

RELIGIÓN Y CULTURA EN LA SOCIEDAD LAICA *

SALVATORE ABBRUZZESE

Universidad de Trento

Introducción

La religión ocupa una posición incierta y ambivalente en la sociedad contemporánea. En 1990, menos de un europeo de cada dos declaraba que la religión tuviera cierta importancia en su vida (49,2 %). En España el porcentaje alcanzaba el 53,6%, y en Francia, sólo el 41,9%¹. Son todavía menos los que declaran encontrar “consuelo y fuerza en la religión”: 46,9% en Europa, 53,3% en España, 33,4% en Francia. No parece necesario detenerse en los datos ya conocidos del cumplimiento del precepto dominical: 23,4% en Europa, 33,3% en España, 10,1% en Francia. El dato sobre el proceso del lento abandono de las prácticas y el descoloramiento de las creencias constituye uno de los aspectos más evidentes, y repetidos con mayor frecuencia, del conocido proceso de secularización, y por eso no es necesario volver a él en esta sede². Vale la pena mirarlo bajo otro punto de vista: el de su persistencia en el contexto de la sociedad contemporánea. De esta persistencia se podría seguir hablando en términos de cifras, pero conviene abandonar este terreno todavía demasiado reciente (los resultados de la investigación de 1999 se encuentran en proceso de publicación y, al menos para Italia, es conocido un incremento del 37,9 al 40,5%). Podemos, en cambio, seguir otras pistas que, al menos para nosotros, resultan muy relevantes. La tesis que se buscará presentar en esta co-

* Traducción de Javier Aranguren.

1. Se toman estos datos de la investigación europea dirigida por el European Value Study en 1990 sobre diez países europeos. Cfr. HALMAN, L., VLOET, A., *Measuring and comparing values in 16 countries of the western world in 1990 and 1981*, IVA, Institute for Social Research, Tilburg University. Para Italia los datos han sido comentados por la Universidad de Trento. Cfr. GUBERT, R. (ed.), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento, 1992.

2. Para todos es válida la referencia al trabajo de síntesis, todavía válido, de DOBBELAERE, K., «Secularization: A multi-dimensional concept», en *Current Sociology*, vol. 29, n. 2, 1981.

municación concierne a la existencia de una relación específica entre la religión y la cultura en la sociedad contemporánea, tan fuerte que nos impide detenernos sólo en el concepto, aunque resulte tan útil, de secularización.

Esta relación específica no se realiza al margen de la sociedad contemporánea, sino en su mismo centro; no concierne a la periferia geográfica, las áreas de montaña, la población menos culta, sino que en el plano de la práctica y de la espiritualidad es relevante para las capas más eruditas de la población. En Italia, siempre en la investigación de 1999, la práctica religiosa dominical es de un 35% entre los titulados en la escuela media superior, y asciende al 41,8% entre los que han terminado sus estudios universitarios. En una reciente investigación de carácter nacional, dirigida por la Universidad Católica de Milán, sólo el 5% de los italianos está dispuesto a suscribir la afirmación de que “en Dios sólo creen las personas más ingenuas y carentes de medios”; mientras que el 11,1% apoya la afirmación según la cual “las apariciones de la Virgen en Fátima y Lourdes son invenciones populares, alucinaciones, sugerencias o invenciones de los curas”³. Lo mínimo que puede decirse es que, por un lado, las creencias y la práctica religiosa están en un proceso de nuevo asiento en la sociedad contemporánea, mientras que, por otro, el anticlericalismo o el ateísmo más intransigente se encuentran en una caída de credibilidad.

Si se quiere salir de las *discusiones* sobre la desaparición/persistencia de lo sagrado, se hace necesario volver a un acercamiento sociológico del fenómeno religioso, tomado como capacidad de entender no sólo las dimensiones y características de las varias creencias religiosas, sino también teniendo en cuenta la unión de éstas con la sociedad en la que se afirman. Se trata, por tanto, de comprender “el lugar de lo sacro” en la sociedad contemporánea. En esta comunicación se buscará preguntarse justamente sobre aquello que constituye, desde mi punto de vista, la nueva relación de lo sagrado con el mundo moderno. Ni adaptación ni recuperación, sino un recorrido inédito que nace del mismo centro de la cultura laica. Como método, más que recurrir a los datos, me ceñiré a algunas consideraciones secundarias sobre procesos culturales suficientemente macroscópicos, para poder ser usados sin necesidad de porcentajes y tablas. Me refiero al interés de los laicos por la religión, al prestigio de algunas personalidades religiosas y de algunos lugares de la cristiandad, a la nueva legitimación de las investigaciones sobre espiritualidad que se afirman en el seno del mundo occidental.

3. CESAREO, V., CIPRINANI, R., GARELLI, F., LANZETI, C., ROVATI, G., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995.

Por carencia de datos, pero también para subrayar el carácter inicial de este recorrido, me centraré de modo específico en la religión católica (la que conozco mejor) y en los debates sobre el papel de la Iglesia y la legitimación de la filosofía espiritualista que han aparecido, respectivamente, en Italia y en Francia.

La imposible omisión de lo sagrado

La sociología clásica tenía la función de señalar la coronación del fin del universo religioso como huella exclusiva del mundo moderno. La racionalidad moderna parece no dejar puesto alguno al universo de las creencias religiosas aparte del residual de las tradiciones folklóricas del mundo rural. De todos modos, si se leen bien los textos de los sociólogos del siglo XIX; se puede observar que la desaparición de las referencias religiosas es menos automática de lo que suele creerse, en la medida en que se produce una equivalencia moderna –laicización de las creencias– de esas referencias religiosas.

La primera señal llega de Alexis de Tocqueville, uno de los primeros que daba la vuelta a la ecuación, al advertir la continuidad –cuando no el desarrollo– de la dimensión religiosa y de la pertenencia a Iglesias y denominaciones en aquel país que debería señalar el primado de la racionalidad y, más adelante, del pragmatismo: los Estados Unidos⁴. Pero, sobre todo, Tocqueville es también el primer sociólogo que pone en claro la afirmación de la irreligiosidad no como el resultado de una empresa de la razón, sino de una pasión ideológica. Bajo este segundo aspecto la irreligiosidad era consecuente no sólo con la dificultad de separar la sociedad política de la sociedad religiosa, sino también con la competencia que los religiosos oponían de modo implícito al papel naciente desempeñado por los *écrivains*, aunque hubieran sido llamados con frecuencia a ejercitar el pensamiento libre en la Francia del Antiguo Régimen⁵.

Tanto en Augusto Comte como en su heredero, el más conocido Émile Durkheim, el declinar de lo sagrado es visto como una señal de progreso. Más aún: es en estos dos padres fundadores donde el proceso de modernización es entendido en toda su complejidad. La aplicación de la racionalidad en el ámbito político y administrativo estaba, para Comte, completamente por realizar, y no se encontraba verdaderamente el principal obstáculo en la religiosidad de los reinantes, sino su

4. TOCQUEVILLE, A. DE, *De la démocratie en Amérique*, t. 1, deuxième partie, chap. IX, pp. 440-459; t. 2, première partie, chap. V e VI, Génin, Paris, 1951.

5. ÍD., *L'Ancien Régime et la révolution*, vol. I, livre III, chap. II, Gallimard, Paris.

escaso conocimiento de los principios de la nueva “física social”. Para Durkheim la pérdida de la práctica religiosa y el decrecer de la creencia abrían numerosas rupturas en el proceso de cohesión social, y agravaban, de modo probablemente irremediable, la crisis de la solidaridad en una sociedad en la que crecía la diferenciación interna, como estaba ocurriendo en la sociedad urbano-industrial.

Entre los siglos XIX y XX se hacen claros para los sociólogos por lo menos tres elementos. Por un lado, emerge el carácter ambivalente y para nada unívoco de la mutación social que está teniendo lugar. El paso del campo a la ciudad señalaba al tiempo un introducirse en nuevas formas de organización social todavía a definir completamente, y de las cuales se anunciaba, desde ese momento, el carácter de escasa cohesión y de alto conflicto social. Por otro lado, se dilucidaba —especialmente con Vilfredo Pareto— de qué modo las creencias religiosas no eran una de las expresiones de las acciones no lógicas que caracterizan el actuar social de los individuos. Pensar que las acciones no lógicas pudieran ser sacadas de la acción social de los sujetos, y que ésta se convirtiese en “objetivamente racional”, es decir, estuviera siempre fundada en una relación objetiva entre medios y fines, equivalía a confundir la acción social con la acción económica, y ésta con la racionalidad de los cálculos de la física estadística. En otros términos, resulta claro que una sociedad sin creencias, esto es, sin ámbitos de acción en los que no fuera necesario acudir a creencias para llevar a cabo una elección racional limitada, es algo que no se puede proponer objetivamente⁶.

Sobre todo, aquello que se hace indubitable es el papel de la religión en los procesos de racionalización que contribuyen a modelar la sociedad moderna. Es lo que aparece con claridad de los estudios de Max Weber. Si resultan conocidas las tesis acerca de la ética protestante y el espíritu del capitalismo⁷, de un modo más general se deben considerar los procesos de racionalización del comportamiento social de los actores sociales en todas las religiones de redención. En estas últimas la salvación del sujeto va unida a la capacidad de parte de éstos por despertar la propia vida interior a través de un método de perfección⁸. Y no debe creerse que ésta sea una afirmación aislada. Para Émile Durkheim la ascesis religiosa constituye una realidad considerable en el mundo moderno. No puede éste sobrevivir sin hacer propia, de algún modo, los ele-

6. Este aspecto se irá haciendo más claro en los decenios sucesivos y, sobre todo, en la sociología contemporánea. Cfr. a este propósito BOUDON, R., *Le sens des valeurs*, PUF, Paris, 1999.

7. WEBER, M., *Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie*, I.C.B., Mohr, Tübingen, 1992

8. Íd., *Wirtschaft und gesellschaft*, Mohr, Tübingen, 1922, cap. V (ed. crítica de J. Winckelmann, 1956).

mentos específicos de la ascesis, entendida como renuncia a los propios deseos y a los propios intereses personales si se quiere dar vida a una colectividad nacional⁹. A fin de cuentas, no sólo el mundo moderno sería el causante más consistente de un proceso de racionalización de la vida espiritual que se desarrolla en, y desde, la tradición hebraico-cristiana, sino que sobre todo la misma realidad social contemporánea no puede sobrevivir durante mucho tiempo sin crear los sustitutos adecuados a los procesos de cohesión social que las comunidades religiosas garantizaban, y sin proporcionar soportes fuertes a los procesos fundadores de una moral laica.

Desaparece de este modo la relación mecánica entre el aparecer de los procesos de modernización y la desaparición de las creencias religiosas. El autor que habla de esto en términos más claros es, de nuevo, Max Weber, con su concepto de *desencantamiento del mundo*. Pero lo hace más para ilustrar la afirmación del fundamento mecánico-racional que para afirmar el carácter irreversible de la decadencia de las concepciones religiosas de la vida¹⁰. Max Weber quizá es el más desencantado de todos los autores clásicos: le molestaba la solución durkheimiana de establecer una suerte de religión civil. Para este sociólogo alemán que asiste al drama de la primera guerra mundial, el mundo moderno en realidad se encuentra desprovisto de alma, desde el momento en que en él ha empezado a prevalecer el hacer puramente instrumental de un sujeto que no tiene más necesidad de valores para sostenerse, porque está por completo centrado en la consecución de bienes terrenos y ha perdido las preocupaciones fundamentales del hombre acerca de “*qué somos, de dónde venimos, a dónde vamos*”.

Weber es importante también por otro motivo. Con él la sociología sale definitivamente de cualquier tipo de relación con la filosofía de la historia. El devenir es algo desconocido, de hecho, para cualquiera, y de ese modo el mismo concepto de progreso histórico es ambivalente, y no implica de por sí ninguna desaparición mecánica de esta o de aquella creencia. No por casualidad, también Max Weber se ocupa de la afirmación de la religión en los Estados Unidos, a pesar de la tan aclamada industrialización y racionalización de este país, y descubre su papel fundacional en los procesos de comunicación social dentro de una sociedad que sólo tiene pequeños procesos de estratificación¹¹.

9. Cfr. DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1968. Véase de este autor también *L'éducation morale*, PUF, Paris, 1963.

10. Cfr. WEBER, M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1924.

11. Íd., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, op. cit.

Max Weber, agnóstico, saluda con amargura la conciencia de vivir en una sociedad “sin Dios y sin profetas”. Se muestra intolerante y despreciativo frente a cualquier intento de hacer brillar las profecías laicas desde las cátedras universitarias, y se complace en que los brazos de la Iglesia estén todavía “misericordiosamente abiertos” para el que esté preparado para aceptar la verdad revelada. Más aún, él, agnóstico, veía en el intelectual creyente algo de humilde y heroico al mismo tiempo, y le parecía más digno y menos arrogante que el comportamiento de aquellos que, con un cortante desprecio, definía como “profetas de la cátedra”, refiriéndose a algunos de sus colegas de la Universidad de su tiempo¹².

Desde Max Weber lo sagrado ha dejado de ser el contrasentido meramente residual de una época pasada; aunque sea evidente de qué modo la sociedad moderna se define a partir de la autonomía de sus diversas esferas (económica, política, cultural, ética) de cualquier referencia a lo trascendente; sin embargo, las creencias religiosas, las comunidades de creyentes, las búsquedas espirituales de los individuos o de enteras comunidades no constituyen, de hecho, ni una excepción ni una incoherencia. Además, pese al desencanto weberiano hacia el mundo moderno, la aparición de la fuerza de la fe de tantas personas legitima la creencia religiosa como una elección completamente razonable.

Se llega de ese modo a las filosofías espiritualistas contemporáneas, en las que no se alcanza, y quizá no se puede recuperar, la divinidad, pero se denuncia el error y la incompetencia del pensamiento moderno. No es la religión, sino más bien la confianza en el progreso, lo que se revela como algo bizarro e irracional¹³. No es la secularización como separación de lo sacro, sino la secularización como empresa religiosa, lo que se convierte en objeto de estudio¹⁴. Se pueden mencionar, entre otros, dos campos de investigación. El primero parte del renovado interés por la tradición hebraica veterotestamentaria, representado fundamentalmente por los estudios de Emmanuel Lévinas y, más recientemente, por Alain Finkelkraut¹⁵. El segundo parte de una reflexión acerca del Mal, temática que caracteriza no sólo a Finkelkraut, sino también a otras personalidades intelectuales contemporáneas de las últimas generaciones. Dos nombres sirvan por todos: Luc Ferry y Chan-

12. Cfr. *id.*, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, op. cit.

13. Cfr. LASCH, Ch., *The true and only Heaven. Progress and its critics*, W.W. Norton & Company, New York-London, 1991.

14. Cfr. GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

15. Cfr. LÉVINAS, E., *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris, 1963; y FINKIELKRAUT, A., *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris, 1984.

tal Delsol. La experiencia del Mal radical, presente de un modo tan claro en el drama de los campos de concentración y en el exterminio del pueblo hebreo, es recapitulada como paradigma de una caída de la humanidad y de su abandono tanto del pensamiento clásico como de la enseñanza bíblica¹⁶. De modo más general, la reflexión sobre el Mal absoluto surge a raíz de las masacres de Ruanda, de la limpieza étnica en la ex Yugoslavia, de las carnicerías llevadas a cabo en Uganda¹⁷. El siglo XX no se cierra con euforia, sino con la consternación y la indignación por todo lo que ha ocurrido y continúa ocurriendo¹⁸. Están bajo acusación las ideologías y su pretensión de absoluto, tomadas como reencarnación enloquecida de las antiguas religiones. La pretensión de la certeza mata, escribe Chantal Delsol, o bien convierte al hombre en inhumano, le impide reconocer al otro. El otro pierde su humanidad y sus características distintivas: antes de ser acuchillado, el hombre que está fuera de la verdad ideológica (o de la pureza étnica) es desvestido de su carácter humano, es despojado de todo aquello que haga de él un hombre. Para que el genocidio sea posible se precisa, para Alain Finkielkraut, que el hombre sea capaz de no conocer a su semejante, que no llegue ya nunca más a verlo.

El siglo se concluye con una visión de crisis en la pretensión moderna y con una renovada legitimación de lo sagrado. Pero ¿de qué sagrado se trata? El grito de Chantal Delsol es evidente: “la convicción de la certeza mata”, pero la búsqueda de la verdad es el signo divino que se encuentra en el hombre. Creencias y prácticas religiosas de una humanidad penitente y a la búsqueda de la salvación no pertenecen tanto a la primera especie, sino a la segunda. Si las grandes Iglesias continúan siendo vistas con sospecha, la búsqueda que en ellas se lleva a cabo debe ser leída siempre con mayor atención.

El primado del testimonio

Se ha dicho y escrito mucho sobre el pontificado de Juan Pablo II. Todavía se seguirá escribiendo mucho. Es cierto que la atracción de este pontífice no se reduce simplemente a sus capacidades mediáticas ni al éxito de la Sala de Prensa del Vaticano. Bastantes análisis del primer decenio del pontificado se han centrado, con pocas excepciones,

16. Cfr. FINKIELKRAUT, A., *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987; *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Gallimard, Paris, 1989; *L'humanité perdue. Essai sur le XXe siècle*, Seuil, Paris, 1996.

17. Cfr. COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L., *La sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Lafont, Paris, 1998

18. Cfr. DELSOL, CH., *Le souci contemporain*, Complexe, Paris, 1996.

en estos aspectos¹⁹. Además, el éxito inesperado de este pontificado de un Papa del que se puede decir cualquier cosa menos que no proviniera de la más acreditada y profunda tradición católica, y de un país en el que la fe religiosa y la identidad nacional tienden a sumarse la una a la otra. Salido de una iglesia marginal y perseguida, Juan Pablo II es capaz de reunir a un mundo de creyentes de las cuatro esquinas del planeta, desde Filipinas al Brasil, desde Alemania a la minoría católica de Jerusalén. Pero sobre todo es un Papa que se levanta ante el dolor del mundo. No huye de él. Es el Papa que se enfrenta con el Mal radical y lo llama por su nombre en cualquier sitio en el que éste anide. Su coherencia es estrictamente no-política, si se quiere hacer de la palabra *política* el reino de las conveniencias. Sin embargo, en su ser no-política, la coherencia de Juan Pablo II pone en crisis los distintos puntos de vista, busca la verdad, aunque cause molestias. Es el más digno y oficial representante de la libertad del hombre de Dios, siempre dispuesto a recoger los retos más insidiosos y sin vacilaciones llevar consigo ese patrimonio de fe mariana de la que se había anunciado la desaparición al inicio del siglo XX y que, en cambio, con la beatificación de los niños de Fátima vuelve a proponer su misterio al mundo.

Si la pretensión de la certeza mata, el silencio del misterio salva. Y es en esto, en la valentía de la afirmación del misterio de la encarnación y de la renovada irrupción de Dios a través de los milagros, en la admirable *irracionalidad* de los gestos de consagración a María, donde el Papa alcanza a los laicos que dudan de cualquier certeza, pero se acercan a la verdad sobre el Mal y la esperanza del Bien, en cualquier parte que exista. Si el mundo de la razón produce sus efectos perversos quiere decir que la razón sin el sentido del misterio no sólo se encuentra incompleta y llena de carencias, sino sobre todo que es peligrosa e inhumana.

El testimonio del Pontífice, aunque relevante, no es naturalmente el único elemento que ayuda a comprender la reaparición de lo sagrado dentro de la sociedad contemporánea. Existe una entera Iglesia silenciosa de los mártires, ascetas, consagrados a la lucha contra el dolor de cualquier parte del mundo, dolor que cada vez se convierte en algo más visible y deja más huella, justo en la medida de su disonancia con la racionalidad instrumental, justo en la medida en que lleva consigo este “radicalmente otro” del que el mundo contemporáneo acusa la ausencia mientras descubre las fosas comunes o las últimas carnicerías. Lo que golpea es el testimonio de los gestos y de los hechos concretos, más que el de los discursos. Frente a un Mal que ya no se predica nun-

19. Entre éstas está la de SEGUÍ, J., “Charisme de fonction et charisme personnel: le cas de Jean-Paul II”, en AA.VV., *Voyage de Jean-Paul II en France*, Cerf, Paris, 1988.

ca (se puede pensar en la crisis de las ideologías), pero que se encuentra activo de un modo terrible en esos nuevos conflictos bélicos, es necesario verse golpeados por un Bien que, aunque no se narre, se obra, se mueve y va a cualquier lugar en el que sea necesario.

Ciertamente, sigue en pie el contexto de secularización en el que obra la Iglesia. La realidad contemporánea se afirma, se produce y dice de sí misma como si “a Dios no hubiera que darle nada”. No ha cambiado en absoluto el proceso de laicización de las conciencias. En la primera parte de estas páginas se ha descrito la crisis de las certezas de la razón, sustituida por la sensación cada vez más difusa acerca del descubrimiento de su peligrosidad. Ahora se está ante el segundo factor que caracteriza a la sociedad contemporánea: una religiosidad hecha de testimonios, de santos de Dios, de beatos, que sale a la luz llevando consigo todo el peso del gesto realizado, de la obra cumplida, del testimonio que se ofrece.

Visto en su conjunto, el cambio es epocal. Desde una religión que se transmitía a través de los canales institucionales de la escuela y la parroquia, en una integración funcional con un sistema social que resultaba ser, según los casos, representante local del poder político, instructor y formador de funcionarios y enseñantes, legitimador de los principios de orden..., de esta Iglesia de funcionariado se ha pasado a una Iglesia de oración, de las obras de caridad, de los testimonios silenciosos que por esto mismo son más significativos. Naturalmente, se trata siempre de la misma Iglesia, pero su puesto en la sociedad ha cambiado. Para muchos casos ya no se le reserva un *espacio*. “Los pájaros tienen su propio nido pero el Hijo de Dios no tiene un lugar donde reposar su cabeza”. Los pocos derechos que se le reconocen a la Iglesia se refieren sólo a los derechos de libertad de conciencia y a la exhortación sobre los derechos humanos. Esta Iglesia sin derechos, desposeída, mandada por un Papa que viene de un país que ha sido secularizado *ope legis*, es también una Iglesia que puede separarse de las lógicas realístico-instrumentales que caracterizan al mundo contemporáneo.

De todos modos, se trata de una Iglesia que sufre. Sufre de espacios cada vez más reducidos, de funciones reconocidas sólo tras un largo y agotador tratamiento diplomático. Es una Iglesia a la que se le reconocen honores, pero no más funciones. Y esto ocurre no sólo en el actuar de las instituciones, sino también en el de los individuos singulares. A la Iglesia se le cancelan las puertas de la propia vida relacional, de la familia, de la misma pareja. No tiene ya derecho asegurado de acceso, como ocurría antes. Pero es precisamente en este *ser institucionalmente pobre* donde la Iglesia aparece con su propio carisma, es decir, en aquel

don que le pertenece y que no le viene dado de los hombres, sino de Dios. La riqueza de los gestos, la abnegación de muchos, la fe de tantos son la señal, al menos para el sociólogo, de una institución que se automantiene y se autolegitima. Una institución que vive de sí misma y de la promesa que lleva consigo. Y es esta promesa radical la que la mantiene viva también cuando le han sido arrebatadas todas las funciones sociales, también cuando el proceso de secularización de las instituciones y la laicización de las conciencias la han privado de cualquier tipo de acceso privilegiado.

Del mismo modo que el Papa, la Iglesia emerge del corazón del hombre, del gesto y de la señal. Y justamente por esto se manifiesta como eso que ella es, independientemente del mundo. Después de siglos de acuerdos de paz, de no intromisión, después de siglos en los que el mundo buscaba (lográndolo a menudo) usar la disponibilidad de la Iglesia para soportar el consenso y legitimar una incierta posición institucional, nos encontramos ante una Iglesia que puede pedir sin dar a cambio nada más que su propio mensaje.

El primado del testimonio no sólo caracteriza al actual pontificado, sino también a toda la religiosidad de movimientos y formas de vida consagrada. El primado de una religión que se mantiene sin ser el sustituto funcional de este o de aquel sector del gobierno del sistema social, es más hermoso y llama más la atención del hombre contemporáneo, en la medida en que la misma ética del Estado es la que se encuentra en crisis. El siglo de la humanidad perdida es también el de la secularización, de la racionalidad triunfante y autosuficiente, del primado de lo político. El puesto de la Iglesia se ha movido. El Papa se encuentra siempre fuera de los Palacios pontificios. Demasiado a menudo se ha tenido la tentación de ver en esto una pura astucia mediática, sin caer en la cuenta de que el verdadero “puesto de la Iglesia” es siempre el del peregrinaje. Peregrinar hacia las áreas del dolor, hacia las preguntas sin esperanza: se trata de una Iglesia que no espera los homenajes del mundo, sino que va hacia éste, y lo hace para socorrer y reducir los desgarros, para compartir el dolor. El lugar de la Iglesia se encuentra fuera del sistema social: ella no es el soporte funcional o instrumental para nadie. Nunca antes como ahora, la Iglesia ha servido tanto de apoyo a quien sufre, a quien reza, a quien busca.

El primado del sujeto

Que la modernidad ha sido constituida a raíz del primado del sujeto frente al principio de autoridad, es un resto del protestantismo y de la tradición patristica en la que se inspira y que ha constituido una de

las fuentes decisivas del edificio de la modernidad²⁰. Actualmente, este primado constituye uno de los elementos inseparables de ésta, tomada bajo el aspecto psicológico²¹. Durante siglos, el principio de autonomía del sujeto se ha erigido contra cualquier pretensión dogmática dirigida y afirmada desde la institución religiosa. De aquí parte la idea del principio de libre examen, que tantos problemas daría desde la perspectiva teológica. En el siglo XIX, ese principio de autonomía fue confiscado por la razón físico-experimental: el sujeto debe reconocer el principio de verdad fundado en la experiencia física y experimental. La intolerancia positivista, como muestra Gustave Flaubert en *Madame Bovary*, no aumenta la perplejidad para cualquier valioso Monsieur Homais, farmacéutico de la provincia francesa. Intolerancia positivista e intolerancia política, sosteniéndose mutuamente, han producido las monstruosidades totalitarias del siglo XX. La ciencia explica la razón de Estado y legitima la acción política. Y sobre este corto circuito demential se llega al primado racional de la raza y al exterminio también racional de una población de la que se habían extraído pruebas de su comportamiento antigermánico²². La libertad del sujeto acaba sucumbiendo ante los poderes de la ciencia que legitima la autoridad de las decisiones del Estado.

El final de los nacionalismos, la crítica corrosiva contra los que detentan el saber ideológico-político²³, el desastre de Chernobyl y la caída del muro de Berlín han puesto en crisis el primado de la razón científica, sobre todo si se la coloca en el espacio de la razón social y ésta viene entendida como la única razón posible. Con el primado de la “razón de Estado” termina también la ética del deber sobre la que se habían construido, a lo largo del siglo XX, las militancias laicas que tenían la pretensión de ser algo sagrado²⁴. El sujeto, al que se ha restituido su libertad, reconquista el primado de la razón, pero se trata de una razón solitaria. El psicoanálisis y diversas escuelas psicológicas le explican al sujeto cómo él no es aquello que cree ser, sino que se construye

20. Cfr. a este respecto los conocidos análisis de TROELTSCH, E., en *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, R. Oldenbourg, Munich y Berlin, 1906. Cfr. también, del mismo autor, *Das Wesen des modernen Geistes*, en *Gesammelte Schriften*, J.C.B., (Paul Siebeck), Tübingen, 1925, pp. 297-338.

21. Cfr. BAUDRILLARD, J., “Modernité”, en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, Paris, 1980.

22. Hago referencia al famoso producto de la Alemania hitleriana llamado “El protocolo de los sabios de Sión”: el genocidio, en la época moderna, sólo puede ser llevado a cabo desde la racionalidad sobre la base de documentos ciertos, olvidando que el poder puede producir también documentos falsos.

23. Cfr. GLUKSMANN, A., *Les maîtres penseurs*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1977, y LEVY, B.-H., *La barbarie à visage humain*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1977.

24. Cfr. a este propósito LIPOVETSKY, G., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

y piensa de un modo determinado y no de otro únicamente para plantar cara, como mal menor, a una serie de experiencias de sufrimiento que, de todos modos, no se encuentran todavía resueltas. El sujeto, que se creía unitario, se cubre de fragmentos, fragmentos que hay que recomponer, pero esto no lo puede hacer él en solitario.

Fuera de las salas de espera de los analistas, los sujetos tienen que tratar con una individualidad que no puede fiarse solamente de la propia razón como guía. El hombre de la segunda mitad del siglo XX ya no tiene la esperanza de los del siglo XVIII o XIX. La autonomía de la razón es real, pero también lo es la necesidad de puntos firmes, de deseos, de esperanzas. La subjetividad de la época postmoderna —aquella en la que las grandes narraciones de la modernidad y su mito fundador han sido liquidados²⁵— es aquella en la que el sujeto puede elegir entre caer en la falta de acción o andar a la búsqueda. Narcisismo e individualismo, por un lado, búsqueda interior y escucha, por otro, se convierten en dos conductas de vida absolutamente yuxtapuestas y perfectamente equivalentes sobre el plano de la indiferencia colectiva que caracteriza a la sociedad contemporánea²⁶. En la primera, la razón no se dirige sino hacia un proceso de simple autoanálisis: “Es bueno aquello que te hace bien, malo lo que te hace daño”²⁷. En la segunda, la propia de filósofos como Emmanuel Lévinas y Alain Finkielkraut, la razón se vincula al reconocimiento de la sabiduría de algún otro²⁸.

El hecho de que dos comportamientos tan antitéticos aparezcan con claridad en los textos contemporáneos demuestra su plausibilidad social. Los dos tipos de autores no hacen nada más que registrar tipos de comportamiento difusos. El primer tipo, ése de una ética entendida como amor propio que se tiene como única base para construir el nuevo tipo de *polis*, se constituye, en realidad, como un modelo de comportamiento cívico. Sobre ese modelo es posible levantar una colectividad más o menos digna, pero sobre la conciencia del sujeto resulta una opción terriblemente silenciosa. El sujeto, de nuevo autónomo, no puede buscar otra cosa que no sea el propio amor propio: no está prevista la coerción, la dura consistencia del encuentro con el otro que,

25. Cfr. LYOTARD, F., *La condition post-moderne*, Minuit, Paris, 1979.

26. Cfr. LASCH, CH., *The culture of Narcissism*, W.W. Borton & Company Inc., New York-London; también LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983.

27. Ésta es una de las afirmaciones de SAVATER, F., en *Ética como amor propio*, Mondadori España, Madrid, 1988.

28. “La donnée primordiale du rapport de l'homme avec l'autre homme n'est pas l'hostilité, mais l'alliance, ou pour le dire dans un langage dépourvu de connotations religieuses, la non possibilité de l'indifférence. Autrui me concerne avant toute décision de ma part, et me désintéresse, m'attire hors du droit chemin de l'intérêt contre mon gré”. FINKIENKRAUT, A., *La saggese de l'amour*, op. cit., p. 147.

portador de un advenimiento, nos compromete desde el momento en que nos obliga a olvidarnos de nosotros mismos y damos cabida a la *irrupción del Otro*. La moral primera no puede tratar de establecer un estado caracterizado por una quietud epicúrea, alejado del clamor y el riesgo de las ideologías, pero alejado también de las preguntas radicales de la existencia. El segundo comportamiento, por el contrario, reconoce la legitimidad de la investigación, incluso hace de ella su punto constitutivo. La figura que prevalece en ella es la del peregrino, es decir, la del hombre que está en camino hacia el lugar de una *ierofanía*²⁹. Junto al primado del testimonio, la religiosidad contemporánea se encuentra de nuevo hecha de lugares, de territorios por alcanzar. No es estática, sino que está construida sobre movimientos: los movimientos del Pontífice hacia los cuatro ángulos de la tierra en un viajar continuo que es verdaderamente una *peregrinatio*; los movimientos de las multitudes que acuden, se mueven en masas de enormes proporciones como en las “Journées Mondiales pour la Jeunesse” de París en julio de 1998, o como en el Santuario de Fátima en mayo de 2000; los movimientos de peregrinos hacia Roma por el Jubileo; hacia los santuarios, los conventos, los lugares cruciales de una cristiandad que ha atravesado y marcado los caminos de Europa.

Detrás del movimiento se encuentra la búsqueda del Otro, una búsqueda silenciosa, formada por desconocidos peregrinos que van hacia esos conventos y santuarios, se acercan a los clérigos, piden una cita, esperan una señal. No se trata de un cuadro minoritario, sino de un fenómeno silencioso que sólo toma consistencia ante el paso del Vicario de Cristo. Se trata de un mundo constituido por laicos, crecido en la más completa laicidad, pero abierto a la búsqueda, habiendo hecho de ésta el centro de su propia existencia.

Dentro de este primado del sujeto que busca existen también los límites. Uno en particular: el de tratarse de recorridos fundados por sí mismos. El peregrino a la búsqueda del Otro no es siempre consciente. En algunas ocasiones puede tratarse del deseo de volver a poseer algo sagrado negado o despreciado demasiadas veces. A menudo se trata de un deseo de volver a hacerse con una identidad y una tradición de cuya ausencia se encuentra lleno el mundo. El arte figurativo cristiano es objeto de una veneración sin límites, las iglesias artísticas son tomadas al asalto como gemas preciosas de un escenario barroco. Pero falta (y no debería hacerlo) el aspecto esencial: la cruz y la resurrección. La búsqueda del Otro es un movimiento del alma, no se buscan promesas, sino tan sólo una compañía para poder quedarse en el mundo. Los

29. En este punto hay que indicar el texto de HERVIEU-LÉGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

nuevos pobres de espíritu buscan a menudo nuevos compañeros de camino. Pero habría que replicarles que la esperanza prometida es mucho más grande que aquello que encuentran, y que se trata de una victoria sobre la derrota, la derrota de la muerte y –sobre todo– de la muerte no merecida y no esperada (la de la cruz). La muerte que va acompañada por la burla, el insulto extremo contra una vida que tenía el derecho a vivir.

Conclusiones

El laico se encuentra hoy ante la puerta del misterio. Se mueve con libertad, siguiendo las sugerencias del Espíritu, en un camino personal y privado. Está buscando testimonios y signos, está buscando al Otro. Una Iglesia de gestos silenciosos y solemnes (en el contexto de una época en la que se da una fuga en masa de cualquier responsabilidad) le ha dejado maravillado, una multitud de creyentes le ha conmovido, la esperanza de algo más sólido que una simple estrategia de bienestar interior le mueve en sus pasos. No es posible decir cuánto durará el camino. Es cierto que se ha iniciado una nueva fase, el lugar de lo sagrado se encuentra junto al que sufre y se ha perdido. Nadie tiene derecho a ocupar ese lugar si no lleva consigo la promesa de la resurrección.