

¿Hacia dónde va la religión?

Postmodernidad y Postsecularización

José María Mardones



CUADERNOS DE FE Y CULTURA

1

José María Mardones

¿HACIA DÓNDE VA LA RELIGIÓN?

POSTMODERNIDAD Y POSTSECULARIZACIÓN



CUADERNOS DE FE Y CULTURA



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACIÓN ACADÉMICA

Mardones, José María

¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y
postsecularización

1. Religión y sociología -- Siglo XX 2. Secularismo I.t.
II.serie

BL 60.M37 1996

Norma Patiño Domínguez
Diseño de colección

Gerardo Anaya Duarte, S.J.
José Rafael del Regil Veléz
Cuidado de la edición

1a. Edición, 1996

1a. Reimpresión, 2004

© Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Occidente
© Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro
© Universidad Iberoamericana Plantel Laguna
© Universidad Iberoamericana Plantel León
© Universidad Iberoamericana Plantel Noroeste
© Universidad Iberoamericana Plantel Santa Fe
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-250-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACIÓN ACADÉMICA

Mardones, José María

¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y
postsecularización

1. Religión y sociología -- Siglo XX 2. Secularismo I.t.
II.serie

BL 60.M37 1996

Norma Patiño Domínguez
Diseño de colección

Gerardo Anaya Duarte, S.J.
José Rafael del Regil Veléz
Cuidado de la edición

1a. Edición, 1996

1a. Reimpresión, 2004

- © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- © Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro
- © Universidad Iberoamericana Plantel Laguna
- © Universidad Iberoamericana Plantel León
- © Universidad Iberoamericana Plantel Noroeste
- © Universidad Iberoamericana Plantel Santa Fe
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-250-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación.....	7
Introducción	9
1. Modernidad y secularización	13
1.1 El sueño moderno de la fundamentación y la certeza ..	16
1.2 La secularización de la religión	20
2. Postmodernidad y postsecularización	25
2.1 La postmodernidad y la modernidad	27
2.2 La postmodernidad como crisis de la modernidad.....	33
2.3 La postmodernidad como postsecularización	36
2.4 La postsecularización religiosa	39
3. ¿Hacia un postcristianismo?	43

Presentación

El diálogo de la fe con la cultura ha venido creciendo en importancia desde hace tres décadas, como consecuencia del cambio de visión que supuso para la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II, en lo que se ha visto acompañada de otras confesiones cristianas.

Urgía una nueva manera de relacionar los valores del Evangelio con los avances del arte, del pensamiento, de la ciencia, en fin, de la cultura. Ya no un sometimiento dogmático, indiscutible. Ya no una pugna por mantener ámbitos de dominio. Era preciso entablar un diálogo —y un diálogo desde los valores— lo que ya plantea la necesidad de leer el evangelio a la luz de los diversos momentos culturales del hombre.

Ya desde antes del Concilio Vaticano se venía avanzando en esta línea. Pero ha sido últimamente que se ha visto con mayor claridad el por qué y el cómo de este diálogo. También se ha decantado más lo que entendemos como cultura, al definirla básicamente como un sistema de valores y significados compartidos por un determinado grupo humano, sistema en el que el pensamiento, la expresión artística y los conocimientos, son solamente aspectos.

Por otra parte asistimos a un amplio cambio cultural. Nuevos valores y nuevos significados están surgiendo, al margen de las grandes instancias que hasta ahora, en la modernidad, habían sido productoras de valores y significados: la intelectualidad, las iglesias, los sistemas económicos, la sociedad misma. Es cierto que las religiones son las dadoras de valores y de sentido más importantes en la historia de las culturas. Muchos pensadores creen que ese papel todavía lo conservan hoy. Así, es importante ese diálogo para que las culturas se fundamenten en valores sólidos y tengan sentidos plenificantes.

La finalidad de estos Cuadernos [CFC], cuyo primer número sale hoy a la luz, es sumarse a la tarea de hombres y mujeres de nuestro tiempo que se han comprometido con el diálogo de la fe con cultura, que además es parte del quehacer fundamental de la Universidad Iberoamericana (UIA) y del Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Ya el Centro de Integración Universitaria del Plantel Santa Fe de la UIA ha impulsado este diálogo a través, entre otras formas, de una colección de libros llamada precisamente *Fe-Cultura*. Estos *Cuadernos* tienen la misma finalidad, pero buscan una mayor flexibilidad y un mayor alcance, tanto por su formato, que ofrecerá escritos relativamente breves, como por la temática y el lenguaje con que tratarán diferentes temas en títulos que se agruparán en seis series, que son:

1. Ciencia y tecnología.
2. Realidad socioeconómica y política.
3. La persona humana y sus valores.
4. La expresión artística.
5. El pensamiento contemporáneo.
6. Realidad religiosa.

Agradecemos a un conocido pensador, activo trabajador del diálogo de la fe con la cultura, el doctor José María Mardones, que nos haya honrado al permitirnos que el primer título de esta colección sea un escrito suyo que trata de los fenómenos religiosos que están caracterizando nuestra crisis cultural y que ofrece un fundado pronóstico de lo que será del cristianismo en el futuro próximo.

Como ya se dijo, los esfuerzos de los cinco planteles de la UIA, y del ITESO, a través de centros o direcciones de Integración, se unen para esta tarea, que esperamos atienda a las necesidades de los hombres y las mujeres del mundo actual.

Los editores
Otoño de 1996

La finalidad de estos Cuadernos [CFC], cuyo primer número sale hoy a la luz, es sumarse a la tarea de hombres y mujeres de nuestro tiempo que se han comprometido con el diálogo de la fe con cultura, que además es parte del quehacer fundamental de la Universidad Iberoamericana (UIA) y del Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Ya el Centro de Integración Universitaria del Plantel Santa Fe de la UIA ha impulsado este diálogo a través, entre otras formas, de una colección de libros llamada precisamente *Fe-Cultura*. Estos *Cuadernos* tienen la misma finalidad, pero buscan una mayor flexibilidad y un mayor alcance, tanto por su formato, que ofrecerá escritos relativamente breves, como por la temática y el lenguaje con que tratarán diferentes temas en títulos que se agruparán en seis series, que son:

1. Ciencia y tecnología.
2. Realidad socioeconómica y política.
3. La persona humana y sus valores.
4. La expresión artística.
5. El pensamiento contemporáneo.
6. Realidad religiosa.

Agradecemos a un conocido pensador, activo trabajador del diálogo de la fe con la cultura, el doctor José María Mardones, que nos haya honrado al permitirnos que el primer título de esta colección sea un escrito suyo que trata de los fenómenos religiosos que están caracterizando nuestra crisis cultural y que ofrece un fundado pronóstico de lo que será del cristianismo en el futuro próximo.

Como ya se dijo, los esfuerzos de los cinco planteles de la UIA, y del ITESO, a través de centros o direcciones de Integración, se unen para esta tarea, que esperamos atienda a las necesidades de los hombres y las mujeres del mundo actual.

Los editores
Otoño de 1996

Introducción

Nuestra convicción, participada por otros muchos estudiosos, es que la clave o matriz de lo que ocurre a la religión está en la modernidad. Las relaciones entre modernidad y religión, siguen siendo la cuestión fundamental para tener una idea de las vicisitudes que acontecen en el campo de la religión en la sociedad occidental. Hay que situar al fenómeno religioso en la modernidad para dar cuenta de los cambios y vaivenes que padece la religión; para captar algo del dinamismo de la nueva reconfiguración religiosa en la modernidad.

Fundamentalismos o tradicionalismos, así como la denominada crisis o des-institucionalización de la religión cristiana establecida, se explican, —junto con los nuevos misticismos, esoterismos, pietismos y aún, la sacralización o reencantamiento de lo secular—, si atendemos a lo que sucede en la modernidad, o mejor, lo que le sucede a la modernidad misma.¹

Una vez enunciada esta afirmación a modo de tesis, hay que comenzar a desvelar algunos de los problemas que aquejan a la modernidad. Y a la religión en ella y con ella.

Esta exposición, tiene mucho de carácter resumidor y sintético. Tratamos de recoger en esta reflexión los principales

¹Cfr. JAMESON, F. *Postmodernism or the Cultural Logic of late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991, 66 donde este autor trata de mostrar cómo detrás del debate modernidad/postmodernidad, lo que se aborda realmente son los problemas de la modernidad.

rasgos de la modernidad y de la religión en ella. Una labor que es fruto del esfuerzo de muchos analistas de la modernidad y de la religión, y que se considera suficientemente afianzada. Pero más que los rasgos o caracteres, nos interesa en este momento captar el movimiento o marcha, la punta del hacia dónde, de la religión en la modernidad. Este es un terreno movedizo y donde sólo cabe la conjetura y la aproximación.

1. Modernidad y secularización

El concepto de modernidad no es ni simple ni unívoco. Posee una serie de referentes, que varían según los autores, que pasan por una sensibilidad, talante, conciencia y tipo de racionalidad, hasta una serie de instituciones o subsistemas sociales. Tampoco hay una única modernidad.² Se está cada vez más de acuerdo en distinguir fases o momentos del proceso de la modernidad. Con todo, el mantenimiento de esta categoría —se entienda como se entienda— se ha hecho ya un hábito clásico de las ciencias sociales.

Uno de los rasgos que conlleva la modernidad dice relación directa con un aspecto de la religión: se la denomina *secularización*. Este es otro concepto amplio y escurridizo, poco apto para servir de hipótesis concreta de investigación, pero que es una suerte de malla teórica a la que nos remitimos para dar cuenta de cómo afecta la modernidad a la religión, al menos en algunos momentos de este proceso y en relación al ámbito predominantemente centroeuropeo.³

²El autor que más acentúa esta idea es U.BECK, *Die Erfindung des Politischen. Zur eine Theorie reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993. Cfr. MARDONES, J.M., *Análisis de la modernidad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1994, 13s.

³Cfr. MATTHES, J., *Introducción a la sociología de la religión*, vol.I, Alianza, Madrid, 1971; MARDONES, J.M., "Secularización", en GÓMEZ CAFFARENA J.(ed.), *Religión*, EIAF/Trotta, Madrid, 1993, 107-122.

1.1. El sueño moderno de la fundamentación y la certeza

La modernidad está atravesada por el sueño cartesiano de la *fundamentación*:⁴ encontrar la piedra angular sobre la cual elevar el edificio sólido y transparente de la teoría, la ciencia, el saber objetivo y verdadero. En el fondo, dar con el fundamento significa entrar en posesión de la certeza, estar seguro, tener el pie firmemente asentado con garantías de seguridad, elimina los fantasmas de la incertidumbre, de la aproximación, el tanteo, la duda... aquí brilla la *hybris*, no desposeída del apetito sacro de acercarse a la divinidad.

Y tras la fundamentación en un principio inconcuso, la esperanza de dar con la clave del sentido de la vida; aclarar racionalmente por qué vivo, trabajo, sufro, me esfuerzo, peno y muero. Una explicación racional de la existencia humana que, fácilmente, se aúna con la pretensión de tener la clave de la historia, de disponer del instrumental que proporcione, al menos, la posibilidad de una sociedad humana más justa, libre y racional. El sueño ilustrado de la razón como herramienta para la construcción de una humanidad definitivamente liberada de toda superstición y de toda ignorancia. La filosofía de la historia ha estado siempre detrás de todo proyecto explicativo totalizante.⁵

⁴Cfr. BERNSTEIN, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1985; RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1983; MARDONES, J.M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1995², 33s.

⁵Cfr. LYOTARD, J.F. *Moralités Postmodernes*, Galilée, Paris 1993, 90s, donde el autor insiste en que la historicidad del imaginario del tiempo moderno, con un principio y un final, donde el sujeto se reconcilia consigo mismo, es una idea cristiana secularizada, presente en todos los "grandes relatos de la modernidad".

Baste esta ligera referencia a un intento de fundamentación que tiene nombres señeros en la historia del pensamiento moderno —la llamada por R. Rorty “la tradición cartesiano-lockiano-kantiana”— que se extiende hasta Husserl, y recorre las pretensiones de los Frege, M. Dummett, etcétera.

La modernidad vista desde esta perspectiva de la razón fundadora, es una unidad epocal, en la que domina un espíritu racional omnicomprendivo. Un espíritu que se refleja en la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y claramente orientado hacia adelante) y de la historia (con un principio y un final, con una protología y una escatología) y que va a recibir diversos nombres a lo largo del proceso racional y secularizante de la modernidad: desde el “Absoluto”, la “Providencia divina”, hasta la “Razón ilustrada”, el “Sujeto”, la “Sociedad emancipada”, la “Historia”. Bajo estos nombres se alberga la totalidad que unifica, reconcilia, anticipa; un único proyecto ideológico o programa de emancipación racional.

Visto desde un punto de vista más sociológico, el proceso de la modernidad se presenta —desde Spencer, Durkheim, Simmel hasta Parsons—, como un proceso evolutivo de diferenciación social de las estructuras, del trabajo, de la cultura, la racionalidad... en pro de una complejidad y funcionalidad mayor. Es decir, la diferenciación y evolución social es vista como fuente de continua mejora, de progreso. Los mitos del Progreso, de la Historia, del Trabajo, han penetrado profundamente en los análisis sociales de la modernidad.

Pero la modernidad misma contiene los fermentos de la crítica y destrucción de este sueño ilustrado. En la misma tradición kantiana se comienzan a ver los límites de la razón y el “giro copernicano” del conocimiento nos presenta un sujeto que no es ningún espejo del conocimiento, sino que actúa, toma parte activa en Él.

Marx proseguirá esta crítica del paradigma especular y puro del conocimiento, al mostrar cómo el sujeto que conoce y el objeto conocido, no están ahí, sin más. El sujeto y el objeto están situados en un marco social e histórico; tienen una historia y unos condicionamientos sociales. Una red, cada vez más tupida y enmarañada, que se va desvelando a la luz de los análisis sociales, económicos, políticos. Vivimos atados por un sinfín de vínculos, que condicionan nuestro modo de mirar los objetos y de conocer. Es como si entre nosotros y los objetos del conocimiento mediaran una serie de lentes y filtros que, como en la cámara fotográfica, distorsionan la imagen y el color de lo captado. Comienza a aparecer "lo otro" de la razón, la cual sometida a la distorsión ideológica ya no es tan potente y capaz. La teoría del conocimiento se hace teoría social.⁶

Nietzsche⁷ y Freud radicalizarán la sospecha frente al conocimiento y la razón que para ellos están llenos de falsas racionalizaciones. Argumentaciones que son un juego sofista para enmascarar nuestros intereses o miedos, nuestra afán de poder o nuestras impotencias. La luz de la razón brilla tenuemente en medio de un mundo oscuro, inconsciente, abismático, que se agranda progresivamente y amenaza con engullir a la razón misma. La pobre razón humana parece más un débil candil en manos de un miserable bordeando un precipicio, que la potente luz del mediodía soñado por los ilustrados (y

⁶ Cfr. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, 52s.

⁷ A juicio de G. Vattimo, "se puede sostener legítimamente que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche" (Cfr. VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 145). Nietzsche va a suponer: 1) la ruptura con una idea lineal y progresista de la historia; 2) la desidentificación del hombre con lo humano; 3) la idea de que la muerte de Dios quizá signifique la muerte del hombre; 4) una actitud crítica y pesimista frente a la ciencia y la racionalidad contemporáneas que desemboca en el escepticismo final o nihilismo.

negado ya por Aristóteles como vano empeño). La razón comienza a ver difícil la tarea de las fundamentaciones y las certezas. Hay que empezar a desconfiar de la razón.

Wittgenstein dará un paso adelante en esta marcha desmitificadora de la razón ilustrada: mostrará que siempre estamos pensando, conociendo, dentro de un lenguaje, en el que estamos apresados como una mosca en una botella. Es el mediador inevitable del pensamiento. Pero un lenguaje es algo mucho más complejo que un conjunto de signos o un sistema lingüístico. Es una forma de vida. Para comprender aquél hay que entrar en ésta, sólo así entenderemos lo que quieren decir las palabras y nos haremos entender.

Incluso la física moderna, con la mecánica cuántica, nos ayuda a despedirnos del sueño de las certezas y las leyes absolutas de una vez por todas. Albert Einstein es el último gran clásico que todavía pugnó por encontrar las leyes absolutas y la clave del universo. Quedan seguidores nostálgicos, pero la mayoría de los científicos actuales nos hablan de la relatividad de las leyes físicas; de la imposibilidad, por ejemplo, de determinar la velocidad y la posición al mismo tiempo en el mundo subatómico. Y con esta relatividad hemos perdido la certidumbre, aunque pensamos que estamos más cerca de la verdad.⁸

En suma, la historia de la modernidad vista desde la razón (ilustrada) es la historia de un sueño fundamentador y de certeza que se ha ido desvaneciendo con la misma marcha de

⁸ Cfr. PRIGONINE, I., *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983; ORTOLI, S. y PHARABOD, J.P., *El cántico de la cuántica. ¿Existe el mundo?*, Gedisa, Barcelona 1985; WEINBERG, S., *Dreams of Final Theory. The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Vintage Book, Random house, N.Y. 1993.

la modernidad. La modernidad va destruyendo sus sueños; se va autodisolviendo. Esta historia tiene mucho que ver con la religión.

1.2. La secularización de la religión

La modernidad es la época de la secularización, cuyos antecedentes podemos verlos con Weber, en las propias entrañas de la concepción racional que anida en la fe hebraica en el Dios creador: la distancia entre Creador y creatura, señala ya un principio de independencia y autonomización de la creación. Pero, sin duda, el proceso de secularización se agiganta con la entrada en la modernidad. Y se comprende fácilmente al hilo de lo que antecede.

La secularización quiere decir en un primer momento la afirmación de lo secular: su consistencia, autonomía. Las cosas mundanas, temporales, del "siglo" (*saeculum*) tienen razón de ser por sí mismas. Esta es la otra cara de la moneda de la razón ilustrada. Al mostrar la realidad su consistencia y fundamento, la razón se afianza y se atreve a pensar, hasta el punto de intentar fijarlos de una vez por todas razón moderna y la autonomía del hombre y del mundo se acompañan permanentemente.

Dios, la religión y lo sacro, aparecen cada vez más como no necesarios para sostener el mundo. Una idea que se eleva hasta la altura del rechazo de la religión cuando ésta —mejor sus representantes— persistan en el mantenimiento de una visión "tradicional" de un mundo supeditado a lo transmundo. Se comprende así que la historia de la modernidad y de la razón ilustrada sea frecuentemente —especialmente en la

ilustración continental— la historia de la confrontación con la religión y los poderes e instituciones que pretendían mantener la visión premoderna del mundo.

Este proceso de independización creciente del mundo y sus cosas, trae la lenta e inexorable pérdida de relevancia social, pública, de la religión. Las diversas actividades humanas —desde la política, la ciencia, el arte y la moral—, se irán emancipando de la tutela de la religión. No necesitan ya de su visto bueno o legitimación para actuar y presentarse en público. Han estrenado ya la mayoría de edad. Incluso, se inicia un proceso social y cultural de diferenciación que está en el fondo del pluralismo racional —diversas dimensiones de la razón— que vamos descubriendo en la modernidad. Este impacto cultural y mental se dejará sentir con el tiempo sobre la cosmovisión unificadora del sentido y la realidad, de carácter religioso cristiano, que comenzará a ser puesta en cuestión, a cuartearse y finalmente —como vemos hoy— a ofrecer un rostro fragmentado. La religión (cristiana) monopolizadora hasta ahora del sentido, encontrará en la razón pluralizada y dividida, con sus diversas visiones e ideologías, otras tantas ofertas de sentido/salvación que rivalizarán con ella.

La pérdida de centralidad y relevancia social de la religión, la empuja hacia los márgenes de la sociedad. La religión empezará a ser menos importante que la política, la economía o la ciencia. Comienza su carrera como institución o subsistema social periférico. La pérdida de relevancia social de los signos, símbolos, "roles" e instituciones religiosas es uno de los datos a los que remiten el concepto y el proceso de la secularización (H. Becker).⁹

⁹Cfr. BERGER, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, 183s.

Cuando la religión, como cualquier subsistema social adaptativo, se vio obligada a preocuparse por su propia supervivencia este clima de la modernidad, hubo quienes se apresuraron a anunciar su pronta desaparición. Ocurría, más bien, una adaptación a la nueva situación. Un proceso que, lógicamente, exigía ciertos cambios en la propia religión.

Uno de los cambios más visibles en la nueva situación es el denominado proceso de privatización:¹⁰ el desplazamiento de la religión hacia los márgenes y su pérdida de relevancia social. Ahora la religión se recluye en la institución. Se funcionaliza y especializa en ser religión y nada más que religión. Esta institucionalización especializada de la religión camina en el cristianismo católico por una fuerte eclesiazización, con síntomas de reclusión socio cultural y de confrontación con el talante y la racionalidad modernos. La religión se libera de cargas sociales legitimadoras —aunque seguirá teniendo querencia por controlar la dimensión moral pública— y se concentra en la dimensión interior, espiritual, de la vida de los creyentes, no sin influir, desde aquí, en los aspectos sociales. Esta interiorización, espiritualización, de la religión es la cara personal del proceso de privatización.

La religión ya no es cuestión de condicionamientos culturales, sociales o políticos, cuanto de libre decisión del individuo, el cual, como ya vio Durkheim, comienza a ser el lugar de lo sagrado/religioso en la modernidad. La consecuencia es que la religión adquiere tonos cada vez más personales e individuales.

La confrontación con el talante y la racionalidad ilustrada ha dado a la modernidad, europea especialmente, una coloración antirreligiosa y a la religión cristiana (católica) la

¹⁰Cfr. LUCKMANN, T., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.

apariencia de enemiga de la modernidad (contra-reforma, contra-ilustración...). La secularización ha aparecido así con connotaciones ideológicas de oposición a la religión: disminución de la religión y lenta desaparición de la misma. Es la dimensión que ha desembocado en el secularismo: la actitud beligerante contra la religión en la modernidad; la exaltación de la pura profanidad, que no escapa de la sospecha de inversión sacralizante.

La modernidad, vemos, lleva en sí las semillas de la emancipación de lo mundano. Este dinamismo desmagifica el mundo y lo entrega a su pura profanidad. Pero no es un proceso unidireccional: la desmagificación o des-encantamiento del mundo¹¹ produce un movimiento contrario que desemboca en la mitificación de los objetivos y del dinamismo de la modernidad, la cual adquiere, paradójicamente connotaciones sagradas. La secularización debería ser entendida, por tanto, como ya nos sugirió Weber, como desmagificación de unos aspectos del mundo y como re-encantamiento de otros, no como liquidación de la religión. La religión no desaparece, pierde influencias sociales, se desprende de sus formas mágicas, adopta otras formas nuevas, que en un principio comienzan a deambular por la institucionalización, la interioridad y el individuo. Pero ni la modernidad ni la religión se van a detener aquí.

¹¹ Cfr. WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967, 200.

2. Postmodernidad y postsecularización

Ya hemos sugerido que la modernidad padece un proceso de autodisolución. Visto desde la racionalidad, se trataría de un proceso de desencantamiento de la razón ilustrada y de descubrimiento de "lo otro" de la razón. Desde la perspectiva sociológica, resulta innegable que la modernidad está atravesada por una serie de importantes fenómenos socio-culturales que van a trastocar sus expectativas y sus mitos. En suma, entramos en una etapa en la que los elementos fundamentales de la modernidad se ven cuestionados como peligrosos. En este clima, que algunos denominan "postmoderno", ocurre desde el punto de vista religioso un cierto resurgimiento o reencantamiento que permite hablar de una secularización de la secularización, o de una "postsecularización".¹²

2.1. La postmodernidad y la modernidad

¿Qué le ocurre a un proyecto que se va erosionado desde dentro de sí mismo? Se mostrará como un mueble carcomido por la polilla y que amenaza derrumbarse en cualquier

¹² Cfr. La discusión italiana al respecto en MARTELLI, S., *La religione nella società postmoderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990; idem, "De-secolarizzazione" en *Teologia e Filosofia* [1995]. En prensa MOLINARO, A. "Filosofare, secolarizzare: modernità e postmodernità" (aparecerá también en *Teologia e Filosofia* [1995]).

momento. Esta es la imagen que parece mostrar la razón ilustrada a los ojos de sus actuales críticos postmodernos.¹³

La pretendida fundamentación tiene siempre pies de barro: se asienta sobre dilemas, trilemas o estrategias múltiples que, al final, muestran sus presupuestos no confesados, su déficit de reflexión, o el desmoronamiento de sus pretendidas piedras angulares. La razón misma es puesta en tela de juicio en su capacidad misma fundamentadora, habida cuenta de los oscuros condicionamientos que la rodean. De una potencia capaz de erigir un edificio teórico y social transparente, hemos pasado a una limitada facultad rodeada de oscuridades y trampas.

No tiene nada de extraño que las visiones globales del mundo y la realidad se desvelan al análisis como grandes relatos o metanarraciones, que detrás de su pretendida articulación, lógica y sistemática, muestra la necesidad de un vínculo social para obtener unidad, cohesión social y sentido.¹⁴ Apurando el desvelamiento tras los grandes relatos de la modernidad aparece el mito del Progreso.¹⁵

En lugar de un espíritu fundamentador, comprensivo y totalizante, comienza a hacer aparición un talante racional que se pasa al lado contrario: nos encontramos ante la disolución de la totalidad en la pluralidad de los múltiples fragmentos y

¹³ Para una visión de conjunto cfr. CASULLO, N. (comp.), *El debate modernidad—postmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires, 1989; BERIAIN, J. (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad* (A. Guiddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck), Anthropos, Barcelona, 1996 (en prensa).

¹⁴ Cfr. LYOTARD, J.F. *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, 29s.

¹⁵ Para una visión amplia y crítica desde la cultura norteamericana cfr. LASCH, C. *The True and only Heaven. Progress and its Critics*, Norton N.Y. /London 1991.

la variedad de las perspectivas parciales; a la continuidad histórica moderna, que se despliega en un progreso continuo y lineal hacia adelante, le sustituye la discontinuidad y la diferencia, la pluralidad de visiones del mundo, la deshistorización y la posthistoria. De nuevo hace su entrada lo real como contingente, eventual, imprevisible.

Al conocimiento débil le sigue la debilidad del ser. Al conocimiento in-fundado, des-fundado, le sigue el final de la estructuración estable del ser. El pensamiento postmoderno es el pensamiento que declara que el ser no tanto es, cuanto acaece; es decir, es constitutivamente caduco y mortal. Así mismo, el sujeto humano aparece sin sustento o substrato. No tiene nada debajo. De tal manera que lo que le conviene al hombre como ser-para-la-muerte es una "cura de adelgazamiento del sujeto", que lo dejará reducido a nada o a pura huella.¹⁶

La nueva conciencia que entra en escena, sabe de su desfundamentación y —como quieren algunos de sus teóricos, por ejemplo Lyotard—, lo hace sin nostalgias, sin volver la mirada hacia los fundamentos disueltos.¹⁷ Somos conscientes de que tenemos que vivir sin fundamentación, en búsqueda del sentido, del hilo conductor de la vida y la historia, pero no

¹⁶Cfr. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, op cit., 42-46. Se declara así que la postmodernidad es un pensamiento postmetafísico. Pero, ¿cómo puede hablar la postmodernidad de carácter infundado de la realidad, de precariedad incurable del ser, del desvanecimiento del sujeto, de la inanidad de los valores, de la disolución de la historia, etcétera, sin metafísica? Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995, 52.

¹⁷ LYOTARD, J.F. *La condición postmoderna*, op.cit., 10s., 73s; *idem*, *La postmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona 1987; *idem*, *Moralités postmodernes*, op.cit., 65s.

mediante grandes relatos, sino a la expectativa, practicando la escucha y tratando de crear sentido.

Fácilmente se advierte que el clima postmoderno de la racionalidad es apto para que renazcan y florezcan el mito, el símbolo, la poesía y la religión. Se dan las condiciones para que la imaginación creadora, sueltas las ataduras de una racionalidad logificante, funcionalista y sistematizadora, abogue por el imaginario simbólico y mítico. Avistamos el polimitismo¹⁸ tras el rescate del símbolo y una afinidad entre postmodernidad y postsecularización.

La reducción de la tensión epistémica y fundamentadora, la conciencia de su inconsistencia, abre un espacio racional distinto y nuevo: se recuperan otras dimensiones de la razón que habían quedado aherrojadas por la tiranía logicista. La verdad comienza a transitar más, que por los caminos de la logicidad y la pura racionalidad, por los de la universalidad y unidad de la experiencia. Las llamadas nietzscheanas a la "filosofía de la mañana" apuntan a una experiencia donde las cosas sean vistas en su novedad única y permanente. La serenidad y la entrega desasidas, propuestas por la *Gelassenheit* heideggeriana, quiere rescatar unas dimensiones de la razón donde no acontezca el sistemático olvido del ser y de la diferencia. El "fantástico transcendental" (Novalis) desencadena la imaginación de lo vivido y su comitiva de mitos (G. Durand).¹⁹ Nos adentramos por las sendas olvidadas de la razón, por la experiencia de la multiplicidad inagotable de la realidad, por la imaginación, la fantasía creadora, la emocionalidad, el temblor ante el atisbo de lo sublime.

¹⁸ Cfr. Mater R., "Mito, Logos y Religión en W. Benjamin", en *Studi Germanic* XXIX (1991) 125-126 (127).

¹⁹ Cfr. DURAND, G., *De la mitocrítica al mitoanálisis.*, Anthropos, Barcelona 1993.

La conciencia, que sabe de su no fundamentación, se inclina hacia la experimentación, la exploración, la tentativa. Se comprende la mezcla y aun confusión de saberes, de categorías cognoscitivas, el eclecticismo y el sincretismo. Aparece el uso de lo simbólico, lo retórico, lo poético, lo lúdico, lo ritual y lo religioso, mientras que lo alusivo —el mito y el relato— se antepone a la argumentación y al filosofar crítico.

Desde una perspectiva más sociológica la postmodernidad se caracteriza por una serie de de-construcciones que podemos sintetizar brevemente de la forma siguiente:

- Pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías, es decir, de la gran utopía de la modernidad —el progreso— y su corte de co-utopías, que produce la sensación de hallarnos sin horizonte, sin una prospectiva utópica. Sensación de desfallecimiento utópico e ideológico, carencia de proyecto o programa. Des-modernización y des-historización que nos sitúan en la posthistoria.
- Pérdida de la perspectiva única, que, bajo el influjo de los mass-media y las tecnologías info-telemáticas, nos hacen contemporáneos a todo el mundo, uniformados funcionalmente, pero con una aproximación virtual a la realidad (J. Baudrillard). Vivimos en el mundo de la imagen, del simulacro, de la des-realización y des-localización de la realidad.
- La especialización del conocimiento y su sectorialidad creciente nos conducen a una sofisticación del saber que, en el límite, termina sabiendo todo de un aspecto minúsculo de la realidad y resulta irrelevante. La fortaleza de la especialización y la metodología, del saber limitado, se da la mano con la debilidad del pensamiento. Estamos ante un esteticismo académico y una auténtica des-racionalización del saber.

- La polaridad política e ideológica del mundo ha sido sustituida por una inestabilidad generalizada (A. Minc) y una necesidad de identidad, que favorece los movimientos nacionalistas y la proliferación de "centros". Nuevos países y mezclas étnico-religiosas proporcionan una desoccidentalización que puede degenerar en confrontaciones religioso-culturales a nivel mundial (S. P. Huntington).
- La política (democrática), cada vez más deseada y justificada, se vuelve impotente para resolver los problemas como el desempleo, la dualización de las sociedades, la creciente diferencia Norte/Sur, etcétera, para habérselas, en suma, con los grandes mecanismos anónimos, sistemas, de nuestra sociedad moderna. Cunde, paradójicamente, el malestar democrático y una sensación de impotencia de la política frente al sistema tecno-burocrático y productivo. Asistimos a una des-politización y des-burocratización de las masas que se torna necesidad de "proxemia" (Maffesoli), de cercanía, de agregación en la des-personalización del grupo, la tribu urbana, los ultra , los *tifosi*...
- El arte parece agotado por la comercialización y en pleno estado melancólico. Visto desde las exposiciones de este fin de milenio, se advierten las tensiones del paso a una nueva fase estética, en la que predomina una visión catastrófica (J. Beuys), quejumbrosa, doliente y resignada (Calvo Serraller).

No es extraño que, ante este clima, se declare cancelado el proyecto moderno y se trate de hablar de lo que viene después de la modernidad. En este sentido hay que entender la post-modernidad, no como la superación (*Aufhebung*) de la modernidad, sino como lo que ya vemos situado después del fracaso del proyecto de la modernidad. Claro está que esta

misma afirmación acerca del fracaso de la modernidad es controvertida: no todos los pensadores están de acuerdo con esta cancelación de la modernidad y menos con una propuesta cuasi-normativa o superadora de la modernidad bajo el programa de la racionalidad postmoderna.

2.2. La postmodernidad como crisis de la modernidad

A la vez que afirmamos la crisis de la modernidad, hemos de decir que la postmodernidad significa, para muchos, la crisis de la sociedad y aún civilización (burguesa) modernas.²⁰ Declaramos que un proyecto o programa, el moderno, comienza a aparecer con tantas fisuras que amenaza ruina.

Hay un cierto consenso a la hora de diagnosticar una serie de malestares de la modernidad. En lo que no se está de acuerdo es en dónde está el origen del tumor o la infección generalizada. Se percibe el malestar *cultural*, de relativismo de valores, de pérdida de tensión utópica e ideológica, de cierto estado melancólico y resignado. Pero cuando se apunta a los factores o causas desencadenantes, las opiniones se dividen.

²⁰Tema muy amplio donde se dan cita *analistas sociales neoconservadores* como BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1977; BERGER, P., *La revolución capitalista*, Península, Barcelona 1989; FUKUYAMA, F., *El final de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992; teóricos críticos como: HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989; TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993; GUIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, 1993; *idem*, *Beyond Left and Right*, Polity Press, London, 1994; OFFE, C. *La gestión política*, Publicaciones del Ministerio del Trabajo, Madrid, 1992 y *analistas de los Nuevos Movimientos Sociales* como: DALTON, R.J. y KUECHLER, M., *Los nuevos Movimientos Sociales*, Ed. Alfonso el Magnánimo, Valencia 1992. Para una síntesis, cfr. MARDONES, J.M., *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*, Cuadernos FyS, Sal Terrae, Santander 1994.

Mientras los neoconservadores ponen la raíz del mal en el orden cultural y precisando más, achacan la enfermedad a una crisis de valores que muestra la erosión sufrida por la denominada "ética puritana" de la civilización burguesa capitalista a manos del proceso de secularización —que origina una verdadera crisis de sentido y orientación, es decir, una crisis espiritual—, la postura de los críticos sociales estará de acuerdo en los síntomas, pero ven el origen de los factores desencadenantes en la denominada "ilustración capitalista", en los procesos de productividad acelerada y de administración, en el predominio y colonización de más y más dimensiones personales y sociales por parte del funcionalismo de las relaciones comerciales y burocráticas.

En cuanto al supuesto fin del proyecto de la modernidad, unos y otros coinciden en negarlo y en creer que dicho proyecto puede ser regenerado. Bastará para ello, según los neoconservadores, recuperar las dimensiones perdidas u olvidadas de la ética productiva y puritana, la referencia inevitable a la tradición judeocristiana de nuestra civilización, junto con ciertos retoques funcionales político-económico, para entrar por las vías de la curación. La sanación de los teóricos críticos pasa por un cambio drástico en los dinamismos de la sociedad moderna capitalista: desde la domesticación de la funcionalización de la razón, hasta el sometimiento de los sistemas productivo y político-burocrático a las exigencias de la razón comunicativa (Habermas). Ambas propuestas —cada una desde su propia perspectiva y orientación— coinciden, por tanto, en que no se trata de despedirse de la modernidad, cuanto de realizarla verdaderamente.

Hay, sin embargo, diagnósticos y propuestas más radicales que proceden de los denominados pensadores postmodernos y de los Nuevos Movimientos Sociales.

Para los postmodernos, la modernidad se ha falsado a sí misma: ha demostrado la mentira de sus propuestas en todas sus versiones modernas, sean capitalista-liberales, democráticas, socialistas e incluso cristianas. La infección es total. Lo mejor que se puede hacer es despedirse sin nostalgia alguna de un proyecto que conduce a la catástrofe. En su lugar hay que alimentar pretensiones racionales menos totalizantes y fundamentadoras y transitar por los senderos de los pequeños relatos, las propuestas de sentido parcial, fragmentario, contextual, temporal y rescindible.

Los Nuevos Movimientos Sociales, por su parte, encarnan el malestar cultural de nuestra civilización en su triada demoníaca del productivismo, el militarismo y el patriarcalismo. Se precisa un estilo de vida nuevo, una nueva gramática de las relaciones (no explotadoras) con la naturaleza, entre todos los seres humanos, a la hora de dirimir, dialógicamente, sus conflictos, así como una aceptación igualitaria de los sexos y las razas en su diferencia. En el trasfondo, se presupone un cambio social y cultural, en orden a una vida menos mercantilista y consumista, más democrática y dialógica, donde las relaciones interpersonales, estén basadas más en la confianza mutua (A. Giddens) que en la separación, el poder y la imposición. Una verdadera "vuelta del calcetín" de la modernidad, que prácticamente presupone su cancelación. Nuevos Movimientos Sociales y postmodernos, representan el adiós a la modernidad y su superación en proyectos de nuevo cuño.

Diagnósticos y posturas diferentes, como se ve, frente a un hecho que no debemos olvidar en nuestro planteamiento religioso: la crisis de la sociedad y la cultura modernas.

En este sentido, y por encima o más allá de las disputas sobre la crisis de la modernidad, se abre camino una conciencia: —propiciada y generalizada tal vez por la llamada “crisis ecológica”— la de la peligrosidad misma de los elementos fundamentales de la modernidad. La ciencia, la técnica, la industrialización, la burocratización, etcétera, no son mecanismos neutros, sino que forman parte de una dinámica que conduce a riesgos incalculables. Estamos en la *sociedad del riesgo* (U. Beck). La sociedad moderna misma es una amenaza incontrolable. Se precisa, por tanto, entrar por el camino de la autorestricción inteligente (Habermas, Offe) y de la generalización de un nivel moral más elevado para cambiar de estilo de vida y de comportamientos.

Desde el punto de vista religioso, es precisamente en esta sociedad del riesgo donde vuelven a aparecer la contingencia y la indisponibilidad de la vida sobre la tierra. No es extraño, por tanto que surjan diversos y ambiguos juegos de adaptación a esta situación de riesgo.

2.3. La postmodernidad como postsecularización

La postmodernidad es un concepto amplio y polivalente, que nace de los malestares que despierta el proyecto de la modernidad. Se le asocia actualmente con la llamada “postsecularización” en un intento de crítica y rechazo a las visiones lineales que proclamaban el deslizamiento inevitable de la religión hacia su desaparición. Si tratamos de analizar lo que subyace a un término tan sugestivo o provocativo como el de “postsecularización”, (o lo que queremos significar con él) nos encontramos con aspectos como los siguientes.

Una secularización de la modernidad, entendida como desencantamiento o des-magificación del proyecto moderno y sus mitos. Sabemos que la modernidad ha engendrado expectativas de sociedad ilustrada, racional que han conducido a mitificaciones peligrosas. La mitificación de la racionalidad instrumental o funcional analizada y criticada por los representantes de la Escuela de Frankfurt, responde a esta sacralización del predominio tiránico de la racionalidad científico-técnica elevada a pura y total racionalidad. Pero el proceso sacralizador no se detiene aquí: si pasamos al campo de la economía nos encontramos con los mitos de la sociedad desarrollada, opulenta, la libertad de mercado, la libre empresa, etcétera; en el campo de la política, con los de la democracia representativa, el funcionamiento perfecto de la administración, la educación generalizada, la libertad y derecho de los ciudadanos... Todos estos mitos han sido sometidos a la contrastación o falsación de la realidad. Lyotard²¹ suele repetir que la modernidad misma se ha desacreditado con los hechos. Y cita momentos y fechas simbólicas: la gran depresión de 1929 o la crisis de 1973, frente al mito liberal del mercado y el desarrollismo; la represión de la "Primavera de Praga" y la invasión de Afganistán frente al mito socialista de la libertad de los pueblos; Vietnam y Panamá, frente al mito de la libertad democrática americana, el creciente abismo entre el norte y el sur o la dualización de nuestras sociedades, frente al mito de la democracia liberal capitalista y como paradigma de la justicia e igualdad.

La postmodernidad es la despedida de estos mitos de la modernidad. La consciencia lúcida de que no existe la marcha hacia un cierto paraíso moderno mediante los dinamismos impulsados por la tecno-ciencia, la producción del mercado

²¹ Cfr. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Gedisa, Barcelona 1987, 124s.

capitalista o la organización política democrática. Cada uno de estos elementos se ha mostrado rodeado de la ambigüedad, más aún, animado por una ambivalencia que los torna peligrosos cuando son dejados a su libre funcionamiento. La postmodernidad es, desde esta perspectiva, la desacralización o des-magificación de la modernidad; una profunda secularización que trata de devolverla a su profanidad.

La postmodernidad significa también *la secularización de la secularización*, es decir, el descubrimiento —más que la aparición— de que el reencantamiento del mundo y las sacralizaciones no han cesado. Decíamos más arriba que los clásicos de la sociología, como M. Weber²², intuyeron este proceso dialéctico en la modernidad: se desencantaba el mundo religioso sacramental católico, pero se sacralizaba el trabajo como vocación, etcétera. Lo sagrado no ha emigrado de la modernidad, aunque algunos lo desearan.

A esta altura de la modernidad, cuando hablamos de postmodernidad, somos conscientes de que asistimos a procesos de sacralización que recorren toda la sociedad y cultura. Apuntamos más arriba, que fenómenos como la baja de tensión de las pretensiones epistémicas, representan el rescate de lo simbólico. Estamos, quizá, ante una de las razones del auge del polimitismo y, en general, de la conciencia mítica, narrativa, alusiva. La pérdida de fundamentación y explicación racional totalizante da paso a los numerosos relatos, al relativismo y politeísmo de valores, a la aparición de lo misterioso, turbador y fascinante. Visto este giro desde la racionalidad, significa un intento de superación del foso abierto entre razón y religión en la modernidad. Una sutura nada fácil, que, sin

²² Cfr. WEBER, M., "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Taurus, Madrid. voll., 60s.

duda, conocerá intentos extravagantes, pero que responde a la necesidad de acercamiento entre religión y modernidad. Desde el punto de vista sociológico, este impulso representa la crítica a la tesis fuerte y global de la secularización, como avance imparable de la desacralización en todos los ámbitos.

Entendemos ahora en qué sentido la postmodernidad está vinculada a la *postsecularización*. En realidad es la toma de conciencia de un hecho que no ha dejado nunca de estar presente en la modernidad, pero que la mirada cultural y racional predominante hacía creer que había desaparecido. Hemos afinado nuestra visión y vemos más claramente. La realidad social aparece más atravesada por fenómenos de sacralización, reencantamiento, religiosización. Tampoco hay que descartar que, como decíamos, estos procesos se han visto favorecidos por el mismo avance de la lógica moderna, la cual ha conducido a unilateralidades y callejones sin salida que han propiciado la "vuelta de lo sagrado" reprimido.

Estamos ya en condiciones de ver más claramente el alcance de la vinculación postmodernidad/postsecularización. Pero creemos que es necesario detenerse un poco más para evitar malentendidos.

2.4. La postsecularización religiosa

La postsecularización no es una vuelta, sin más, a situaciones anteriores a la secularización. Dicho de otra manera, la postsecularización no significa el retorno a la premodernidad.

Entenderíamos mal el proceso de la postmodernidad si creyéramos que significa una vuelta a las condiciones premo-

dernas y con ello a una de las etapas pre-secularizadas. Fenómenos como la diferenciación de la sociedad, la pluralización de las diversas esferas del saber y de la cultura, no parece que tengan marcha atrás, aunque, como reconoce el mismo Nicolás Luhmann, la diferenciación social tiene sus límites y el proceso actual de des-diferenciación tiene el aspecto de reacción equilibradora de una excesiva autonomización sistémica. No caminamos, por tanto, hacia una sociedad en la que la pluralidad de las dimensiones de la razón, por ejemplo, sea superada en un uniformismo indiferenciado. Este "logro" de la modernidad permanecerá, salvo un cataclismo cultural y social.

Desde este punto de vista, no parece realista pensar, como hacen ciertas nostalgias religiosas tradicionales, que se pueda volver a una sociedad unitaria, cristiana, con una cosmo-visión uniforme de la realidad y en la que, incluso, lo religioso vuelva a desempeñar una función social central. Tales sueños son ilusiones. La secularización es irreversible en este sentido: ya no es posible una sociedad (moderna), cuyo centro sea ocupado por la religión, ni la postmodernidad puede estar dominada por una visión religiosa (cristiana). Tal vez la religión y sus símbolos, "roles", ritos, quizá recuperen algo de su relevancia cultural, pero en ningún caso recobrará la excesiva importancia social de épocas pasadas.

El pensador postmoderno italiano G. Vattimo, que comienza a declarar concluida la validez del pensamiento postmoderno, algo "adecuado para los años setenta y ochenta", pero no para hoy, reconoce que lo relevante ahora es prestar atención a lo religioso. Pero precisa: "a una religiosidad muy sobria y seca".²³

²³ Cfr. VATTIMO, G. Entrevista en *El País*, 2.3.1993.

La postsecularización supone tanto un fenómeno de redescubrimiento de lo religioso como de distanciamiento y distorsión.²⁴ Lo sagrado aparece hoy como ambiguo, ambivalente y múltiple. No recorre un sólo sendero, en la dirección de las religiones institucionalizadas, sino que prolifera a la vera de esos caminos más consagrados y en manifestaciones más o menos inesperadas. Tiene el carácter de algo abierto y hasta versátil y desestructurado. Es un redescubrimiento de lo sagrado que, no se puede olvidar, aparece en un cuadro de crisis social y cultural generalizada. De aquí que adopte la forma no de la superación de la secularización en todos los puntos, ni siquiera de una religiosización o reencantamiento lógicamente planificado y desarrollado, sino de manifestaciones múltiples, desinstitucionalizadas, libres, temporales, cambiantes, eclécticas, fragmentadas. El "pastiche", que Jameson²⁵ pone como característica del arte y la cultura postmoderna, también tiene su aplicación a la religiosidad postmoderna.

No es extraño que nos encontremos con una pluralidad de tendencias²⁶ que recorren desde los integristas, tradicionalismos y fundamentalismos nostálgicos de otros tiempos cuando la religión gozaba de una centralidad que la modernidad y la secularización liquidaron, hasta una cierta revitalización de la religiosidad tradicional, popular, junto con eclecticismos donde la religiosidad más tradicional se mezcla con terapias, holismos ecológicos o paradigmas pseudocientíficos.

²⁴ VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, 72-73.

²⁵ Cfr. JAMESON, F. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona 1991, 41s.

²⁶ Cfr. MARDONES, J.M. *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. EVD. Estella, 1994.

Incluso es perceptible que asistimos a una cierta conexión o referencia de aspectos de la vida profana y de los sistemas con el mundo de significados sagrados. La política, desde el sistema democrático hasta el mercado, pasando por las tendencias étnico-nacionalistas, ofrecen rituales, mitificaciones y sacralizaciones más o menos claras; el mundo de lo deportivo, lúdico, musical, con fenómenos de masas donde la referencia a signos, ritos e "ídolos", se asemejan a ciertas celebraciones socioreligiosas en las que, a través de la vivencia exultante de la proximidad, que ya percibió E. Durkheim, se busca poder, ser y sentir más y más; determinadas expresiones del culto al cuerpo de la dietética y la comunión con la naturaleza, son otras manifestaciones liminares de la sacralización de lo secular. Y no hablamos de manifestaciones más o menos populares o esotéricas que redescubren el misterio y fascinación de lo oscuro, extraño, demoníaco, maravilloso, milagroso, etcétera.

Nos hallamos, por tanto, ante una respuesta múltiple y variada que se mueve incluso a niveles distintos: afecta a los individuos y su búsqueda de sentido, realización, salvación y a las tendencias macrosociales de la modernidad, en cuanto se advierte que recorre los caminos de la racionalidad, de las instituciones religiosas y no religiosas, de los símbolos culturales y de los sistemas sociales. Desde este punto de vista, la postsecularización quiere decir, al menos, la corrección de una teoría unilinear y simple de la secularización en el período de la modernidad.

3. ¿Hacia un postcristianismo?

La vuelta de la religión en la postmodernidad está llena de ambigüedad, desde el punto de vista cristiano. Se recoge una sensibilidad, fruto de una reacción cultural y social que está en el trasfondo de la crisis de la modernidad, como nos esforzamos en mostrar. Pero, como ya vimos, recorre varias vías diferentes. La postmodernidad religiosa participa de la tendencia no excluyente, sino sincretista, asimiladora que algunos estudiosos detectan en la modernidad tardía o reflexiva típica de la postmodernidad: es una sociedad y cultura "copulativa", del "y", no "disyuntiva" exclusivista y dialéctica.

Pero, precisamente por esta tendencia al eclecticismo, ¿lo que caracteriza a la postmodernidad religiosa no es algo típicamente no cristiano? ¿No es más propio de las tendencias eclécticas neomísticas, neoesotéricas, piadosas de la Nueva Era (*New Age*) o incluso de la floración de las sacralizaciones seculares?

El cristianismo, especialmente católico, vive en la sociedad occidental europea un proceso que venimos denominando como des-institucionalización: la emigración de un contingente de creyentes, quizá en su mayoría antiguos creyentes no practicantes, que engrosan las filas de la increencia no necesariamente arreligiosa; la tendencia a la flexibilización doctrinal o interpretación de las doctrinas fundamentales desde el propio individuo. Claro que este fenómeno no da cuenta de todo lo que ocurre en la iglesia católica. Asistimos a un gran esfuerzo de adaptación que recorre los caminos de la renovación conciliar y otros tocados con estrategias más tradiciona-

les. D.Hervieu-Léger²⁷ puede afirmar un desfondamiento de la cultura parroquial católica en Francia; este proceso no sucede igual en Italia o España, donde hay signos de reorganización eclesial (desde nuevos movimientos eclesiales a actividades educativas, catequéticas y de voluntariado y tiempo libre) y donde vemos, al mismo tiempo, un resurgimiento de la religiosidad popular (peregrinaciones, romerías, novenas y todo tipo de devociones; incluso "apariciones" de la Virgen, etcétera).

Por otra parte, hay una cierta relevancia social y política de las grandes religiones en la situación actual. Independientemente de la significación que quiera dársele al hecho, ¿quién puede negar el papel desempeñado por el Papa²⁸ en relación a los acontecimientos del Este europeo?. ¿Quién no percibe la importancia, —en ocasiones turbadora— del Islam en Argelia, en Irán, en Filipinas y hasta en la propia Europa?, por no citar a los sihks en la India o al tamilismo budista de Sri Lanka y lo que parece —a través de las escasas noticias que nos llegan de China— un despertar religioso de este enorme país. Vistas las grandes religiones desde la perspectiva mundial, cabe pensar que estamos ante una renovada presencia social y política de las religiones universales. Y no sólo por su Declaración conjunta sobre la ética y la paz en el mundo. El miedo a las confrontaciones en el futuro también pasa por las grandes religiones: el politólogo norteamericano S. Huntington se ha atrevido a predecir para el próximo siglo XXI la posibilidad de conflictos (y su apaciguamiento) cuyos actores del nuevo orden serán grupos civilizacionales religiosos.

²⁷ Cfr. HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour Mémoire*, Cerf, Paris 1993, 187s. Para una visión sintética mundial, cfr. CIPRIANI, R. "La secolarizzazioni e Oltre"; aparecerá próximamente en *Filosofía e teología*.

²⁸ Todavía en diciembre de 1994 la revista *Time* declaraba a Juan Pablo II el "hombre del año".

No cabe pensar, por tanto, en un desfundamiento del cristianismo en breve. Quizá estemos asistiendo a un fortalecimiento cristiano —todo lo relativo que se quiera— pero muy real. Ahora bien, junto a este influjo de la des-secularización en el mundo eclesial católico y cristiano en general, que tampoco posee una estrategia unitaria, sino que se mueve en un abanico que va desde el tradicionalismo y la piedad popular hasta la renovación conciliar, nos encontramos con formas de expresividad religiosa no cristianas. Y quizá éstas señalen algo de lo más característico de la reconfiguración religiosa en la modernidad actual (europea y occidental).

Pensamos que es este tipo de religiosidad mezcla de neo-orientalismo, neomisticismo, neoesoterismo y el pretendido último paradigma científico, es el que representa mejor esta tendencia postsecular y postmoderna hacia una subjetivización de la religión, un redescubrimiento de formas tradicionales, mágico-esotéricas y místicas, con toques ecológicos y terapéuticos.

¿Están aquí dados algunos de los rasgos de la nueva reconfiguración de la religión en la modernidad postmoderna?

Se comprenderá que nadie pueda responder con seguridad a esta cuestión. Sin embargo, si nos fiamos de la dinámica que parece atravesar a esta modernidad tardía o postmoderna, nos atreveríamos a decir, que la nueva religiosidad moderna se reconfigura alrededor de ciertos rasgos como:

- La individualidad, la subjetividad y emocionalidad de los individuos.
- El eclecticismo de las tradiciones y cultos.
- Una pertenencia institucional flexible e incluso difusa.

- Un pragmatismo en el modo de considerar la salvación, tendente a unos efectos palpables por el individuo en el aquí y ahora.
- Una conciencia de determinados problemas de nuestro mundo y sociedad, desde la ecología hasta las cuestiones nacionales, sociales o científicas.

Sospechamos que el talante postmoderno —sin pretensiones cognitivas ni de proyectos ético-políticos, relato estético poético, afectado por la melancolía pero sin concesiones fuertes a la esperanza²⁹—, no se aviene totalmente con ninguna de las sensibilidades religiosas, pero se asemeja más a las salvaciones sin escatología, con un pragmatismo de salvación/liberación/sanación que no desborda los límites de aquí y ahora, o se pierde en un horizonte de disolución en el todo antes que de finalización emancipada. La esperanza moderna apunta a una escatología, a una promesa y perfección final. La sensibilidad postmoderna no pide ni remisión ni emancipación.

Algunos autores quieren ver en estas tendencias elementos postcristianos, que no responden ni al contenido ni al talante cristiano. Lo primero es cierto; se acude al cristianismo como a una tradición más. Desde este punto de vista cabe hablar de un cierto postcristianismo. Acerca de si el talante de esta sensibilidad religiosa puede ser asumido, adaptado y recreado por la tradición cristiana, tendrá que decirlo ella misma y los creyentes en un proceso, que no estará exento de tensiones. Pero lo que nos parece más claro, es que, como ha pasado tantas veces, el cristianismo no podrá sustraerse de la

²⁹ Cfr. LYOTARD, J.F. *Moralités postmodernes.*, op.cit., 93s.

contaminación por estas tendencias. Sería bueno, por lo tanto, hacerse cargo cuanto antes de esta situación y emprender el diálogo crítico y asimilador con ella.

El cristianismo, especialmente católico, ha demostrado tener a lo largo de la historia, una gran capacidad asimiladora. Hoy solemos lamentar los momentos y decisiones en los inicios de la modernidad en los que no se quiso ejercer este poder de confrontación, diálogo y adaptación. Los casos Galileo, Ricci y Nobili son ejemplares. Sólo en el riesgo de la confrontación, la crítica y el aprendizaje mutuo, se juega el futuro.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2004 en los talleres de
Diseño e Impresos Sandoval
Tel. 5793-4152, 5793-7224
la edición consta de 1,000 ejemplares
más sobrantes para reposición.