

PRESENTACIÓN

RELIGIÓN Y CULTURA. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Eduardo Ortiz Lluca

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Desconsiderar o impugnar un aserto como el de que ‘el hombre es un *animal religioso*’ debe resultar algo extremadamente difícil. Quien se embarca en una tarea así, se empeña en un esfuerzo ímprobo, incluso imposible. Pues aquella afirmación no cuenta solamente con el respaldo de la teología, de algunas tradiciones metafísicas o con el más reciente de la antropología social y cultural. La historia de la humanidad exhibe bien a las claras la persistencia del elemento religioso a lo largo y ancho de las más variadas culturas.

Sin embargo, para algunos, no parece hoy de recibo el que la religión ocupe, o haya de ocupar, un lugar en nuestras sociedades. En un sentido, al menos, esto no debe extrañar a nadie. Principalmente a partir del siglo XVIII en Occidente, no dejan de oírse voces que ponen en el ‘debe’ de la práctica religiosa, el fomento de la división y el conflicto entre los hombres. Claro que, como es notorio, las religiones han sido en no pocas ocasiones *la piel de cordero que ha servido de disfraz a los más distintos lobos*. Pero, si de conflicto hablamos, merece la pena añadir algo más: como todo en esta vida, la religión, las creencias religiosas, la fe (vamos a no distinguir ahora), pueden vivirse con mayor o menor verdad y autenticidad. El caso es que, cuando una sociedad y la cultura en que se manifiesta asisten a la vivencia crecientemente verdadera y auténtica de la dimensión religiosa de la naturaleza humana, a su cada vez más logrado desarrollo, los seres humanos que integran esa sociedad y esa cultura, padecen a la vez una combinación de armonía y desarmonía, sí. El primer efecto encuentra su explicación en el hecho de que la religión –como ha sido suficientemente analizado por muchos– consigue una sustantiva consistencia en la visión del mundo del creyente (y en su forma de vida); el segundo –aquel más incómodo de la desarmonía– aumenta, porque la presencia del hecho religioso (de sus narraciones, testimonios, ritos, etc.) es un permanente índice levantado al cielo y, en esa medida, un aviso de la definitiva carencia de consistencia de



este mundo, de esta vida. No nos engañemos: la existencia de la religión es la advertencia de que aquí, de tejas para abajo, *no hay, no puede haber un final feliz*. ¿Cómo puede dejar indiferente semejante aviso a quien vive ajeno a la religión?

No obstante, la mayoría de las religiones –pues alguna religión hay sin Dios– postulan o confiesan que sí hay un final feliz, del que progresivamente podemos participar ya en esta vida y que sólo disfrutaremos plenamente después de cruzar el umbral de la muerte y traspasar las fronteras de nuestra existencia. *La vida no termina con la muerte, se transforma*: ésta es la noticia que recibe, transmite, enseña y celebra el hombre religioso –sin la cual, así lo avisa el creyente, la consciencia de la falta de consistencia de nuestras vidas, no puede sino generar, no ya la recordada desarmonía, sino miedo, pavor, hasta desesperación. En suma, todo un cortejo de desasosiegos que el ser humano querrá, en la medida de lo posible, soslayar, esconder, reprimir...pero que, antes o después, volverán a hacer su inquietante aparición. De modo que, la religión condiciona de un modo decisivo la vida. Hemos de tomar partido a favor o en su contra. Y así lo hacemos. Nuestras mismas maneras de vivir muestran, en realidad, el *parti pris* de cada uno.

Dedicamos este número y el siguiente de la revista *SCIO* al tema “Religión y Cultura”. El presente número 5 de *SCIO* quiere contribuir al análisis de “el papel de la religión en la configuración de la identidad cultural” desde perspectivas distintas (pero todas ellas, propias de las ciencias humanas). Sin pretender agotar el asunto, queremos contribuir a esclarecer este tópico perenne o, con otras palabras, a pensar la gestión de esta solicitud o acoso permanente que para la condición humana supone eso que llamamos religión. Por cierto, a lo mejor resulta que este asedio procede de una instancia que no busca el fracaso del hombre, sino su florecimiento completo. Si así fuera, topáramos con una sorpresa: el origen de aquella solicitud –más que acoso– estaría en un amigo y no en un enemigo, si bien el amigo es en esta ocasión Dios mismo. Para transmitir este mensaje –proclama el cristianismo– es para lo que Dios nos “*dio a su Hijo único*” (Jn 3, 16).

Los trabajos que incluye este número de *SCIO* han sido realizados desde la óptica del estudioso más que del intelectual. Hacen suyo el lúcido alegato que a favor del primero dirigiera Marc Fumaroli (*L'État culturel: une religion moderne*, 1991). Se trata de una reivindicación que –esperémoslo así– crece cada día entre nosotros.

Para empezar la creencia religiosa, es... eso, una *creencia*. De ahí que incluyamos un artículo que intenta sentar algunas nociones básicas sobre el estatuto epistemológico de las creencias religiosas, a partir de la muy fructífera filosofía analítica de la religión. En sus “Propuestas para una Epistemología de las Creencias Religiosas”, Francisco Conesa ayuda a caer en la cuenta de las diferencias entre algunos sentidos del verbo “creer” y a reconocer que, como mostrara célebremente el Wittgenstein de *Sobre la Certeza*, no ya nuestras opiniones y saberes, sino nuestras vidas descansan en un *lecho epistemológico*.



Desde luego, no todas nuestras creencias son creencias religiosas. Ahora bien, éstas últimas, y concretamente las cristianas, muestran una serie de rasgos peculiares: suponen una determinada actitud –la confianza implícita en el acto de fe (creer *en* Dios, creer *a* Dios)–, el cual sirve de acicate para estimular al ser humano a embarcarse en una tarea tan apasionante como inacabable, a saber, el examen racional de los contenidos de la fe.

Una objeción permanente al valor de verdad de las creencias religiosas apunta a la imposibilidad de recurrir a la evidencia para confirmarlo. Pero la autenticidad de una u otra creencia religiosa puede verificarse en el terreno de la praxis, considerado de un modo no reduccionista (“*la fe, si no tiene obras, está realmente muerta*” St 2,17). De hecho, como afirma Conesa, ahí está el papel del *testimonio*, “*analogado principal... del saber en la fe*”.

El recurso al testimonio ayuda a no encerrarse en determinados usos restrictivos de los criterios de verificación, que han tenido consecuencias tan devastadoras no sólo para entender la lógica de las creencias religiosas, sino también para hacerse cargo del estatuto de las creencias metafísicas o éticas.

En efecto, el conocimiento es una empresa interpersonal, comunitaria. Las creencias religiosas y, de manera señalada, la fe cristiana, revelan que el hombre se encuentra en este ámbito ante un objeto –*una Persona*–, que trasciende nuestras capacidades. Estamos aquí, por usar la célebre distinción de Gabriel Marcel, no ante un problema sino ante un misterio. Claro que ello no convierte a la fe en irracional. La razón puede decir y de hecho dice no pocas cosas sobre la fe. No lo dice todo. Ni tampoco puede. Y es que, sin negarla, la fe va más allá de la razón, la trasciende. La fe es *transracional* (André Léonard, *Les raisons de croire*, 1987).

A entender esto adecuadamente, puede ayudar el iluminador trabajo del profesor Alcácer, “La fe viene por la predicación (Rom 10, 8c.14.17)”. El análisis de, especialmente, algunos textos de la *Epístola a Romanos*, revela la idea que San Pablo tenía de la fe. La teología cristiana ha explicado siempre que la fe es un don sobrenatural –una virtud teologal–. Dios es el donante y el hombre, su receptor. Sin embargo, cuando el acontecimiento de la fe ocurre, suele haber un tercer elemento: la predicación del *Kerygma*, es decir, la proclamación o confesión y el testimonio que un hombre dirige a otro hombre, de la muerte, resurrección y exaltación de Cristo a la derecha de Dios, a la vez que el anuncio de la herencia que Jesucristo ha ganado para el hombre, para todo hombre: el Espíritu Santo (“*el Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios*”, Rom 8, 16).

La fe es pues es “*el resultado de tres sumandos simultáneos*”: la acción de Dios desencadenada por la predicación, el contenido (núcleo *kerygmático*) de la predicación



y la actitud de acogida por parte quien escucha la predicación. Así las cosas, puede comprenderse la oposición que presentan los creyentes a cualquier movimiento que pretenda recluir la fe en un espacio privado e impida su manifestación.

Un intento así llevaría consigo una invitación a comprometerse con un cierto dualismo (esta vez, el de lo “público y lo privado”). Y esto es algo que se compadece mal con nuestra cotidiana, humana manera de vivir. Pero es que, además, como acabamos de repasar y como explica José Manuel Alcácer recordando a Marshall McLuhan, la lógica de la fe entraña que el mensaje es el medio, esto es, “*el mensaje salvador se identifica con el medio que se emplea para difundirlo, que es la propia predicación*” y –añadimos nosotros–, aquél a quien se ha anunciado y ha acogido semejante salvación (la que Dios no impone, sino que propone al hombre en su Hijo Jesucristo), no puede a su vez sino convertirse, antes o después, en anunciador de semejante mensaje.

Hay algo más. La fe inaugura una nueva economía, aquélla que depende no del hacer, sino del creer: “*la obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado*” (Jn 6, 29). Mediante la recepción y progresiva adhesión al sacramento del bautismo, la nueva economía asimila al creyente a la muerte y resurrección de Jesucristo, al Misterio Pascual.

En un trabajo, tan sugestivo como denso, el profesor Bonet *reconstruye* algunas de las claves del complejo escenario cultural contemporáneo, a fin de mostrar cómo cierto multiculturalismo presenta las identidades colectivas de un modo estático y conflictivo. Y es que la pérdida de una adecuada reflexión metafísica en torno al tópico de la “*identidad*”, ha terminado por ser un problema para todos: para los que saben metafísica y para los que no.

Aristóteles ya advirtió en su reflexión lógica y metafísica que, de los accidentes o predicados que corresponden a una sustancia o sujeto, algunos son necesarios. ¿Cuáles? Esta pregunta se refiere a un tema crucial, que no podemos desconsiderar, pues, entre otras cosas, es innegable que los poderes fácticos contemporáneos sientan cátedra –inspirando leyes y promulgándolas, por ejemplo –sobre estos asuntos.

De modo recurrente, sin embargo, hay quien pretende –sin ningún afán constructivo– revisar el hecho de que determinadas tradiciones han ayudado a las más distintas culturas, también en Occidente, a discernir los accidentes o predicados necesarios y contingentes que competen a las sustancias –entre ellas, a los seres humanos–. Piénsese en la reducción que a la distinción simple entre lo público y lo privado, viene proponiendo buena parte de la cultura occidental, de tradiciones como la autoridad, la familia, la religión (H.Arendt). Es un hecho patente que esa reducción no ha solucionado con éxito el problema que cada uno de nosotros tiene cuando viene al mundo: la gestión de su existencia hasta alcanzar, al menos, un proyecto de vida buena.

Un buen ejemplo de todo ello es el análisis que José Vicente Bonet hace en su trabajo de los sorprendentes resultados que Emmanuel Todd publicó hace menos de dos décadas



(*Le destin des immigrés*, 1994): el voto al alza que en aquella época cosechó en Francia la extrema derecha, provino precisamente ¡de las zonas más secularizadas, aquéllas en las que los ciudadanos solían, por ejemplo, identificar tradición con regresión!

Quizás esté acercándose el momento de reconocer que nuestras vidas no habrían de transcurrir sin la aportación de aquellas tradiciones o, al menos, de las más adecuadas de entre ellas. Por decirlo en la terminología de John Rawls, cada vez resulta más patente que no pueden delinearse los contornos de una convincente teoría de la justicia, sin el concurso de las *doctrinas comprensivas*—esos grandes relatos con capacidad para dotar de sentido la existencia de las personas.

Durante los años ochenta del siglo pasado, Rawls dedicó una atención creciente al peso específico que tales doctrinas tienen en las vidas de los ciudadanos. Ello supuso un cambio crucial en su pensamiento —como ilustra Pedro J. Pérez en su estudio, “En torno al papel de las doctrinas comprensivas en el Liberalismo Político”.

Desde Rawls y más allá de Rawls, el profesor Pérez sugiere, en primer lugar, que el célebre consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) entre las distintas doctrinas comprensivas, no tiene por qué ser visto como una amenaza para elaborar una teoría política que articule correctamente una vida social justa. Y da, en segundo lugar, un paso adelante: quizás el ideal de la justicia como equidad (*justice as fairness*) no tenga por qué buscar el apoyo de las doctrinas comprensivas mediante un consenso entrecruzado, sencillamente porque la cultura política de la que deriva aquel ideal de justicia, se encuentra ya en aquellas doctrinas comprensivas.

Si bien la secularización no tiene por qué conducir ineludiblemente al desencantamiento del hombre respecto al mundo (de ahí que siga mereciendo la pena analizar a fondo aquélla, como ha hecho Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007), algunos no terminan de dar por sentada la secularización de la cultura (Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse*, 2010). Ésta es también una de las conclusiones que pueden extraerse de la contribución de Jaime Olmedo Ramos (“Poesía y Trascendencia: un Camino hacia la Verdad de la Vida”). Imputar a la Modernidad todos los males de nuestras culturas es una actitud miope. Pero no lo es menos la creencia en que cualquier cultura, cualquier cultivo de lo humano, incluye el indefectible progreso hacia lo mejor. ¡Eso —bien podríamos decir— habrá que verlo, habrá que calibrarlo!

Olmedo explica que la ruptura con la capacidad referencial del lenguaje, propiciada por algunas vanguardias o *-ismos*, ha empujado a la literatura contemporánea a sacralizar al autor, en primer lugar, para postular luego un impersonal *yo lírico* y terminar propiciando la negación del autor del texto y la eliminación de todo compromiso con la verdad.



Podría preguntarse, sin embargo: ¿qué manifestación artística está instalada de una vez por todas en el sentido común? Quizás ninguna. Plenamente o del todo, quizás ninguna. Las grandes obras de arte lo son, precisamente, por alcanzar un equilibrio logrado en su tensión con el sentido común. La dialéctica entre arte y sentido común es imposible de evitar –so pena de condenarse a un arte banal–. Nada de esto impide, sin embargo, reconocer que quien, de un modo continuo y obstinado, se enfrenta al sentido común, acaba recibiendo la factura de un progresivo aislamiento no ya del público, sino hasta del mismo impulso artístico.

No es fácil reivindicar el humanismo en el mundo del arte. Sobre todo hoy, cuando estamos ahítos de gestos a favor de una cultura auténticamente humana. La solución pasa por discernir. Pues algunos de esos gestos son veraces, aún después de Auschwitz. De ahí que merezca ser considerado de nuevo el movimiento hacia una *rehumanización del arte* –como defiende Olmedo–. El medio adecuado es la religación con la realidad (de ahí nuestra apelación al tribunal del sentido común). Algunos críticos contemporáneos (García Berrio, Gullón, Steiner...) no son ajenos a ello. Tampoco lo ha sido la poesía –expresión privilegiada de nuestra sed de belleza–, quien, como advierte Jaime Olmedo citando a Dámaso Alonso, siempre se ha encontrado religada “directísima o indirectísimamente” a Dios.

