

PENSAR LA RELIGIÓN DESDE LA POSTSECULARIDAD

Manuel LÁZARO PULIDO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA (ESPAÑA)

mlazarop@fsf.uned.es

Resumen: El estudio que presentamos es una reflexión personal sobre la posibilidad de pensar la religión en el presente. La tesis consiste en que la religión está presente hoy, pero la pensamos desde paradigmas que conviven y que a la vez están caducos: el secularismo de la modernidad y el postsecularismo de la posmodernidad. La crisis que con frecuencia se utiliza para infundir pesimismo y malestar también sirve para mostrar que la era *post-* es insuficiente para expresar el momento actual, y quizá esta es la fuente de la auténtica crisis de pensamiento.

Palabras clave: secularismo, postsecularismo, religión, filosofía.

Abstract: The present paper is a personal and philosophical reflexion about the possibility of thinking religion today. The thesis maintains that religion is present and alive among us, but it is thought from present and simultaneously expired paradigms: secularism of modernity and post-secularism of postmodernity. This crisis, frequently used to show a pessimist picture of the reality, can also be used to show that the *post-* era is not enough to express the present moment. And maybe this is the source of the real crisis of thought.

Keywords: secularism, post-secularism, religion, philosophy.

1. Un modelo de pensamiento en crisis

El ánimo de quienes piensan los asuntos de la religión, especialmente desde un compromiso no solo intelectual sino también vital, es decir, aquellos

filósofos de la religión y teólogos que se manifiestan pertenecientes a una tradición y a una religión positiva, viven desde hace tiempo en un cierto pesimismo, especialmente, seamos sinceros, aquellos que se insertan en la tradición cristiana.¹ No es algo ajeno ni extraño pensar que la situación del cristianismo en el inicio del siglo XXI es mala. Se suele decir que la religión positiva en general, visualizándose en el cristianismo como la confesión paradigmática de la religión positiva en Occidente, está en crisis.²

Algunas veces no sabemos con certeza si se trata del reflejo de una crisis global, o quizás lo que sucede es que la crisis global es el reflejo de la crisis religiosa, en general, o de un tipo de crisis religiosa –una forma determinada de vivir la religión– en particular. La crisis se hace más crisis porque se realiza en un margen de tiempo tan vertiginoso que es difícil de asimilar. Esta circunstancia acentúa más si cabe la sensación de crisis. Crisis en el Diccionario de la Lengua Española significa tanto “Escasez, carestía”, “Situación dificultosa o complicada” (significados 6 y 7 del DRAE) como “Mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales” (significado 2 del DRAE). De hecho, y muy probablemente, la primera depende de la segunda. Y por analogía de la primera acepción crisis significa: “Cambio brusco en el curso de una enfermedad, ya sea para mejorarse, ya para agravarse el paciente” (acepción 1 del DRAE). No sabemos con certeza si vamos a mejorar o empeorar, pero creo que no hay nadie que no tenga la íntima convicción de que estamos cambiando.

Se dice, y no sin razón, que vivimos en un momento de crisis. La palabra crisis ha reflejado y refleja una situación económica compleja de lo que se conoce como la *Gran Recesión*, una crisis financiera especialmente vivida en los países desarrollados.³ Esta crisis ha fijado su atención en torno a los poderes económicos, o al gasto público, a las diferencias sociales –a

1) Cf. Lluís Oviedo, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002).

2) El artículo es una versión vertida al castellano y reformulada de Manuel Lázaro, “Filozofia kultury - przekraczając post-sekularyzm”, *Studia Gdańskie*, 34 (2014): 223-233. Una reflexión teológica de la crisis en Manuel Lázaro, *La crisis como lugar teológico* (Madrid-Porto: Sínderesis, 2014).

3) Peter J. Wallison, *Bad History, Worse Policy: How a False Narrative about the Financial Crisis Led to the Dodd-Frank Act* (Washington: AEI Press, 2013).

conceptos que ahora todos manejamos como si fuéramos economistas de profesión—. La verdad es que la situación de vulnerabilidad económica en nuestras sociedades del bienestar ha venido a ser la manifestación palpable de que lo que *está haciéndose* no cuadra con lo que *está siendo*. Y esto afecta a muchas facetas. A la hora de realizar un análisis más moral y espiritual reflejamos la situación en los términos de la “crisis de valores”. Resulta tremendamente difícil negar este déficit de valores, de elección axiológica. Pero la crisis es aún más profunda, porque los valores se fundamentan en realidades y las realidades no son solo metafísicas —o sea de principios aislados—, las realidades se constituyen *en lo que son* —en lo que son de por sí siendo en su contexto—. Es decir la realidad está íntimamente relacionada. Con esta reflexión introductoria quiero expresar que la realidad de la crisis tiene que ver con la realidad que experimentamos. La crisis afecta, pues, también a las formas sociales, a las estructuras antropológicas, a las culturas... y todas estas realidades se retroalimentan. Así que la crisis también concierne al hecho religioso, a las instituciones religiosas, a su estructura, a su modo de expresarse, a la sociología de su constitución teológica. Esto no significa que la crisis tenga que ser algo forzosamente negativo si la entendemos en su diversidad semántica y de matices como un momento preciso para realizar una reformulación teológica que asuma la mutación necesaria del proceso de presencia de la religión en el mundo en aquello que pueda ser mudado. Pero para ello es necesario comprender el momento actual, un momento religioso que entiendo está más allá del postsecularismo, o al menos lo reclama.

2. Postsecularismo y posmodernidad

Resulta muy difícil comprender la realidad actual, definida, aunque sea solo teóricamente, por las notas de la complejidad. Una teorización, por otra parte, que señala, de la mano de Edgar Morin, que en el campo de la ciencia actual es insuficiente el paradigma de la simplificación con la que operaba la conocida como “ciencia clásica”.⁴ El propio desarrollo de las ciencias exige la construcción y evolución de un nuevo modelo, un paradigma de la

4) Edgar Morin, *Ciencia con conciencia* (Barcelona: Anthropos, 1984), 359. (*Science avec conscience*, 1982).

complejidad que no nace de las especulaciones teóricas basadas en la simplificación de la filosofía, sino que tiene como horizonte una explicación mejor y más acabada nacida del interior del propio desarrollo de la ciencia. Este modelo emergente supone una nueva actitud que permita vislumbrar una renovada sociología y axiología científica en la que los tópicos ortodoxos anteriores sean sustituidos por la heterodoxia de la creación de un sistema teórico complejo. Se trata de una reflexión epistemológica que, sin desdeñar ciertos postulados y conceptos filosóficos, desplaza ciertamente a la filosofía, no solo de la ciencia sino de la propia reflexión epistemológica, es decir de su posición privilegiada como crítica de la razón. El paradigma de la complejidad implica, sin duda, un revés importante a la propia autocomprensión de la razón del pensamiento moderno secular.

La narrativa científica de la complejidad, la sustitución de una visión fija, casi credencial, a otra nueva perspectiva que supere la forma de pensar común de la modernidad y de la secularidad se puede aplicar de forma casi metafórica a la propia reflexión filosófica sobre el hecho sociológico y normativo y sobre el hecho religioso y las religiones positivas en el concierto de la vida de los hombres del siglo XXI. Secularismo o secularización, son términos acuñados en la modernidad, constituyendo el núcleo duro de su paradigma cultural –desarrollado teóricamente– y trasladado a la arena política y a los procesos de socialización en el área geográfica de las sociedades democráticas modernas, que, por otra parte, se presentan como las únicas legítimas y, por lo tanto, legitimadoras de cualquier forma de construcción comunitaria, sea o no política.

El paradigma social de la modernidad se presenta bajo la divisa del secularismo nacido en la Ilustración y enriquecido por el cientificismo y las teorías sociales materialistas del siglo XIX⁵ y revividas de forma sociopolítica en la época de postguerra de la segunda mitad del siglo XX. Como señala Ángela Niño: “La multiplicidad y diversidad de tales elaboraciones conceptuales no ha sido óbice para la sedimentación de una especie de credo mayoritariamente aceptado”.⁶ Entre estos nuevos artículos de fe

5) Manuel Lázaro, “Reflexiones sobre el laicismo” en *Carthaginensia* 21 (2005): 209-225.

6) Ángela Niño, “Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas J. Habermas y W. Connolly” en *Diálogos de Saberes* 36 (2012): 102.

secular podemos ver la separación Iglesia – Estado; la existencia de un espacio público de discusión ciudadana como el nuevo ágora de la razón natural y, en contrapartida, la privacidad de las creencias y prácticas religiosas, la búsqueda del sentido de la vida y la fundamentación moral y espiritual, y consiguientemente la separación de la esfera pública y privada... Se trata de artículos que solidifican y fundamentan un “progreso histórico lineal, uniforme y necesario que llevará a la extinción definitiva de la religión con todo su potencial de violencia y conflicto”. Desde el secularismo la paz perpetua kantiana y su divisa ilustrada de la separación entre el uso público y privado de la razón solo se obtiene esfumando la causa del humo del opio del pueblo. Pero el peso de la religión secular cambia en los ámbitos sociales, la realidad antropológica y social es obstinada y su realidad y presencia no desaparece. Efectivamente, la religión pasa de ser “*ancilla sociologiae* hasta por lo menos los años ochenta del siglo XX” a ser reclamada dentro del discurso de las ciencias sociales, con “un mayor peso epistemológico”⁷. Como señalaba ya hace unos años José María Mardones “Una sensación generalizada invade hoy tanto al estudioso como al simple observador del fenómeno religioso: algo está ocurriendo en el mundo religioso. La religión no desaparece bajo el dinamismo de la modernidad, como apresuradamente pronosticaban algunos desde los márgenes positivistas o marxistas”⁸.

Vivimos, pues, en una situación dicotómica y propia de las resistencias de los cambios de paradigma: las resistencias al “pensamiento divergente” y a su incompatibilidad con el “pensamiento convergente” por hablar en términos de Thomas S. Kuhn. Se trata, pues, de uno de esos momentos en los que acaecen “revoluciones” que –según el historiador de la ciencia– suponen “episodios... en que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer la ciencia a favor de otro enfoque a su disciplina, por lo regular incompatible con el anterior”⁹. La comunidad

7) Para las últimas citas cf. José Enrique Rodríguez, “El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática” en *Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, ed. Josetxo Beriain e Ignacio Sánchez De La Yncera (Madrid: CIS, 2010), 323-324.

8) José María Mardones, *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1996), 15.

9) Thomas S. Khun, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, trad. Roberto Helier (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), 247. (*The Essential Tension. Select Studies in scientific Tradition and Change*, 1977).

especialmente social y política y las instituciones intelectuales que las apoyan –con frecuencia como resultado de la dependencia de las mismas de los recursos públicos– son el analogado de la comunidad científica de la “ciencia normal”. La resistencia al cambio es evidente, porque el cambio supone una “conversión” mental: una nueva visión del mundo, del lenguaje y de la perspectiva.¹⁰ El secularismo de la modernidad a finales del siglo XX pervive y se hace eslogan en la pregunta sobre la licitud en las sociedades democráticas, pluralistas y secularizadas de una intervención en el debate de la esfera pública del lenguaje religioso, o argumentaciones fundadas en el hecho religioso. En definitiva, cuestiones relacionadas con el criterio de demarcación de la religión,¹¹ un criterio de demarcación que en este asunto niega el argumento sociológico o lo tilda de poco interesante:

“... poco interesante es el recurso sociológico a la evidencia cuantitativa de que todas las culturas muestran comportamientos religiosos y de que, sumando, en nuestras sociedades los creyentes siguen siendo una mayoría y los increyentes una minoría sólo notoria por su poder de dominio de los medios de difusión (u otros). Como argumento es poco interesante (pues)... aún si todas las culturas mostrasen unánimemente creencias religiosas, aún si el único increyente sobre la tierra fuese el que escribe estas líneas, el calor de la verdad de su convicciones seguiría siendo independiente de este hecho”.¹²

Un argumento que olvida la propia naturaleza del criterio de demarcación científica y que confunde los hechos naturales con los hechos de la racionalidad (científica), al tiempo que pasa por alto que esa racionalidad esta mediada por una axiología que le es propia, de la misma forma que la praxis está mediatizada por la racionalidad de los seres que viven en sociedad. Es decir que existe “una *racionalidad social* y no una facultad individual sujeta a reglas fijas e intemporales” que motiva que podamos constatar que “la racionalidad científica no es intemporal”¹³ y que

10) Thomas S. Khun, *La estructura de las revoluciones científicas* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006). (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, 4 ed. 2012).

11) Fernando Broncano, “Las dimensiones del alma. La naturaleza de la experiencia y los límites de un debate”, en *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, ed. Adolfo González y Fernando Broncano (Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1994), 146-148.

12) *Ibid.*, 146.

13) Javier Echeverría, *Filosofía de la ciencia* (Madrid: Akal, 1998), 154.

tampoco es autónoma del saber ni independiente en su epistemología del juego de la práctica social, sino que está relacionada con sus interrelaciones con otras actividades sociales.¹⁴

Este secularismo no ha desaparecido, pero se ha transformado, sigue muy presente en las últimas instancias epistemológicas, aquellas que desean mantener los valores para fundamentar el poder hegemónico, especialmente desde la estructura del poder político. Por ello el secularismo se atrinchera en ciertas instituciones políticas y ellas en algunas cada vez más abstractas, globalizantes: de partidos políticos a instituciones nacionales, hasta llegar como último núcleo de resistencia a las instituciones transnacionales. Esto no es algo menor, pues estamos hablando de una ingente cantidad de recursos, especialmente económicos. Se trata de lo que Nancy Fraser denomina esfera pública *fuerte*.¹⁵

La resistencia institucional –de la racionalidad institucionalizada y académica–, sin embargo, ha modificado el discurso del secularismo hacia el postsecularismo. El postsecularismo va unido, en cierto sentido, a la crítica de la modernidad del postmodernismo y a evidenciar la crisis de la razón, de los discursos globales. El posmodernismo se define por ser, en cierta forma, opuesto o contrario –no contradictorio– a la modernidad presentada para el hombre de finales del siglo XX como un mito (peligroso) marcado por una autonomía de la humanidad basada en la racionalidad universal y la fe en el progreso de la ciencia y de la técnica. Una idea de progreso que construye relatos homogéneos y alejados de la realidad cotidiana a base de exaltar utopismos, por otra parte muy rentables para no pocas élites de la comunidad humana. Por eso propone la diversidad desde la parcialidad: hiperculturalismo, rechazo de categorías jerarquizantes y el abandono de los “grandes relatos” de legitimación de la civilización occidental.¹⁶ El posmodernismo se presenta como un aire fresco (pensamiento *cool*, débil)

14) *Ibid.*, 41.

15) Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, en *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge: MIT Press, 1991), 134.

16) Gilbert Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad* (Madrid: Cátedra, 1999), 477. (*De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*). Cf. Jean François Lyotard, 1989. *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1989). (*La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, 1979).

frente a la pesada tradición del pensamiento moderno que reniega de las tradiciones. Esta premisa de una razón o una racionalidad neutra, que, hemos visto, concierne, incluso, a la propia axiología de una racionalidad tan fuerte como la científica, y también atañe a la propia racionalidad práctica político-moral. La *racionalidad social* en el ámbito de la construcción del discurso político no puede caer en la mera construcción social (aunque sea imaginaria) de un debate público, en el que el interés particular abandone sus orientaciones éticas o religiosas particulares, como apuntara Rawls desde postulados liberales,¹⁷ y anteriormente hiciera, bajo una mentalidad secularista, Habermas. Es inevitable para muchos autores, para este último también, la necesaria redefinición en la sociedad nacida de la queja del postmodernismo del secularismo. El discurso posmoderno, alejado de cualquier tipo de gran relato –incluido el institucional– apunta hacia la pertinencia de un discurso “débil” en una esfera pública también *débil*¹⁸ donde las deliberaciones afectan a una opinión pública *a priori* sin poder de decisión, sin racionalidad de poder, pero dotada de una comunión de emociones desde donde se construye la opinión pública. Rawls trata de solucionar las intersecciones entre un laicismo de orden legal –que, por ejemplo, afecte a los símbolos religiosos como parte de expresión de las instituciones– y la realidad social que las asume y las exhibe a partir de la supremacía de una razón pública entendida como el conjunto de principios morales y políticos básicos que establezcan y determinen las relaciones de los ciudadanos entre sí y con sus gobiernos democráticos, de modo que eliminen estas fricciones de las decisiones entre el poder *fuerte* (institucional) y *débil* (social).¹⁹ Sin embargo, el ensayo rawlsiano termina quebrando ante la realidad posmoderna que por definición es “débil”, y por definición siendo “débil” se determina contra cualquier relato “fuerte”, institucional. La razón pública rawlsiana supone el punto de acuerdo común de carácter consensuado que –según el autor– se da en una sociedad pública plural, donde existe diversidad de creencias, y en la que se han de aceptar las diversidades y, por lo tanto,

17) John Rawls, *El liberalismo político*, trad. de Antoni Doménech (Barcelona: Crítica, 2003). (*Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4, 1993).

18) Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, 134.

19) John Rawls, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, trad. Hernando Valencia (Barcelona: Paidós, 2001), 160. (*The Law of Peoples*, 1993).

creencias diferentes. La razón pública así constituida es la única posible. De esta forma Rawls acepta la diversidad sociológica de las sociedades coincidentes con el mundo posmoderno, pero en una razón que es una variante moderna y a la vez en un secularismo plural, donde solo la esfera religiosa quede relegada a la esfera de lo débil. La Iglesia puede formular razones religiosas en la sociedad civil en temas de costumbres y de moral, por ejemplo, el aborto; pero cuando se introduce en la esfera de la razón *fuerte*, en la razón pública (institucional), solo puede apelar a una razón cuyo fundamento sea laico: por ejemplo, los derechos humanos. Evidentemente nos encontramos ante una posmodernidad selectiva: es necesario debilitar el relato religioso. Pero esta estrategia choca con la realidad social –con la racionalidad social– del hombre del siglo XXI que no admite en la vivencia –que no el pensamiento– de la posmodernidad ningún gran relato en cuanto expresión de una estructura del logos que sea omnicomprensiva: sea religiosa, sea racional. Diríamos más, mucho menos racional, al menos por un doble motivo: porque no es capaz de explicar desde su propia exposición “racional” el elemento emotivo; y, porque, la lógica de su racionalidad hace más injustificado el abuso en sus estructuras institucionales.

La crisis ha puesto en evidencia como la sociedad civil (la esfera pública *débil*) se ha enfrentado a las instituciones (la esfera pública *fuerte*) en una filosofía de la cultura que debe definir su identidad y que cuestiona la naturaleza de su racionalidad, cuando esta no tiene en cuenta la *racionalidad social*. La constatación de la realidad social de la esfera religiosa más allá de la suma de la vivencia de la esfera privada, lleva a Habermas, por su parte, a asumir el “desafío cognitivo” de la razón filosófica en igualdad cognitiva frente a la conciencia religiosa.²⁰ Para ello Habermas ha equiparado el secularismo ilustrado con el cientificismo. Habermas intenta rehuir del secularismo en su versión *fuerte* (de la rigidez moderna, de la tradición de la razón dogmática) para introducir en las discusiones públicas los argumentos religiosos, superando así el secularismo desde un postsecularismo: “Los ciudadanos laicos, en la medida en que actúen como ciudadanos de un Estado, no pueden negarles a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni

20) Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), 113.

deben cuestionar sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas”.²¹ Efectivamente, el discurso religioso cabe en la razón pública (fuerte o débil) porque este debate está debilitado de raíz: se circunscribe a la esfera de una razón dialógica toda vez que el postsecularismo es el reflejo de un estadio filosófico postmetafísico.²² Por este motivo, en realidad lo que hace Habermas, variando el tono de las consecuencias del secularismo nacido de la Ilustración, es realizar una variación del secularismo. Negándolo desde el discurso que tiene en cuenta la sociedad postmoderna y la filosofía postmetafísica, niega la posibilidad de una razón convincente en el núcleo institucional de la razón pública. Estando convencido que la sociedad no necesita para construirse de fundamentos premorales, metafísicos, religiosos, no le niega la voz pero le niega la racionalidad a su discurso. A lo sumo podrá decir algo en la esfera de la razón pública *débil*, si es que puede, en la opinión pública, pero no podrá decir con sentido en la razón pública *fuerte* propia de las instituciones. No porque la religión no tenga derecho a hablar y proponer, sino porque no tendrá logos a la hora de dialogar.

3. Más allá del postsecularismo: la religión visible

La filosofía postsecular en definitiva se mueve en el discurso sobre la fuerza de la razón, pero el siglo XXI es un siglo dominado por la emoción. La razón pública (*fuerte o débil*) entiende las realidades del discurso desde conceptos cerrados de identidad. Como he señalado en otros estudios:

“El posmodernismo deconstruyó los conceptos del pensamiento moderno, r ahora reedifica aquellos conceptos que son universales en el tiempo. El posmodernismo deconstruyendo pensó que no existían referentes universales, pero no es así. Lo que no es viable es una lectura desde el modo de hacer el mundo moderno en otro mundo nuevo y entender que los conceptos de la modernidad eran universales. Lo que queremos señalar es que nada vuelve a ser como antes, pero ello no implica siempre la eliminación de toda realidad”.²³

21) *Ibid.*, 118.

22) *Ibid.*, 146-147.

23) Manuel Lázaro, “Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas”, en *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, ed. Domingo Barbolla (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 48.

Efectivamente la realidad palpable a la que tiene que enfrentarse la filosofía es la construcción de la propia cultura como realidad inscrita en la propia definición del hombre, de sus elementos y realidades, de la constatación fáctica de la acción humana. En el siglo XXI, tras la crisis de la razón moderna, la emoción y el sentimiento dominan la esfera de la razón pública. La empresa la quiso monopolizar recuperando sibilinamente los mecanismos propios de los periodos propagandísticos de las grandes guerras, amplificadas por la libertad de movimientos de la *red de redes*. La emoción se ha apoderado del espacio que triunfa y donde triunfa la emoción: la esfera privada *fuerte* (la actividad empresarial) y la esfera privada *débil* (internet). No cabe secularismo, ni postsecularismo en este mundo, por ahora. Más bien cabe algo posterior: es el espacio del hombre que se afana por vivir, y se desespera por buscar un lugar y solidificar la emoción y el sentimiento tanto a nivel interno como social. El único lugar que encuentra es la esfera espiritual, el sentimiento religioso. Estamos en un lugar más allá del postsecularismo y el cristianismo debe aprovechar su capacidad constante de redención, de ser el cuerpo del “hombre nuevo”.

Volvamos a la crisis, a la sombra de pesimismo que invade a no pocos creyentes. Una sombra que muestra que algo en la forma de pensar y vivir la fe está en crisis, pero que quizás no es precisamente el cristianismo, al menos si reparamos en la nueva situación que supone la superación de un mundo dominado por el secularismo y el postsecularismo, en definitiva la última etapa del mundo construido por el hombre en la secularización de la cristiandad.

Los agoreros de la crisis del cristianismo muchas veces vienen de campos y disciplinas ajenas al quehacer pastoral y el pensamiento teológico. Sociólogos, filósofos, periodistas y, en fin, portavoces de propuestas políticas y tendencias sociales insisten en ensombrecer la actividad alegre y luminosa de la Iglesia. Este ensombrecimiento afecta hacia dentro de la comunidad cristiana, especialmente en el mundo Occidental, llevándole a caer en cierta desesperanza o en un replegarse a lo que siempre ha sido un círculo de seguridad en las tradiciones (religiosas, culturales...).

Dentro de la esfera teológica de la Iglesia católica no faltan voces que intentan fundamentar la esperanza ante la “crisis”. José Ignacio González Faus escribía que la crisis del cristianismo, que afectaba especialmente a los europeos, ayudaba a la búsqueda de la identidad.²⁴ No le faltaba razón cuando siguiendo la intuición del teólogo Dietrich Bonhoeffer de que el Dios revelado en Jesucristo “pone del revés las ideas sobre Dios de una religiosidad general”, insistía en la recuperación de la identidad del Dios revelado en Jesucristo como lugar de reflexión y actividad eclesial hacia dentro, reflexionando sobre la jerarquía y el pueblo de Dios, y hacia fuera, en el diálogo con “las religiones de la tierra” y la “globalización”. En ese sentido Félix Wilfred y Jon Sobrino se hacían precisamente esta pregunta: ¿Cristianismo en crisis?²⁵ Varios autores entre ellos el citado teólogo español, intentaban dar respuesta, a la situación de la iglesia (en crisis) en un mundo (en crisis). La tonalidad de las respuestas era la esperanza, en la presentación del número se preguntaban: “¿Acaso no es el misterio de la Pascua precisamente un misterio de experiencia de crisis y de superación de ésta en virtud de una esperanza sobreabundante?”. La solución pasa, en este análisis, por superar las contradicciones de la vida contemporánea marcada por “realidades contrapuestas –humanidad e inhumanidad, solidaridad compasiva e indiferencia insensible–”, en fin embarcarse en el “compromiso, tomar partido en la lucha de la verdad contra la mentira, de la justicia contra la injusticia, de la vida contra la muerte”.

La lectura de esta teología de la encarnación social de la Palabra de Dios resulta, al menos, interesante porque intenta extraer elementos positivos de la “crisis del cristianismo”. Pero nos preguntamos “¿está el cristianismo en crisis o es un proyecto de construcción de la comunidad el que lo está? Cuando las instituciones se preguntan por algo y quieren estudiar un tema, normalmente es porque se tiene carencia del mismo y se necesita reforzar. La Unión Europea dedica una parte de sus programas relativos a la herencia cultural y las identidades europeas, especialmente se pretende estudiar la emergencia y transmisión de la herencia cultural europea y la europeización,

24) José Ignacio González, *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 2006).

25) Monográfico de la revista *Concilium*, n. 311.

de modo que se pueda comprender en profundidad los aspectos axiológicos, lingüísticos, sociales y culturales del multilingüismo (multiculturalismo) y de la transmisión de la herencia cultural a través de las generaciones y las fronteras compartidas. En definitiva, la Unión Europea desconfió de sí misma, no sabe donde ubicarse. Lo que la constituyó (una *latinitas*, una identidad religiosa, un proyecto de realización política) no sirve, pero negarlo es negarse a sí misma. Y en esta duda la herencia cristiana (y la católica también) va de la mano, porque fue la Iglesia, fue el cristianismo quien ayudó a construir aquello que la Europa es, aquello en lo que no puede renunciar, pero a la vez de una forma que ya no puede ser. Las *Etimologías*, la obra enciclopédica (la enunciadora definitiva de la *latinitas* cristiana y occidental) de san Isidoro de Sevilla marca el inicio de esa época: la *cristiandad*. El renacimiento carolingio sellará el programa de estudios, la baja Edad Media la institucionalizará, el renacimiento lo ampliará de la concordia a la implantación del orbe católico del barroco, la ilustración la politizará en la libertad del individuo, las grandes guerras y las utopías catastróficas de la primera mitad del siglo XX la sellarán, y sus últimas consecuencias las vivimos hoy. El secularismo ha muerto, el post-secularismo no puede decir nada. Y aquí aparece la crisis: Europa no puede ser eurocéntrica, pero no puede renunciar a lo que es y a lo que ha significado y significa en el siglo XXI. Y el cristianismo igual. Ya no puede, de la mano de Europa, ser lo que fue: *cristiandad*, pero no puede ni debe dejar de ser lo que es: *cristianismo*.

La reflexión sobre la religión en una época más allá del *post*- (secularismo, modernidad, humanismo...) es la de la urgencia de la comunidad de emociones que reclaman una razón del siglo XXI.

En este pasaje aparece otra variable, en cierta forma inesperada, la inclusión fuerte, demográficamente fuerte, del Islam en la sociedad occidental. Alimentada por diferentes motivos (geopolíticos, ideológicos, contraculturales, ...), la presencia (en el sentido de vivida de forma intensa) del Islam en el mundo y en Occidente ha supuesto también un apunte hacia el viraje a la situación de la visualización de las comunidades de Occidente. La tesis manida de la religión privada propia de un laicismo caduco ya no funciona. Si queremos entender y convivir con el mundo musulmán –la segunda religión más extendida del planeta con las expectativas más altas,

tras el suicidio demográfico del Occidente *post-* –, hemos de empezar por considerar la propia identidad en una sociedad donde lo público es variado y no lo privado, donde las ideas se manifiestan en la sociedad civil y no se viven en la esfera de lo privado, que, por otra parte, está transido de lo social (mediante la realidad virtual y las redes sociales).

En ese sentido, la religión puede ser un elemento antropológico-social fundamental, incluso un eje vertebrador en la configuración de una ética de mínimos exigible en una sociedad y que se manifiesta en lo religioso como heterogénea. Adela Cortina refería al respecto que vivimos en una sociedad de ciudadanos complejos, plenos y no planos:

“una noción compleja de ciudadanía –afirma– implica aceptar que no existen personas sin atributos, sino gentes cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad y opciones vitales, y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respeto a su identidad exige al Estado no apostar por ninguna de ellas, pero sí tratar de integrar las diferencias que la componen”.²⁶

Del Estado –continúa Adela Cortina– se requiere neutralidad, no entendida como distanciamiento de todas las creencias, sino como la negativa a optar por una de ellas en detrimento de las demás, pero a la vez como compromiso activo en la labor de articular de tal modo las instituciones públicas que todos los ciudadanos puedan expresar serenamente su identidad... “Privatizar las religiones y las distintas morales no es la solución, porque las gentes tienen derecho a expresar su identidad en público, siempre que no atente contra los mínimos de la ética cívica. Tampoco es buena consejera en este negocio la «heurística del temor», la tendencia a agitar el espantajo del fundamentalismo para reprimir cualquier expresión de fe religiosa, identificando «religión» con «fundamentalismo» y tirando al niño con el agua de la bañera”.²⁷ La sociedad plural expresa la interacción y la

26) Adela Cortina, “Pluralismo moral y político”, en *Filosofía práctica y persona humana*, Coord. Idefonso Murillo, (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004), 620. Un desarrollo de estas líneas en Manuel Lázaro, “Reflexiones sobre el Laicismo”, *Carthaginensia* 21 (2005): 209-225.

27) Adela Cortina, “Pluralismo moral y político”, 621.

realización, al menos teórica, pero mejor efectiva, de los diferentes derechos.²⁸

La reflexión filosófica sobre el hecho religioso (hecho y por lo tanto positivo) en una época más allá del *post-* implica una reflexión (especialmente en el cristianismo) que parta de la vivencia en comunidades que viven en sociedad en identidades compartidas. La experiencia religiosa ha de ser un lugar propicio para encarnar la razón de la libertad, la inteligencia de la emoción, el lugar más allá del postsecularismo, fundamentar una filosofía que construya el ser humano. Ni la religión (ni el cristianismo está en crisis). De hecho la crisis es el eslogan de quienes quieren infundir el miedo (es el espacio inaugural de los totalitarismos y las dictaduras). Así que muy al contrario, es el momento de la religión, porque lo íntimo del hombre siempre anhela el bien y la vida.

El autor es Doctor en Filosofía (Universidad Pontificia de Salamanca), Licenciado en Teología Fundamental (Pontificia Università Antonianum de Roma- Instituto Teológico de Murcia), Máster Integrado en Teología (Universidade Católica Portuguesa), Licenciado en Ciencias Religiosas (Universidade Católica Portuguesa), Máster Universitario en Artes y Humanidades. Es actualmente Profesor del Departamento de Filosofía de la UNED (España) en Filosofía, Filosofía del Derecho y Teología Sistemática.

Recibido: 1 de noviembre de 2016

Aprobado para su publicación: 13 de diciembre de 2016

28) Como señala J. Martín Velasco: "Entendemos por «pluralismo» una situación que a la coexistencia de grupos diferentes añade el que todos esos grupos se reconozcan, al menos teóricamente, los mismos derechos, de forma que se propongan convivir en situación de paz ciudadana, es decir, que constituyan una sociedad de grupos diferentes con posibilidades de interacción social" (*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1998, 42).