

El peso y el paso de la religión en España

Mario Boero

I

El sedimento ideológico cultural existente en las últimas décadas en España ha causado efectos especiales en los planteamientos teóricos formulados en torno al mundo de la religión. Por un lado, es un hecho real constatar que el pensamiento académico dominante del nacional-catolicismo ha sufrido irreversibles modificaciones a partir del desarrollo de la teología emanada del Concilio Vaticano II (1962-1965). La *Nouvelle Théologie* de la *intelligentsia* católica centroeuropea, sumada al pensamiento escrito de Chenu, Lubac, Congar, Schillebeeckx, Rahner, junto a la teología protestante alemana de Metz, Moltmann y Pannenberg, inciden de forma particular en la reflexión creyente de la Península, cuyo eco se establece en el ágora universitario español gracias a figuras como González Ruiz, González de Cardedal, Aranguren y Díaz Alegría, entre otros.

Por otra parte, también comienza a consolidarse en España después del postconcilio, y al calor cultural de los inicios de la transición política del país, una interesante reflexión intelectual preocupada por el asunto de la religión, aunque en cierto modo implicada en ámbitos de reflexión ajenos a la Iglesia, a la teología oficial y al catolicismo tradicional. Se trata de una producción teórica de cierta consistencia que pretende revisar en clave «alternativa» o crítica el fenómeno del cristianismo en nuestro país, pero buscando premisas teóricas de naturaleza marxista o estructuralista que examinen los fundamentos de la fe, la ideología cristiana o el conjunto del credo creyente. A partir de aquí comienzan a leerse con atención en la década de los 70 los estudios históricos-críticos de Gonzalo Puente Ojea, los análisis y la investigación organizada de Alfredo Fierro, y también a partir de esa década hasta hoy las diversas consideraciones analíticas en clave ateísta de Gustavo Bueno. Para algunos analistas eclesiales, los planteamientos incisivos sobre la religión por parte de estos autores son suficientemente corrosivos como para alejarse de ellos.

Por otra parte, también la teología latinoamericana de la liberación en los setenta produce consecuencias innovadoras en el pensamiento teológico español del momento. Aunque en determinadas circunstancias de entusias-

mo político en esas fechas se trasladan de forma acrítica a Madrid los problemas característicos de revolución y cambio social que buscaban el Cono Sur y Centroamérica, las aportaciones de Ellacuría, Gutiérrez, Boff o Sobrino son sintomáticas para observar el estímulo del Evangelio en las ansias de transformación real del Tercer Mundo. El Congreso Internacional de julio de 1972 en El Escorial cuyo emblema fue «Fe cristiana y cambio social» resultó ser el trampolín hacia Europa de la teología de la liberación latinoamericana.

A partir de estas perspectivas generales, es posible decir que aquella célebre formulación de Azaña expresada el 13 de octubre de 1931 que declara que «España ha dejado de ser católica» no se corresponde del todo con la actualidad del fenómeno religioso que se percibe en nuestra sociedad. O en términos contemporáneos: la fe en la cultura española no se ha «privatizado», como diría Metz, pues el sentido de la expresión de esta instancia trascendente de la vida no queda instalado de forma exclusiva en el espacio íntimo del sujeto creyente. Y esto no sólo porque se ha robustecido de modo colectivo un determinado catolicismo social postconciliar gracias a diversas instituciones altruistas implicadas en tareas humanitarias («Cáritas», «Justicia y Paz», «Manos Unidas»). También han contribuido —para ver con otros ojos esa declaración de Azaña— la sintonía de las facultades de teología de Madrid, Barcelona, Salamanca, etc. Con la investigación docente que produce el pensamiento teológico-filosófico centroeuropeo en diálogo con la sociedad, la permanente controversia pública Estado-Iglesia a raíz del *status* de la asignatura de religión en el currículum académico de enseñanza media, y el auge de un cristianismo de base que interpela de forma latente la hipotética teología política que mana del Episcopado. Todo ello se ventila de forma muy singular, a veces con cierto ardor, y de forma esquemática también, tanto en la prensa con ribetes específicamente «católicos» (*ABC*, *La Razón*), como en corrientes de opinión escritas denominadas tradicionalmente «anticlericales» (*El País*).

Pero, además, este conjunto de circunstancias nos induce a considerar que tanto en la praxis como en la teoría, el asunto del fenómeno religioso pervive de un modo muy llamativo en España. Por lo formulado atrás, ha adquirido un rostro polifacético a partir de las últimas décadas. Sobre todo si además tenemos en cuenta la llegada y acogida de corrientes orientalistas esotéricas con pretensiones místicas, que corresponden de forma típica a un florecer de la *New Age*, junto a la implantación de diversas sectas afroindoamericanas en los espacios colectivos más multiculturales de nuestro país. Tanto en el lenguaje popular como en el pensamiento escrito de diversos autores, desde Fernando Sánchez Dragó hasta José Antonio Mari-

na, las preocupaciones y los intereses (y también la frivolidad) en torno a la religión siguen manifestándose de modo llamativo pero, como hemos reiterado, de forma muy distinta a un enfoque doctrinal autoritario propio de las décadas de la postguerra.

II

La premisa básica para comprender la presencia de estas inquietudes religiosas en el *corpus* identitario español y, simultáneamente, las naturales y paulatinas modificaciones respecto a la creencia cristiana radica en dos factores de carácter cultural, explicados ininidad de veces por sociólogos y analistas de la cultura: dichos factores estructurales son la modernidad y la secularización, que inciden de forma global en los cambios de una sociedad, pero también de manera muy particular en la esfera tipológica de creencias, convicciones y mentalidades, alojadas en ese propio sistema social.

Si leemos con atención las extensas bibliografías que han elaborado al respecto el instituto «Fe y Secularidad» de Madrid, promovido por los jesuitas Gómez Caffarena y Álvarez Bolado, veremos que tales factores son decisivos en el desarrollo de la reciente historia ideológico-cultural española. Así además lo han hecho explícito los distintos análisis sociopolítico-teológicos de autores como Díaz Salazar y Mardones. También el profesor Reyes Mate ha contribuido de forma permanente desde el Instituto de Filosofía del CSIC con estudios críticos sobre política, filosofía y cristianismo en España.

Con todo, lo interesante para nosotros ahora es averiguar en síntesis cuáles son los distintos interlocutores intelectuales, a la luz de los cambios causados por la secularización, que interpelan al pensamiento teológico cristiano en España. La moral y la ética en tiempos de postmodernidad, el indiferentismo respecto a credos, un estilo de vida «pagano» o profano nuevo, el espíritu hedonista existente en vastos sectores juveniles, el pensamiento desacralizador de todo, la cultura del ocio y la sociedad de consumo, son experiencias y acontecimientos que al parecer plasman de manera diferente un modo de ser persona en nuestro mundo contemporáneo. El «pensamiento débil» de un Vattimo o un Lipovetsky contribuye sin duda a esclarecer qué se quiere decir cuando hoy está a punto de emerger una concepción del sujeto humano instalado en el «fragmento» y en un mundo típico de Babel.

Una sincera inteligencia religiosa y un lenguaje creyente honesto no pueden dejar pasar por alto esta cosmovisión occidental de (sin) sentido, que adquiere un perfil característico en el mundo rico, y singular en España.

Ilustrativo en este aspecto es el pensamiento del teólogo catalán González Faus que pretende dar una respuesta cabal al desafío que supone para la fe y la religión el avance de la globalización, el neoliberalismo y la postmodernidad.

Con todo, aparte de una serie de estudios colectivos y de autores concretos respecto al asunto, es posible investigar también un interesante trabajo de Avelino Revilla titulado *A vueltas con lo religioso*¹, que acomete la destacada tarea de dialogar sobre la religión a partir del eco público que causa el discurso intelectual de autores laicos y seculares, productores de diversas interrogantes éticas, filosóficas y metafísicas a esa inteligencia y lenguaje mencionados más arriba. El libro es un aporte muy destacado en nuestras actuales bibliografías españolas.

III

Las diversas vicisitudes histórico-culturales vividas en nuestro país, según los breves antecedentes que hemos formulado, han terminado por hacer cuajar, en el debate ateísmo-fe, religión-ciencia, moral-ética, filosofía-teología, un determinado pensamiento colectivo sobre dichos asuntos, pero no exento de polémica entre ellos y de controversia crítica con la creencia y la Iglesia, gracias a autores como Fernando Savater, Victoria Camps, Javier Sábada y Eugenio Trías, que son los que estudia Revilla.

Por supuesto, no son autores que han aparecido de la nada o fruto de un *boom* periodístico. Desde mucho han trabajado en el silencio de facultades o colegios universitarios a partir de mediados de los 60, pero a la larga ha sido tan constante el relieve de su resonancia social en la prensa, así como en el mundo de la filosofía escrita, que el propio pensamiento teológico de Revilla ha observado interesante examinar enunciados, postulados y desarrollo de la reflexión de dichos autores. Pero estableciendo por método un énfasis muy concreto respecto a la «cuestión religiosa» que se deriva de sus escritos, englobando, como es lógico en ella, asuntos propios de la fe, lo sagrado y el símbolo que interpelan el ser humano y sus convicciones.

Debido al material de análisis que estudia Revilla y al carácter del diálogo establecido con dicho cuarteto, podemos derivar enfoques y criterios discursivos distintos para pensar la creencia, así como un lenguaje diferente entre ellos para referirse al hecho humano de la religión.

¹ Avelino Revilla Cuñado, *A vueltas con lo religioso. Un diálogo teológico con Javier Sábada, Fernando Savater, Victoria Camps y Eugenio Trías*, *Bibliotheca Salmanticensis, Universidad Pontificia, Salamanca, 2001, 496 pp.*

Los cuatro autores estudiados nacen biográficamente en la década de los 40 y, para Revilla, comienzan a adquirir un determinado relieve intelectual a raíz de un «Congreso de Jóvenes Filósofos» (celebrado desde 1963) que, entre sí, amalgaman preocupaciones nuevas en el quehacer intelectual público de España. Resultan en cierto modo «nuevos» porque no se identifican necesariamente con la tradición cultural fomentada por un Ortega, un Unamuno o un Zubiri. Las preocupaciones de estos nuevos filósofos respiran inquietudes intelectuales muy distintas, expresadas en un vocabulario y *logos* diferente al aire que produce aquel clima histórico de generaciones anteriores. Por ejemplo, Victoria Camps se inicia, curiosamente, en el área de la filosofía durante los 60 con estudios y reflexiones acerca de la llamada «teología de la muerte de Dios», pero publicando posteriormente materiales universitarios que consolidan de forma creativa una verdadera «ética ciudadana». Javier Sádaba discurre por planteamientos relativos a la filosofía analítica y del lenguaje anglosajones buscando elaborar una auténtica «filosofía de la religión» (inspirado sobre todo en Wittgenstein). Fernando Savater, como ensayista y filósofo, aporta serias introducciones en la península en torno al pensamiento de Bataille y Cioran, que concluyen hoy no tanto en una moral del «qué debo hacer» sino «qué quiero hacer» (revisando a Nietzsche). Eugenio Trías, por su parte, aún considerando el carácter panóptico de su obra, avanza en cada una de sus publicaciones en la divulgación del fundamento de su «filosofía del límite».

En fin, como podemos ver, se produce una especie de «mestizaje» en cuanto a la diversidad de preocupaciones intelectuales por parte de este cuarteto. Digamos que en conjunto los intereses que van desde Camps a Trías constituyen una especie de «desafío» a la teología cristiana formulada en España hoy, y en esta medida Revilla establece un diálogo inteligente (y elegante), tanto con la racionalidad como con la antropología que subyacen en el lenguaje de dichos autores. De aquí la importancia del libro que examinamos. Es un verdadero escaparate documental para tener una visión holística en cuanto a la producción material de dichos filósofos.

Corresponde a su papel de crítico que Revilla ponga de relieve las carencias analíticas y las insuficiencias teóricas alojadas al interior del propio discurso del mencionado cuarteto. Demuestra a la vez con ello las típicas divergencias que se revelan entre proyectos de (neo) ilustrados en relación con lenguajes y perspectivas características de la fe religiosa. Resulta pertinente señalar que lo apasionante en la obra de Revilla consiste en que pone de relieve los malestares, déficits, intereses, inquietudes y contradicciones de pensamientos ético-filosóficos que pretenden ser hegemónicos respecto al pulso vital de la postmodernidad española. En este sentido, quizá, habría que hablar de la teología «progresista» existente en el libro de

Revilla. Pero sobre todo entendida esta noción como un *logos* religioso, expresado en el texto, que no se revela indiferente ante los avatares y mutaciones ideológicas que vive la sociedad, procurando conversar con el espíritu de la propia cronología histórica peninsular. El planteamiento orgánico del libro de Revilla permanece atento a las características contingentes que adquieren «los signos de los tiempos» (Mateo 16, 2-4).

Y a propósito de «progresista» y «espíritu» agreguemos unas palabras antes de terminar: fue efectivamente Eugenio Trías el autor que despertó un determinado malestar en el progresismo de izquierda de nuestro país a mediados de los 80 cuando declaró que «hay que pensar la religión». Considera que la *intelligentsia* cultural del momento está en un error al hacer caso omiso de esta permanente «sombra» que arroja el desarrollo del pensamiento secular actual. En su notable *Diccionario del Espíritu* agrega que sabe que formular este término («espíritu») dentro de esas circunstancias en España «provoca arcadas y espasmos en la beatería agnóstica y atea de nuestro progresismo oficial». Con el tiempo, esta irritación original en antiteístas ha dado paso para ver con otra sensibilidad y criterios el fenómeno religioso implantado en Europa.

Con todo, aunque las formulaciones críticas de Revilla en el resumen de su obra respecto a esos autores descansan sobre todo en demostrar cómo el cristianismo para ellos termina por ser reducido a un imaginario ético-cultural sin más, se declara también en dicho resumen que:

Lo «religioso», aun redefinido, persiste en estos autores. Siendo distintas las posturas de estos cuatro filósofos cuando se enfrentan al hecho religioso, sin embargo, en cada uno de ellos se encuentran vestigios de cómo al hombre no se le comprende sólo con la racionalidad rigurosa del método de verificación empírica. La *posibilidad*, de la que nada sabemos, lleva a Sádaba a hablar de una religión *agnóstica*. El reconocimiento de la dimensión *inmanejable* de lo real es en Savater lo que subyace a lo sagrado. La responsabilidad por el *otro* es en Victoria Camps la forma de manifestarse esa trascendencia. Por último, la condición *fronteriza* del hombre presentada por Trías remite a todo aquello que nos rodea bajo la forma del misterio, del enigma (lo *místico*, en términos de Wittgenstein), siendo las constelaciones simbólicas de las religiones las distintas expresiones de nuestra religación al misterio².

Es posible que dentro de este contexto argumentativo unas y otra premisas (la posibilidad, lo inmanejable, el otro y lo fronterizo) produzcan controversias y se refuten entre sí, pero todo ello enriquecerá aún más el debate sobre la religión en España.

² Avelino Revilla Cuñado, ob. cit., p. 448.