

¿Tiene algún futuro la religión?

Félix García Moriyón

Universidad Autónoma de Madrid

Introducción: con la iglesia hemos dado

Valga la célebre cita del capítulo IX de la segunda parte de El Quijote para iniciar una reflexión sobre un breve libro recientemente publicado de Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*¹. En la novela de Cervantes no parece tener esa frase ningún significado especial, pues simplemente menciona el hecho específico de dar con una iglesia en la oscuridad en lugar de dar con el alcázar donde el Quijote da por supuesto que vive su dama Dulcinea. La frase, no obstante, ha pasado a ser utilizada con un sentido diferente: los seres humanos deben andarse con cuidado cuando tratan los temas religiosos. No se trata de que, como dice Dawkins², lo sagrado goce de unos privilegios sociales injustificados en virtud de los cuales nadie puede meterse directamente con la religión como institución y como creencia personal sin incurrir en la infamia. De hecho la gente lleva diciendo cosas muy duras y muy críticas, en algunos casos sumamente “irreverentes” desde hace mucho, mucho tiempo contra todo lo que está relacionado con las creencias religiosas, en especial contra las instituciones religiosas, con la Iglesia Católica como blanco preferido de los ataques. Se trata más bien de que al hablar de la religión se están tocando fibras muy sensibles y muy profundas de la vida de los seres humanos; al fin y al cabo, la religión es tan antigua como la humanidad misma, incluso es una de sus prácticas más distintivas y específicas, y ha articulado la respuesta que estos han dado ante temas tan trascendentales como lo que tiene que ver con su origen y destino, con su vida y muerte

Luc Ferry y Marcel Gauchet, desde enfoques bien distintos que luego pasaré a analizar, abordan el tema religioso pero más bien en sentido contrario: con la iglesia ya no damos en ningún sitio social o personalmente relevantes, es uno de los supuestos aceptados por ambos autores. La religión y las iglesias ya no son lo que eran y afrontan un futuro complicado, aunque para ellos lo interesante no es el futuro de lo que han sido hasta el momento ambas, sino de lo que puede ser el futuro para unas sociedades y unos seres humanos que han perdido las referencias religiosas como claves orientadoras de su vida personal y social. Lejos se sitúan, por tanto, de una frase célebre atribuida a François Mauriac: el siglo XXI será religioso o no lo será en absoluto. En realidad Mauriac ya señaló que la frase no era suya, dado que no tenía ningún conocimiento del siglo XXI, pero sostenía en una entrevista posterior en la que aclaraba la frase que no excluía la posibilidad de un acontecimiento espiritual a escala planetaria³.

Sin entrar por el momento en el fondo de esta cuestión suscitada por la frase atribuida a Mauriac, no cabe la menor duda de que estamos en un momento interesante por lo que se refiere al tema de la religión. Lejos de haber desaparecido del foco de atención de la gente en general y de los intelectuales en particular, el hecho es que la religión goza de gran actualidad y son

1 Ferry, Luc y Gauchet, Marcel (2007): *Lo religioso después de la religión*. Prólogo y traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos

2 Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. London: Bantam. Hay traducción español: *El espejismo de Dios* (Madrid: Espasa Calpe, 2007)

3 Martínez de la Fe, Eduardo (2002): «El siglo XXI ¿será religioso?» *Tendencias científicas* 28.01.2002, en http://www.webzinemaker.com/admi/m6/page.php3?num_web=1604&rubr=3&id=20220, consultada 12/08/2009

numerosas las publicaciones que de un modo u otro abordan la problemática de las creencias religiosas desde diferentes perspectivas. El libro que comento en este artículo no es más que uno de los muchos que se han escrito y publicado en los últimos años. Algunas obras han recibido un amplio tratamiento mediático, como la de Dawkins antes citada, obteniendo además importantes éxitos de ventas. Sólidos trabajos y escritos más bien panfletarios (en el mejor y el peor sentido de la palabra) pueblan los anaqueles de las librerías reflejando de ese modo tanto una demanda de lectura como una oferta de producción teórica. Incluso la mezcla de religión y política ha vuelto a primera línea con la presencia de la religión de una manera directa, como ocurre en muchos países musulmanes, o indirecta, como en algunos países occidentales con líderes políticos abiertamente practicantes (Bush, Blair, Aznar) y otros que defienden el importante papel que la doctrina religiosa debiera jugar en la vida de la sociedad (Sarkozy). Todo ello compatible también con datos sociológicos que señalan una fuerte caída de la práctica religiosa en algunos países⁴.

Las tesis de Ferry y Gauchet

El libro que comento es la publicación de un debate mantenido por los dos autores en el Colegio de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbona el 9 de enero de 1999, hace ya 10 años. Fueron invitados para que dialogaran sobre las diferencias y puntos de encuentro de sus sugerentes análisis sobre la religión en la actualidad; dichos análisis habían sido publicados con anterioridad en diversas obras muy importantes, de manera especial en la obra de Ferry, *El hombre-Dios* (1996)⁵ y en dos obras de Gauchet, *El desencantamiento del mundo* (1985) y *La religión en la democracia* (1997)⁶. Dos breves introducciones, una de Esteban Molina para la edición española de la obra, y otra de Eric Deschavanne y Pierre Henri Tavoillot que iban ya en la edición francesa, centran el debate en las tesis generales previas de los autores, lo que facilita entender un diálogo, por más que los dos autores vuelven a resumir en esta ocasión lo fundamental de sus tesis. Una breve presentación de dichas tesis parece necesaria antes de pasar a un comentario crítico de las mismas.

Luc Ferry desarrolla su propuesta en *El hombre-Dios*. La esfera pública, según sus reflexiones, ya no está regida por un referente religioso y las leyes jurídicas han perdido completamente su carácter sagrado. La ética vivida que puede servir de última instancia legitimadora de esas leyes es una ética fundada en el ser humano. Ahora bien, se mantienen valores que trascienden la vida misma pues invitan a dar la vida por ellos, distinguiendo entre un aquí espacial y temporal y un más allá, lo que según Nietzsche, el teórico de la muerte de Dios, es un claro resto teológico. Se mantiene, por tanto, un orden de la trascendencia, del amor que va más allá del puro respeto a la ley y los procedimientos democráticos. De eso modo se apela a una trascendencia que reside en el corazón humano y no se apoya en ninguna autoridad. La comprensión que la fenomenología ofrece de la percepción nos lleva igualmente a una presencia de la trascendencia en la inmanencia de nuestra conciencia, trascendencia que es posterior y nunca anterior. Haciéndose eco de las aportaciones de Levinas, destaca el hecho

4 Para el caso español, puede servir Brañas Garza, Pablo (2008): «Acciones y creencias religiosas. regularidades españolas» *Revista internacional de sociología* Vol. LXVI, N° 49, Enero-Abril, 33-45, 2008, o los libros de Pérez Agote, *Actitudes y creencias religiosas en España a principios del siglo XXI*. Madrid: CIS, 2005 y «La secularización de los españoles» en Pérez Ajote, J y Santiago, J. (Ed.) *Religión y política en la sociedad actual* (Madrid: Complutense, 2008)

5 Ferry, Luc: *El hombre Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets, 1997

6 Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985 (Traducción española: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005; Esta edición española incluye un epílogo donde, en forma de conversación, el autor valora a partir de los acontecimientos históricos más recientes, incluidos los ataques terroristas del 11-S y del 11-M, la cuestión del «retorno de lo religioso» y el papel de las instituciones religiosas en las sociedades democráticas) y *La religión en la democracia* (Barcelona: El Cobre, 2003)

de que el rostro humano, el rostro del otro, porta un sentido que me supera y me llama, exigiendo de mí una respuesta. En todo caso es una trascendencia que aceptamos sin imposiciones autoritarias y este punto tiene especial relevancia para Ferry puesto que subraya el hecho de que la conciencia moderna rechaza toda autoridad y exige que la aceptación de las convicciones pase por el juicio crítico del propio yo. No rechaza la heteronomía ni la trascendencia o la tradición, por lo que admite criterios de referencia que van más allá de la propia conciencia, pero lo fundamental es que lo transmitido desde esas instancias exteriores sea aceptado desde la immanencia de la conciencia individual tras crítico análisis y deliberación. Tanto las antinomias kantianas como el inconsciente freudiano desvelan el sentido profundo de la razón autónoma y crítica de la modernidad: es al mismo tiempo un proyecto de dominación de sí misma y del mundo y la afirmación de la desposesión más radical posible, la de nuestro insondable vínculo con el pasado y la de la presencia de un más allá buscado sin alcanzarlo. El despliegue de la autonomía racional sigue topando con la pregunta radical ya planteada por Leibniz para la que no hay respuesta científica: «¿Por qué hay algo más bien que nada?», pues es una pregunta ineludible que escapa del dominio de la ciencia. Ahora bien, lo nuevo en realidad es que la religión y Dios ya no figuran como punto de partida, como un antes del que todo parte y en el que todo se sustenta, sino como algo que viene después de la ética humanista para darle sentido. Se trata, por tanto, de un doble movimiento de humanización de lo divino y de divinización de lo humano.

En el debate entre ambos, Ferry defiende nuevamente que ese es su enfoque del problema religioso, problema que aborda desde una perspectiva diferente de la de Marcel Gauchet, tan diferente que incluso se puede aceptar ambas a la vez sin excesivos problemas, si bien Ferry mantienen una posición más favorable a lo religioso que, según su propio itinerario intelectual, debe ser recuperado aunque de maneras muy distintas a las que esa religiosidad ha manifestado en la historia de la humanidad. Gauchet aborda el tema desde la política, continuando la línea de pensamiento seguida por sus principales mentores intelectuales y compañeros de empresas intelectuales, Pierre Clastres, Cornelius Castoriadis y, sobre todo, Claude Lefort⁷. Este pensador francés lo tiene claro: vivimos en una época en la que ha terminado definitivamente el papel central que lo religioso desempeñaba en la articulación del orden social. Lo sagrado está incorporado el núcleo de la vida social y no es aportado ya desde fuera por la religión. Es lo que se vienen llamando desde Weber el desencantamiento del mundo, que no tiene sus raíces en el protestantismo como indicaba el gran sociólogo alemán, sino en el cristianismo en general. De hecho, podemos considerar que esta religión es la que provoca la salida de la religión⁸. Gauchet no cuestiona la persistencia de las iglesias y de sus fieles y mucho menos la de las convicciones religiosas personales, por más que él se declare ateo; se limita a señalar la desaparición de lo que ha sido hasta el momento su función social, función que es, por otra parte, la que ha definido desde los orígenes el contenido de las religiones y de sus prácticas así como los cambios que ha ido experimentando. Puede permanecer en el registro personal con un anclaje puramente subjetivo, esto es, puede quedar reducida al ámbito de lo privado, pero lo que pierde completamente es lo que constituyó su razón de ser primordial, lo que le dio vida durante milenios: su contribución a la cohesión social y a la legitimación del orden político.

La historia de la humanidad puede ser entendida como el paso de una situación *padecida* a otra *querida*, esto es como un

⁷ Hace una buena exposición de su recorrido intelectual y su aportación teórica Tomás Valladolid Bueno: «La salida de la religión y la despolitización de la democracia» en pp.229-258 en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí: Anthropos, 2006.

⁸ Este es un lugar común, con diversas interpretaciones. Algunas muy interesantes aparecen en los diferentes capítulos del libro anterior. Insisten también en la importancia de San Pablo, John Domini Crossan y Jonathan L. Reed: *En busca de Pablo: el Imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente*. Otra importante aproximación es la de Girard, especialmente en *Veo a Satán caer como un relámpago* (Madrid: Anagrama, 2002.). Son variantes que enriquecen la perspectiva adoptada por Gauchet.

incremento de nuestro dominio sobre el universo material y social. La religión es un primer intento de ese dominio, pero anclado fundamentalmente en el reconocimiento del estado original y genuino de impotencia y dependencia. Siguiendo en esto a Pierre Clastres, establece un corte radical, una ruptura sísmica entre las sociedades sin Estado (mejor aún, sociedades antes del Estado), en las que la religión era el elemento básico de cohesión social, y las sociedades con Estado, que avanzan hacia una configuración diferente del orden social. En las primeras, los seres humanos distinguen entre un pasado fuente y un presente copia; es un modo de reconocer la exterioridad absoluta del fundamento social, vinculado con un pasado fijo que debe ser reproducido en el presente mediante rituales fijos e inmutables; solo cabe la obediencia sin imposición y se deja escaso margen para la acción política. La aparición del monoteísmo y de un Dios sujeto, que además tiene pretensiones de universalidad, supone una primera relativización de esa exterioridad religiosa absoluta y la introducción de un principio activo de interpretación del orden originario. Se aceptan así una tensión entre el tiempo pasado, en el que las cosas están decididas, y el tiempo futuro, que nos invita a hacer y cambiar las cosas. Esto es, existe algo trascendental en la historia cuya función es delimitar la amplitud de la relación reflexiva mediante la cual la especie humana escoge de hecho entre cierto número de formas posibles de ser lo que es.

La aparición del Estado es la primera revolución religiosa, pues rompe con lo anterior; el punto focal es que lo separado se encarna. Aparecen los representantes de la ley fundacional originaria que se hacen cargo de su interpretación y de su imposición al común de los seres humanos. Todo lo que viene después es consecuencia de esa contradicción entre los representantes de esa ley fundamental y las diversas formas que adopta su ejercicio. Y hay desde entonces dos grandes períodos. Uno en el que el Estado toma la delantera y un segundo período en el que la organización religiosa va por delante ofreciendo una específica comprensión de la ciudad terrenal. Esto ocurre, de formas bien distintas, tanto en Oriente, con Irán, China o la India, como en Occidente, con Grecia, Israel y luego el cristianismo que impera en Occidente desde la caída del Imperio Romano. Los dos modelos, el oriental y el occidental no se parecen demasiado, aunque sí parten de una misma matriz configuradora del ordenamiento político.

Tras esos períodos, llegamos al tiempo moderno en el que ya no parece necesaria la religión, en el que cualquier apelación a la religión como legitimación del orden social y político queda excluida por principio. Los seres humanos aceptan el reto de darse a sí mismos el orden social y político, en un acto creativo en el que la invención se pone por delante de la recepción, en el que lo querido toma la primacía sobre lo padecido. Eso sí, esto implica reconocer cierta fragilidad a la opción democrática puesto que lo invisible, la trascendencia a la que hacía referencia la religión anterior, permanece como referente que escapa al control de los seres humanos que han apostado por la creación de un orden de convivencia democrático. Las religiones quedan de este modo reducidas al ámbito de lo privado y excluidas del ámbito público. No pretende Gauchet hacer una lectura reduccionista de la religión, pues considera que está arraigada en una estructura antropológica profunda, en un «dato» inmediato de la conciencia: el ser humano habla y se encuentra con lo invisible en sus palabras. El giro radical es que los seres humanos hacen frente a ese resto profundo de invisibilidad, de absoluto no manipulable, desde la autonomía sin ninguna referencia a lo sagrado o lo divino que son, por definición, la heteronomía pura.

Hay un último aspecto en las tesis del sociólogo francés que debe ser tenido en cuenta. Ofrece un enfoque interpretativo de la historia que intenta conjugar la unidad del ser humano y su devenir y al mismo tiempo las discontinuidades radicales. Hay configuraciones muy diversas, aleatorias e incomparables, resultado de decisiones libres que podrían no haberse dado. Nada determinó la aparición del Estado y nada obligó a que derivase a la situación actual en la que domina completamente lo

querido sobre lo recibido o padecido. Incluso nada garantiza que no se regrese a modelos de sumisión a lo dado. Pero al mismo tiempo, estas decisiones contingentes se producen en el interior de un círculo restringido de posibilidades definido según la necesidad. Responde, por tanto, a significaciones universales con las que es posible comunicarse y simpatizar. Son configuraciones variadas y contingentes, pero equivalentes desde un punto de vista lógico. Continuator de las tesis clásicas de la sociología de Weber y Durkheim entre otros, al mismo tiempo se distancia claramente de los supuestos materialistas o positivistas que creen detectar una evolución necesaria de la historia, entendida además en un sentido de progreso. Nada de eso en la obra de Gauchet. Además, intenta establecer un equilibrio entre la necesidad de mantener una visión global de la historia, una abstracción que nos ayude a dar sentido a la misma, con unas investigaciones próximas al espesor complejo de los datos que proporciona la investigación histórica. Su obra establece un equilibrio entre la filosofía de la historia, teoría pura que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del vivir juntos y de ser uno mismo, y el trabajo de investigación concreto aportado por las ciencias humanas.

Brevemente expuestas las tesis fundamentales paso a una valoración crítica de las mismas, teniendo en cuenta lo que comparten ambos y aquello en lo que divergen.

Las limitaciones de las tesis

Hay una tesis inicial que viene recogida en el título de la obra: ambos están haciendo referencia a un mundo después de la religión, esto es, a un mundo en el que la religión ha dejado de ser relevante. Es cierto que no lo entienden en el mismo sentido, pero sí comparten una interpretación del proceso de secularización y de la actual situación del mundo que no deja de ser discutible. De algún modo parecen dar por supuesta una concepción muy extendida del proceso de secularización que, sin embargo, no goza de tanta aceptación entre los estudiosos. Partiendo de Weber, quien destacaba que la racionalidad moderna se construía al margen de la que era propia de las religiones de salvación⁹, la teorías de la secularización auguraban una importancia menguante de la religión en la vida social, una fuerza decadente de las organizaciones religiosas y un debilitamiento de los compromisos religiosos individuales. Weber, al señalar la contradicción que existía entre la lógica capitalista y la religiosa, mantenía que el crecimiento de la primera implicaría el decrecimiento de la segunda, evolución que, por otra parte, no consideraba especialmente reconfortante; era una descripción, según sus planteamientos, libre de valores. No era eso lo que pensaban gran parte de los ilustres defensores del laicismo; para ellos, la secularización era un indiscutible progreso de la humanidad que se libraba de la superstición y la ignorancia y avanzaba hacia una sociedad mucho mejor guiada por la ciencia. Sin embargo, el hecho de que se haya producido un claro y notable resurgir de la religión que atrae la atención de creyentes y no creyentes, ha llevado a un nuevo interés de la sociología de la religión por una comprensión más adecuada del proceso de secularización, puesto que quizá no esté todo tan claro como se pensaba. En estos momentos podemos seguir diversas propuestas teóricas que enfocan el problema de manera diversa¹⁰ y que muestran la dificultad que plantea aceptar una interpretación simplificadora del problema.

La revisión no sólo procede del campo de la reflexión teórica, sino también de los datos. Tenemos, por un lado, la idea básica

9 José María Rubio Ferreres: "Racionalización y desencanto. El problema de la secularización en Max Weber" en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm#_ftn5

10 Muy aclarador el panorama ofrecido por Sherkat, Darren E.; Ellison, Christopher G.: «Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion» en *Annual Review of Sociology* (January 01, 1999.)

de que en estos momentos la religión goza de mejor salud de lo que preveían los partidarios del anterior paradigma de la secularización. Algunos datos parecen confirmarlo, si bien otros indican por el contrario que estamos asistiendo a una constante caída de la religiosidad, sobre todo la que está representada por las grandes religiones tradicionales¹¹. Resurge la práctica religiosa en diversos países y ámbitos culturales, pero en otros ocurre casi lo contrario, por lo que hay que ser muy cautos cuando se mantiene que la religión está a punto de convertirse en algo irrelevante. Es bastante posible que sea ese el caso de la mayor parte de los países europeos, pero no lo es tanto en el ámbito musulmán, en América, en especial Estados Unidos, pero no sólo, o la India, sin contar la proliferación de manifestaciones novedosas de la religión, o de la espiritualidad, algo que parece recoger Luc Ferry. Berger va algo más lejos y considera que el mundo es más furiosamente religioso ahora de lo que lo ha sido en otras épocas. Desde luego las cosas no ocurren igual en todos los sitios por lo que las generalizaciones son difíciles y las predicciones también lo son¹². Como argumento al contrario, la aparición de muchos libros que atacan directamente las religiones instituidas y las creencias religiosas parece indicar que es necesario un plus de esfuerzo propagandístico de quienes preveían que la religión terminaría cayendo como fruta madura por el puro proceso de difusión e implantación del espíritu Ilustrado.

Las reflexiones sobre el proceso de secularización son en estos momentos muy abundantes y muy sugerentes, si bien resulta imposible en el marco de este breve artículo hacerse eco de todas ellas. No obstante, merece la pena destacar algunas que entran en lo que puede ser el eje fundamental de mi valoración del libro que comento. Una es la expuesta por Charles Taylor quien en un excelente y voluminoso estudio¹³ continúa el trabajo desarrollado en *Las fuentes del yo*, aunque centrándose en este caso en la secularización. Distingue tres sentidos de la secularización. En un primer sentido, dice Taylor, significa lo que se suele entender en general en el lenguaje cotidiano, esto es, la ausencia de la religión de todos los espacios públicos; hacemos política, pero también ciencia, negocios o muchas otras actividades sin referencia alguna a la religión, y las creencias se ejercen en el ámbito de la vida privada, algo no sucedía antes de la modernidad. En segundo lugar, hace referencia al proceso de abandono de la religión y de las prácticas religiosas; la gente ni va a Misa ni tiene apenas en cuenta las creencias religiosas, mucho menos las enseñanzas morales de las iglesias instituidas. Por último, la religión se ha convertido en una opción entre otras, por lo que ni merece la pena ponerla en cuestión ni defenderla en exceso; son muchas las diferentes opciones que se presentan en estos momentos y cada persona, en los países occidentales claro está, puede elegir la que le parezca más conveniente.

Esta distinción le permite al autor mantener que, si bien entendida en los dos primeros sentidos podemos dar por consolidado el proceso iniciado a principios de la Edad Moderna, en el tercer sentido se mantiene durante todo este período una elevada

11 Recordemos las obras citadas anteriormente en la nota 4. Además, viene bien consultar las obras de Gilles Kepel, *La revancha de Dios : cristianos y judíos a la reconquista del mundo* (Madrid : Alianza, 2005, primera edición francesa de 1991); y el libro dirigido por Peter Berger, *The desecularization of the world : resurgent religion and world politics*, (Washington, D.C. : Ethics and Public Policy Center, 1991). Berger fue uno de los grandes teóricos del paradigma de la secularización. Suyo es otro libro que ilustra bien la complejidad del problema, centrándose en las diferencias entre Europa y Estados Unidos, *Religious America, secular Europe? A Theme and Variation*. (New York: Aghaste, 2008). Son relevantes los datos que publica <http://www.worldvaluessurvey.org/>

12 Es muy afortunado el título del artículo de Carmen Morán, “Los picos y los valles de Dios”, *El País* 13/8/2002, en el que se hace eco de los resultados de las encuestas realizadas por el World Values Survey. En la misma línea están los estudios sociológicos en España, como “La situación de la religión en España a principios del siglo XXI”, de los sociólogos Alfonso Pérez-Agote y José A. Santiago García, (CIS: Madrid, 2005) o los de Javier Elzo, resumidos en *Resumen del informe jóvenes españoles 2005*, accesible en Internet. Pueden servir también de referencia un estudio de Darren E. Sherkat, «Religion and Higher Education: The Good, the Bad, and the Ugly», Feb 06, 2007 (en <http://www.ssrc.org/>) y las recomendaciones resultado de un trabajo coordinado por Wolfram Weisse, «Religion in Education: Contribution to Dialogue» (en <http://www.redco.uni-hamburg.de>).

13 Taylor, Charles: *A secular Age* (Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007)

presencia de la religiosidad, que sigue siendo un valor importante en la actualidad. Todo el libro supone un enorme esfuerzo intelectual para mostrar que no es sostenible un relato de lo acontecido que acepte la desaparición de la creencia como un rasgo universal del proceso histórico de la humanidad, puesto que el relato es más complejo sobre todo porque supone e implica a lo largo de los últimos siglos la configuración de múltiples y diversas maneras de articular la creencia religiosa. Es por eso por lo que Taylor, rompiendo con el discurso dominante, insiste en que la religión y la espiritualidad ha seguido y sigue muy presente en la vida de los seres humanos, si bien de maneras diversas que no siempre se ajustan a lo que entendemos por prácticas o creencias religiosas. De algún modo realiza una «deconstrucción» de la secularización habitualmente entendida en un sentido muy reduccionista; y nos recuerda que, incluso en los dos primeros sentidos antes mencionados, la secularización estaba vinculada a una profunda religiosidad interior individual. Puestas así las cosas, hay un punto de encuentro con Ferry en valorar la presencia de la religión en estos momentos y también hay un punto de encuentro con Gauchet al admitir que la división de funciones ha consumado una separación de la religión y de la política, que ha adquirido una clara independencia o autonomía. La historia contada por Taylor, sin embargo, no es la misma y tampoco el enfoque global de la misma.

Por otra parte, algunos historiadores están llamando la atención sobre ciertas lagunas en el relato dominante acerca del proceso de secularización. Enrique Luque, en un interesante trabajo, comenta tres obras importantes recientemente publicadas que nos llevan a ver la historia moderna y contemporánea de distinta manera¹⁴. De las tres comentadas, las que nos interesan son las de Fitzgerald y Kaplan. El primero analiza con cierto rigor las complejas relaciones entre los conceptos de religión y de política, un par de conceptos que guardan estrecha relación entre sí y están vinculados a los de civilización y barbarie. Durante toda la Edad Media, la religión era el ámbito de la civilización y la razón, mientras que lo no religioso lo era de la superstición y la barbarie. En el lento proceso de separación de la religión y la política, no aparecen distinciones claras hasta las obras de Locke y Rousseau, pero estos consideran el nuevo orden político, independiente de la religión, como algo sagrado, lo que les lleva a postular una religión civil. Por su parte, Kaplan vincula el desarrollo de la secularización al de la tolerancia, haciendo ver que la historia de esta última ha sido muy compleja, con enfrentamientos religiosos notables que todavía se siguen dando aunque quizá con menor virulencia. La tolerancia como ideal y como práctica efectiva de convivencia entre personas de diferentes religiones ha pasado por situaciones diversas en estos últimos siglos; según Kaplan, ese avance en la tolerancia, todavía frágil, se ha basado tanto en la labor de élites intelectuales y políticas como en el pueblo llano que ha tenido que aprender a tolerar a los vecinos que practicaban otra religión. Además, el impulso hacia una mayor tolerancia lo han aportado sobre todo los valores de la secularización, esto es, el individualismo, la privacidad, los derechos humanos, la igualdad..., valores que, por cierto, son de claro origen religioso, esto es, cristiano. Esta tesis, como ya expuse, la defiende también Gauchet, quien lo considera crucial para explicar el desarrollo específico de la convivencia política en Occidente.

Si tenemos en cuenta estos análisis críticos de lo ocurrido con la secularización en el mundo occidental, podemos llegar a unas conclusiones bastante distintas que muy brevemente menciono. Para empezar, debemos señalar que la aparición de una

14 Luque, Enrique: «Categorías mudadizas y mitos pertinaces», *Revista de libros* (2009), nº 150, pp. 17-20. Los tres libros son Benjamin J. Kaplan. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* Harvard University Press, Cambridge; Frédéric Lenoir *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Alianza: Madrid, 2005. Timothy Fitzgerald *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories* Oxford University Press, Nueva York

clara distinción entre el orden político y el religioso es el resultado del planteamiento cristiano y se puede ver en sus relaciones iniciales con el Imperio Romano y en las muy conflictivas relaciones que la religión (tanto la institucional como la individual) mantuvo con el poder político durante toda la Edad Media y el Renacimiento. Gran parte de las ideas matrices de la secularización contemporánea se fraguan más bien en la Edad Media, a lo largo de los numerosos conflictos entre el papado y el Imperio, o entre los diferentes reyes y sus respectivas jerarquías eclesiásticas, conflictos que pivotan con frecuencia en la exigencia de delimitar bien las respectivas zonas de influencia y los ámbitos de colaboración. Las aportaciones de Louis Dumont sobre el individualismo occidental y su vinculación al cristianismo son ejemplares¹⁵ y nos puede ayudar a no mantener ideas tan bien establecidas como poco respetuosas con los hechos¹⁶. Por otra parte, dentro del proceso de racionalización y de división de funciones que según Weber caracteriza la ilustración, debemos recordar un hecho de enorme importancia. La Real Academia inglesa, fundada en 1660, poco después de terminar las duras guerras civiles que asolaron Inglaterra, decidió evitar discusiones que pudieran provocar enfrentamientos y por eso en el proyecto de Estatutos escrito por Hooke se decía expresamente que su objetivo era «mejorar el conocimiento de los objetos naturales [...] sin tratar de Teología, Metafísica, Moral, Política, Gramática, Retórica y Lógica» (todavía en 2008, su Director de Educación Michale Reiss dimitió como consecuencia de un comentario sobre la presencia del creacionismo en las escuelas)¹⁷. El hecho es que se fue asentando la tesis entre los científicos de que sus métodos de investigación debían guiarse por un cierto ateísmo metodológico, no introduciendo hipótesis al decir de Newton o directamente prescindiendo como decía Laplace de la hipótesis de Dios. Como veremos más adelante, Rawls propone hacer política y no metafísica para poder fundamentar una teoría política genuinamente liberal. Pues bien, ese planteamiento del ateísmo metodológico tiene claros antecedentes en la tradición filosófica anterior, pudiendo repensar las sutiles y equilibradas distinciones que hizo Tomás de Aquino sobre las relaciones entre razón y fe como una formulación específica que procuraba deslindar claramente el campo de la razón en el que la fe debía limitar su intervención a lo sumo al papel de orientadora.

No es hasta el siglo XIX que el ateísmo metodológico se convierte en algunos sectores en un ateísmo ontológico o metafísico. A este giro contribuyó posiblemente más que nada la obra de Darwin, quien desmontó clara y conscientemente las tesis de William Paley, y su analogía del relojero, en *Natural Theology: or Evidences of the existence and Attributes of the Deity* (1802). El primero que mejor formuló ese ateísmo científico radical fue John William Draper, un importante científico inglés afincado en Estados Unidos. Escribió *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia* (1875), una obra que tuvo una amplia difusión, también en España. Dreper desarrolla todos los tópicos del papel negativo de la iglesia y la religión, incluyendo a Pío IX y su dura condena del liberalismo y el modernismo. El divorcio en estos momentos es total y Pío IX radicaliza su posición reaccionaria, con la afirmación de la infalibilidad y la publicación del *Syllabus* justo en el momento en el que las fuerzas italianas estaban conquistando los últimos reductos de los Estados Pontificios. En el ámbito de la filosofía, es también en estos años cuando Nietzsche propone una interpretación del sentido de la existencia humana y del mundo en el

15 Dumont, Louis: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris :Seuil, 1983 (Traducción española en Alianza Editorial)

16 Ésta, insisto, parece ser una tesis comúnmente aceptada, y puede servir igualmente lo que dice en su libro el Jean Claude Guillebaud, *Cómo he vuelto a ser cristiano* (Madrid: PPC, 2008). No deja de ser chocante la polémica en torno al reconocimiento de las raíces cristianas de Europa y, por extensión de Occidente. Es algo tan obvio que sorprende que se ponga en discusión. Hay en este duro enfrentamiento entre la modernidad ilustrada y la religión algo de complejo de Edipo que puede ayudar a entender tanto la virulencia de los ataques del hijo como la desmesurada reacción negativa del padre.

17 John D. Bernal en *Historia social de la ciencia. Vol. 1 La ciencia en la historia* (Barcelona: Península, 1989) y la tesis mantenida por José Antonio Santiago García en «El proceso de secularización: Apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia» en *Revista Internacional de Sociología*, nº. 31, 2002, Págs. 59-79.

que se prescinde radicalmente de la actitud genuinamente religiosa, negando de manera contundente cualquier más allá o trascendencia. No obstante, tomar esta etapa de enfrentamiento radical como característica definitiva y definitoria del proceso de secularización no parece ofrecer una adecuada comprensión de la complejidad de los problemas que están en juego. La posibilidad de compaginar fe y razón, de formas variadas y diversas, es un hecho que además goza de fundamentación teórica suficiente, lo cual no quita para que haya quienes piensen que no deja de ser una quimera pues en definitiva el ejercicio de la razón autónoma es incompatible con la creencia religiosa¹⁸.

Parece, por tanto, que los dos pivotes sobre los que se articula la secularización son, por un lado, la profundización del individualismo cristiano, acentuada en la Reforma religiosa, pues eso provoca la ruptura de la unidad religiosa lo que a su vez lleva a la tolerancia como segundo pivote que se convierte en condición de posibilidad de la convivencia social y, a su vez, de una clara división de funciones y la exigencia de un grado creciente de neutralidad estatal en materias religiosas, neutralidad que se extiende a todas las esferas de la vida humana, entre la que destaca el ámbito de la investigación científica. Ahora bien, y centrándonos en el ámbito de la política que es del que trata Marcel Gauchet, la evolución de los acontecimientos en la actualidad exige ser algo más sutiles en la manera de entender posibles configuraciones de las relaciones entre la religión y la política. Si bien se mantienen todavía retazos muy significativos y muy dañinos del antiguo enfrentamiento entre la democracia y la religión, muy claros en el caso de la Iglesia Católica, podemos considerar que ya no estamos en esa etapa. En el caso específico del catolicismo, desde el Concilio Vaticano II parece estar reconciliado plenamente con los principios de fondo de las sociedades democráticas: libertad religiosa individual, derechos humanos, democracia representativa... Por otra parte, parece igualmente claro que la religión no es un asunto privado, como bien señala Díez Salazar¹⁹. La difícil tarea que nos toca es la de articular la participación de la Iglesia en la vida pública; por lo que se refiere a la Iglesia como pueblo de Dios, no existe una opción unitaria, de tal modo que los cristianos mantienen como exigencia derivada de su fe el participar activamente en la vida pública, si bien lo hacen cada uno desde la opción que les parece más convincente. Por lo que se refiere a la Iglesia como la jerarquía, participa en el debate con sus propias opciones de sentido que arrojan luz sobre los problemas de convivencia. Consolidada la política como ámbito autónomo, los cristianos individualmente considerados participan en lo que Rawls denomina “el foro político público” en el que se ejerce la “razón pública”. Dado que estamos en una democracia representativa (y escasamente participativa), eso lo hacen a través de quienes están legítimamente autorizados a intervenir, los políticos que participan en la vida política parlamentaria. La Iglesia jerárquica tiene un discurso que, siguiendo a Rawls, no es público, pero tampoco es privado; es un discurso social que saca a la luz del debate público temas sustantivos que tienen relevancia para la vida política. La cuestión central radica en que no se mezclen los dos planos y que, cuando se incorporan esas ideas expuestas en el ámbito de la razón social, se haga traduciendo el discurso social a discurso político y admitiendo como argumentos solo aquellos que son válidos en la esfera de la discusión política. Es decir, cuando la Iglesia participa en esos debates debe atenerse a las reglas de la discusión política que

18 Esa es la tesis central de Dawkins, como ya vimos, repetida hasta la saciedad por muchos autores actuales. Una formulación muy clara de la misma nos la ofrece Josep Ramoneda en un artículo en *El País* que cito por ser ejemplar: “Las religiones son inefables —se sitúan fuera de toda posibilidad crítica—. Las religiones pretenden tener la exclusiva de la verdad e imponérsela a todos los hombres. “¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza?”, es una pregunta imperativa que el Papa Ratzinger hace en la encíclica *Spe Salvi*. Las religiones entienden que la legitimidad del poder emana de Dios y no de los hombres. Estas tres características las hacen incompatibles con las bases del sistema democrático. Por eso deben mantenerse al margen de las decisiones políticas”. «La nueva alianza de la derecha y el altar», *El País*, 31/01/2008.

19 Díez Salazar, Rafael: *Democracia laica y religión pública* (Madrid: Taurus, 2007). Mantiene tesis muy sugerentes que en gran parte comparto. Las referencias a Rawls están tomadas de esta obra.

incluye el “ateísmo metodológico” y no permite, por tanto, hipótesis metafísicas.

Ciertamente se pueden introducir algunas matizaciones y distinciones en lo que sugiere Rawls, y eso hace Díez Salazar al comentarlo. No obstante, el planteamiento global es correcto y está en la misma línea que la que mantienen Habermas en sus últimas aportaciones²⁰ o José Casanova en un libro sumamente valioso para repensar el proceso de secularización²¹. En un debate famoso, Habermas y Ratzinger aceptan ese ámbito de confrontación y diálogo entre el discurso religioso y el discurso argumentativo propio de la autonomía de lo político. No se trata, ciertamente, de un diálogo sencillo, pero sí es un diálogo posible en el que los diferentes actores aprenden a respetarse mutuamente sin que eso exija renunciar a sus propias convicciones. Habermas añade algo que me parece muy sugerente, puesto que va más allá del problema estrictamente cognitivo o argumentativo y se adentra en el plano motivacional. Le ha preocupado desde hace ya tiempo cómo se garantizan o consolidan las virtudes públicas sin las que parece muy difícil la democracia como autodonación de sentido político. Su propuesta de patriotismo constitucional supone una interesante aportación, pero en este texto valora Habermas la posible contribución positiva que puede aportar el discurso religioso, sobre todo en el plano de la razón privada (siguiendo con las distinciones de Rawls), siempre y cuando la religión institucional complete y consolide definitivamente su compromiso moral con la democracia, algo que, añadido yo, no debiera costarle demasiado si tenemos en cuenta lo que ya decíamos de las raíces cristianas profundas de la aparición de la democracia moderna y occidental, pero que sí le puede costar en la medida en que su compromiso con opciones políticas premodernas fue muy profundo y beligerante y en cuanto tampoco acaba de encontrar la manera de aplicar los principios democráticos a su propia vida interna²². Estas observaciones no refutan las tesis de Gauchet; pretenden matizarlas y enriquecerlas para evitar sesgos y reduccionismos.

Para terminar, quiero abordar muy brevemente algo que está presente en las tesis de Ferry: la vigencia de la religiosidad en la actualidad. Ya he dicho que los estudios sociológicos no zanján claramente el tema. Hay, cierto es, una situación en la que proliferan diferentes ofertas religiosas, como la de Ferry, si bien algunas de ellas, entre otras las de este autor francés no parecen recoger lo que es genuino de la actitud religiosa tal y como viene definida por los expertos en fenomenología de la religión o en historia de las religiones²³. La religiosidad tiene que ver con la afirmación radical de la presencia de un más allá y de lo totalmente Otro, tesis que admite Ferry, aunque la diluye al apostar por una trascendencia inmanentes. La religión parte de la aceptación de la contingencia y finitud del ser humano que lleva a la trascendencia como posibilidad radical de dotar de sentido a la propia vida, y esta trascendencia se identifica más con el Misterio de lo inefable, en el sentido de la mística tradicional, y lo totalmente Otro, el infinito de Levinas. La secularización en el segundo sentido que planteaba Taylor parece estar en estos momentos muy arraigada, y eso se debe no tanto a problemas de convivencia política, cuanto a pautas de comportamiento y preferencias culturales difundidas, incluso impuestas, por los actuales modos de organización social y económica. Priman los bienes del más acá, del aquí y ahora, como bienes orientadores de las preferencias

20 Lo hace en su libro *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Paidós 2006), sobre todo en el cap. 5: “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el uso «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” (págs. 121-155) y en su diálogo con Ratzinger, que resulta profundamente ilustrativo. Para este último he utilizado un documento elaborado por Manuel Jiménez Redondo que puede encontrarse en Internet.

21 Casanova, José: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000

22 La actitud de los fundamentalistas cristianos en Estados Unidos, la de algunos sectores de la Iglesia Católica y todavía mucho más la actitud de los países en los que la religión musulmana es dominante, nos debe llevar a ser prudentes en nuestro optimismo respecto a la posibilidad de una modificación de la actitud de las grandes religiones. Por eso el enfoque de Mark Juergensmeyer: *Terrorismo Religioso: El auge global de la violencia religiosa*. (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002) debe ser tenido en cuenta, lo mismo que la posibilidad de una vuelta a etapas anteriores de imbricación total de lo religioso y lo político, tal y como dice el propio Gauchet.

23 Por lo que se refiere a lo fundamental de la actitud religiosa, me decanto más por lo que exponen José Gómez Cafarena y Juan Martín Velasco, *Filosofía de la Religión*. (Madrid: Revista de Occidente, 1973)

individuales; la mejora en las condiciones materiales de vida y la sociedad del consumo compulsivo lleva a ello inexorablemente. Por otro lado, la prolongación de la esperanza de vida unida a las pautas anteriores hace que las personas afronten la vida y sobre todo la muerte más bien en el sentido de Epicuro, o que la ignoren totalmente hasta convertir el tema de la muerte en algo de lo que no se habla apenas. Cierra el círculo una confianza excesiva en la capacidad de la ciencia y la técnica para resolver los problemas pendientes. Todo ello unido provoca un humus cultural y social que es muy poco favorable a la religiosidad, que, como acabo de mencionar, está vinculada al sentido del Misterio y a la percepción de la contingencia y finitud de la vida humana. En este sentido, no está claro cuál va a ser el futuro de la religión, por más que tanto Gauchet como Ferry la consideren como un existencial humano insuperable. Quizá conduzca a esa pluralidad de vivencias espirituales en la línea de Ferry; puede también que las Iglesias instituidas consigan tener éxito en sus esfuerzos de adaptación a este nuevo contexto social; del mismo modo puede avanzar al ateísmo al estilo de Dawkins o de Onfray. Lo más probable es que se mantengan todas esas posibilidades al mismo tiempo, lo cual exigirá seguir buscando articulaciones de la vida política que permitan la coexistencia de propuestas diferentes de sentido.

