significación última de antaño. «Se han convertido en lo que algunas personas en cierto tiempo y espacio particular sostienen que es bueno. Han cesado de ser valores y se han convertido en valoraciones»<sup>43</sup>. Pero en esta ocasión también podemos encontrar presupuestos bíblicos en la oposición a la idolatría<sup>44</sup>. Como muy bien supo analizar E. Durkheim, los ídolos-dioses eran representaciones colectivas y simbólicas de la autoridad social, que se identificaba con las creencias y valoraciones del clan o de la tribu<sup>45</sup>. Pero la Biblia relativiza a los ídolos como «obra de la mano de los hombres», porque relativiza todas las valoraciones humanas y sus representaciones. O como dice Alfredo Fierro, «Crear en Dios exige ser sistemáticamente iconoclasta con todo lo demás»<sup>46</sup>. No obstante, la fe en Yavé posibilita al creyente no hundirse en el nihilismo. No podemos olvidar que el valor está revestido de un carácter incondicional y transindividual. Se nos impone en la certeza intuitiva, como una experiencia originaria que no se puede definir, y lo estimamos como válido para mí y para los demás. Tiene además un carácter ideal que le hace trascender todas las realizaciones particulares (valoraciones), convirtiéndose precisamente en criterio para juzgar a estas últimas. En este sentido el valor se nos aparece como un marco o instancia utópica que convoca a una realización cada vez más perfecta, viniendo a ser una llamada a una tarea de perfeccionamiento infinita. Y en este sentido es en el que hay que entender la sentencia de Jesús de Nazaret: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt. 5, 48). Evidentemente Dios es la personalización de la utopía axiológica. De este modo, el creyente a la luz de la utopía axiológica que anida en su fe, determinará, en cada circunstan-

<sup>42</sup> J. M. González Ruiz. *La Iglesia a la intemperie. Reflexiones post-modernas sobre la Iglesia. Sal terrae*. Santander, 1980, 128. Jesús mantendrá una actitud crítica frente a las instancias sacralizadoras del poder, ya sea el nacionalismo sacerdotal judío o el imperialismo romano, y solamente llamará bienaventurados a los pobres, esto es, a los que están lejos de toda situación estable y de toda clase de poder. Cfr. J. M. González Ruiz. *O. C.*, 127, 166, 171, 178.

<sup>43</sup> H. Cox. *Op. cit.*, 53.

<sup>44</sup> Cfr. H. COX. *Op. cit.*, 54.

<sup>45</sup> Cfr. E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Schapire. B. Aires, 1968, 217-250.

<sup>46</sup> A. Fierro. *El crepúsculo y la perseverancia. Sígueme*. Salamanca, 1973, 61.

cia particular, las mediaciones y compromisos que garanticen la coherencia práctica de su fe. Es ahí donde habrá que ubicar la opción creativa y responsable del hombre, como la posibilidad del diálogo y el consenso. Y es en ese terreno del compromiso ético-religioso donde, a veces tendrá que asumir la incertidumbre y el riesgo. En este sentido tiene razón Manuel Freijó cuando escribe que la fe «... no ahorra a nadie el deber de castigar la propia imaginación, de desarrollar al máximo las «latencias y potencias» de la realidad (Bloch). Y esto, etsi Deus non daretur (Bonhöffer) como si el hombre tuviese que hacer frente en solitario a las tareas y retos que le lanza la historia»<sup>47</sup>.

Teniendo en cuenta lo considerado en estos tres puntos, podemos concluir que una adecuada desacralización o laicización del mundo es reivindicable desde el cristianismo y la tradición bíblica; lo mismo que una cierta autonomía, racionalización, y estimativa de la política y de la vida moral. O dicho de otro modo: adultez humana, emancipación de la razón y liberación del hombre son compatibles con la fe religiosa. Y es más, en esa fe puede encontrar el hombre elementos que le ayuden a reorientar su compromiso y a legitimar una serie de posibilidades que le permitan superar el nihilismo postmoderno. En este sentido, la secularidad se puede entender como la legitimación religiosa de una justa mundaneidad, y el saber vivir religiosamente desde la profanidad.

---

<sup>47</sup> M. Freijo. Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana. Cristiandad. Madrid 1985, 92.