

## EL PROBLEMA EUROPEO DEL CRISTIANISMO. CREENCIA Y LAICISMO EN UN NUEVO CONTEXTO POSTRADICIONAL

**José Manuel Castro-Cavero**<sup>1</sup>

Profesor del ISTIC. Sede Gran Canaria.

### INTRODUCCIÓN

**E**nunciar la *crisis* del cristianismo en la Europa occidental, nos confronta con el fenómeno de la secularización en sus estadios de más ímpetu y ante un futuro difícil de pronosticar<sup>2</sup>. Se justifica así la siguiente reflexión en la que tiene cabida el análisis del presente, las circunstancias y contexto exis-

---

1 Nacido en Nistal (León 1961), teólogo laico, doctor en Teología (UP Salamanca 1986, 2001), licenciado en Estudios Eclesiásticos (FT Burgos 1984) y profesor en el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC-Gran Canaria). Ha impartido las siguientes materias: *Metodología, Fenomenología e Historia de las Religiones, Introducción a la Teología, Teología Fundamental, Escatología, Historia de la Teología y Síntesis Teológica*. Desempeñó el cargo de Coordinador del Departamento de Teología Sistemática durante los cursos 2000-03. Profesor de Religión en Enseñanza Secundaria desde 1986. Entre sus publicaciones se cuenta el libro, *Salvar la Historia* (Ingenio (GC) 2002 y Las Palmas GC 2004), sobre el pensamiento de Zubiri; colaboraciones en obras colectivas y centenares de artículos en periódicos de Canarias, así como una decena en revistas especializadas. Junto a Femke Waardenburg colabora en la traducción de obras de contenido teológico, filosófico, histórico, ético, psicológico y de espiritualidad. Reside con su familia en la villa de Ingenio, en el sureste de Gran Canaria. e-mail: jmcastrocavero@yahoo.es

2 A medio camino entre la broma y el esperpento, el veterano columnista E. Haro asilado hasta su muerte en las últimas páginas de *El País*, adivinó que para mediados del siglo XXI “la Iglesia católica habrá perdido su influencia en España; y al final del siglo vegetará.”, *El País* (30/10/2004) 69. Con mayor prudencia, sin ahorro de preocupación y esperanza, la teóloga y profesora de ética en Tubinga R. Ammicht-Quinn, escribe sin alarmismos, desde una observación serena (falta de vocaciones sacerdotales, vaciamiento de las parroquias, cierre de facultades de teología, desaparición de la influencia en los ámbitos social y científico, y la cantidad de niños que se crían sin religión), que “en la sociedades occidentales la Iglesia católica debe

tencial de las personas inmersas en esta nueva orientación, así como los pasos posteriores, a modo de respuestas (perspectivas del laberinto) que el propio cristianismo puede y tiene capacidad de dar.

Fuera del proceso secularizador, por cuanto toma con mayor empeño como interlocutora a la religión, el sujeto occidental adopta modos de ser de los que cabe adelantar consecuencias profundas, efecto del modelo de sociedad en el que impera la velocidad y en la que se responde con la cultura del instante<sup>3</sup>. El reclamo de la rapidez, asociada a otras formas como puede ser la velocidad, se hace notar en no pocas facetas de la conducta humana. Así se llega al “pensar sin pensar”, o efecto *blink* (M. Gladwell), –en inglés, golpe de vista, (cabría hablar también del efecto *clik*, derivado del uso informático y que introduce en el mismo proceso de pensar y de inmediato verlo realiza-

---

empezar a tomar en consideración la posibilidad de no tener futuro”; esta situación compleja no afecta a una sola confesión, su alcance se extiende a todo el “cristianismo y sus Iglesias [que] podrían convertirse en un evento superficial, pero en el fondo morir en sus lugares de origen occidentales”; cf. id., “No se rían... la Iglesia puede cambiar”, *Concilium* 314 (2006) 16 s. La observación de un monje no deja de ser llamativa, por lo que entraña el distanciamiento claustral frente a un estilo de vida con mayor ajeteo, y es así como el abad de Montserrat, Josep María Soler, entiende que la Iglesia en Europa es una realidad llena de vida, “pero de una vida que languidece”, y la Iglesia católica española, además de hacer mucho ruido, “no está presente en la sociedad y, lo que es peor, cuando está presente, lo está de modo inadecuado, cuando no ridículo”, no se ha sabido conectar el mensaje del Evangelio con las inquietudes de la gente, “ha fracasado el lenguaje, el planteamiento demasiado intransigente de ciertos temas que angustian al mundo moderno, y, que sin duda, el no aceptar que, al final, el hombre decide libremente sobre su vida, diga lo que diga la Iglesia” (*El País* (27/08/2006) 4-5). También analiza la situación actual del cristianismo y de la Iglesia católica en Europa en un número monográfico la revista de teología pastoral *Sal Terrae* 1098 (febrero 2006). Un tipo de análisis menos pendiente de los pronósticos y más atento a explicar el panorama actual del hecho religioso en las sociedades occidentales es, entre otros: J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid 2000 (orig. Chicago 1994); M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Barcelona 2003; F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios*, Madrid 2005; D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid 2002.

3 Para Dominique Wolton, prestigioso experto en ciencias de la comunicación, director del Laboratorio de Información, Comunicación y retos Científicos del CNRS de París, además director de la revista *Hermès*, y autor de los libros *Elogio del gran público: una teoría crítica de la televisión e Internet ¿Y después?*, la velocidad y la rapidez nos afectan en lo social y en lo cultural. En una entrevista que realizó R. MAGALLÓN, para *ABCD* 759 (19-25 de agosto de 2006) 10 s., con motivo de su conferencia, “¿Cómo pensar la comunicación intercultural?”, invitado por la Universidad Complutense de Madrid, Wolton se refirió expresamente a los efectos dramáticos que conlleva vivir en una sociedad en la que prima la velocidad y por extensión se valora el instante y lo inmediato: “El drama de la sociedad es que la velocidad del discurso, la velocidad de la política, la velocidad de la técnica es muy superior a la lentitud de la evolución social. Vivimos cada vez más en una *cultura del instante*, donde no hay suficientes raíces, donde hay demasiado presente y donde no hay representación del futuro. Para que una sociedad exista son necesarias raíces históricas, una valorización del presente y una anticipación del futuro. Somos una sociedad que ya no cree en las utopías. Hay una especie de repliegue sobre el presente, a través de la inmediatez; y al mismo tiempo, no olvidemos que nadie quiere envejecer. Piensa que el tiempo nos va a alcanzar. Después de la religión del instante en la que estamos en los últimos cuarenta años, creo que volverán la metafísica y los grandes relatos religiosos”.

do)—; al sujeto actual le impacienta la morosidad del pensamiento elaborado<sup>4</sup>; la rapidez se inserta en el proceder humano, lo mismo en la comida (rápida), en el aprendizaje de idiomas, que en el proceso de reflexión (metodología): el pensamiento veloz se convierte en signo del saber, en un acto superior de la inteligencia. Esperemos que no se traslade esta devoción por lo rápido a las conductas violentas, afirmando el convencimiento de que quien da primero da dos veces, o quien dispara antes gana. En relación a este efecto de la rapidez se asocian en gran medida buena parte de las conductas actuales, condicionadas por la búsqueda de la “gratificación inmediata”, y en consecuencia propiciando la infantilización de la edad adulta: vivir de antojos<sup>5</sup>.

La incertidumbre que atenaza al individuo europeo contemporáneo no pasa desapercibida. Parece orbitar sobre la *cuestión del sentido*: ¿qué destino nos espera a las personas y al cosmos? ¿En qué valores merece la pena comprometerse? ¿La felicidad es *ser* o *estar*? La perspectiva desde la que estructuro mi ensayo se centra en esta circunstancia, la que deriva de habitar un mundo que se nos hace más y más complejo, inabarcable, universal, en el que vence la tentación de sucumbir al peso, —miedo—, de los interrogantes, al absurdo de la realidad, y huir (*salvarse*) de la mano del *nihilcinismo*. Un *lugar* donde se dan cita la absurdidad y la rebeldía, que en la historia contemporánea, en el seno de esta civilización occidental, se manifiestan como las respuestas oportunistas frente al sentimiento de frustración que nos invade<sup>6</sup>.

No se puede pasar por alto que el cambio de las mentalidades, de las costumbres, de los tiempos, y en mayor medida los cambios de paradigmas, asestan un golpe mortal a toda creación humana, también a las religiones plasmadas institucionalmente (las religiones nacen, se desarrollan y mueren si se muestran insignificantes ante toda inquietud humana)

---

4 Es lo que observa V. Verdú. F. Savater precisa que con la extensión de la *web* y sus *blogs* innumerables, “la necesidad de argumentar las opiniones es vista como una especie de culpable elitismo: tengo tanto derecho como cualquiera a decir lo que pienso ... pero nadie puede exigirme que lo fundamente...” (id., “La tormenta de las ideas”, *Babelia* 780 (4 de noviembre de 2006) 2).

5 Bajo estas condiciones se explican casos de ruptura “amistosa” de parejas, dando como explicación, por lo general uno de los dos, que ya ha alcanzado un estadio e felicidad que se le torna hastío y quiere descubrir nuevas experiencias.

6 Ambas respuestas remiten también al consumismo, -consumición-, que es la celebración más sofisticada de la explotación. Esta idea la desarrolla en un breve artículo Francesco BONAMI, “El Rebelde y el Extranjero”, *ABCD* 766 (7-13 de octubre de 2006) 44. El sentirse frustrados ocasiona respuestas de absurdo y de rebeldía, conceptos descritos por A. CAMUS en sendos libros, *El mito de Sisifo*, y *El hombre rebelde*.

si éstas no realizan la labor de inteligir la fe<sup>7</sup>. La tarea teológica en la actualidad ofrece motivos para ser considerada una vocación intelectivo-sapiencial apasionante, experiencial y creativa, crítica e inabarcable, efecto del vértigo que conlleva una nueva inteligencia de la fe requerida por la comunidad cristiana en el contexto multicultural presente. Si la experiencia toma importancia en la vida de las personas, entonces se superan los márgenes de lo vivencial, y se da paso a un compromiso en el que se conjuga lo individual (yo, aquí y ahora), lo social (en convivencia) y lo histórico (articulando mi ser en el tiempo, intergeneracionalmente y en el mundo), es decir, *sabiduría*.

El cristianismo al mantener desde sus orígenes una manifiesta voluntad de historicidad<sup>8</sup>, plasmada en los múltiples proyectos de inculturación, ha mantenido un estado de *vigilia y memoria*, con mayor poder en unas épocas que en otras, frente a la tentación de insensibilidad ante las incertidumbres de los tiempos<sup>9</sup>. Esta apreciación la ubico en el campo de trabajo de la teología, dada su tarea hermenéutica, referida primordialmente a un acontecimiento primordial denominado Revelación, *encuentro o comunicación* entre Dios y el ser humano plasmado en las religiones. Al fijar sus propios objetivos y al desplegar los procedimientos conforme a las reglas del discurso argumentativo científico, la teología (cristiana) adquiere *status* de ciencia en el marco actual de la cultura, y en consecuencia procede con capacidad de sistematizar los contenidos fundamentales de

---

7 “La teología no es simplemente fe, sino *conocimiento de la fe*”; cada creyente al razonar su fe ya precisa de la teología, de manera simple, a la vez que acoge una fe razonada y transmitida por la historia dentro y confrontada con su propio horizonte cultural; la teología es pensar la fe metodológicamente. Ahora bien, la teología no se puede equiparar a la confesión de fe, la cual expresa algo más primordial que el conocimiento de la misma. En la teología se añade algo a la fe, además de la confesión, es el ejercicio de la reflexión, por la que la teología toma carácter científico, porque la reflexión es llevada con método y crítica utilizando todos los medios de que dispone el pensamiento humano. Para precisar más el carácter científico de la teología en cuanto a la especificidad de su objeto, que no se puede adueñar y sólo es crítica respecto a la perspectiva en que el pensamiento humano efectúa su tarea de conocer mejor su objeto a partir de la fe. Ver también el cap. último del tomo II de *Mysterium Salutis*. “La teología científica es, por tanto... la reflexión metódica y crítica de todo lo que se propone en el kerigma de la Iglesia y se acepta en el acto de fe, en el cual el hombre se somete a la palabra de Dios” (J. FEINER, M. LÖHRER (Dirs.), *Mysterium Salutis*, tm I, Edc. Cristiandad, Madrid 1981<sup>3</sup>, p. 29).

8 En el sentido que Ortega y Gasset daba a que el ser humano es historia, no naturaleza; como consecuencia las grandes acciones humanas son transformadoras, y como resultado de un ejercicio de decisión asumen pretensiones de *verdad*. De aquí entonces, el vínculo del cristianismo con la verdad, como religión verdadera.

9 No obstante, el cristianismo no fue capaz de imponer en la cultura occidental su mentalidad novedosa sobre la historicidad, y paradójicamente quedó atrapado por las categorías espaciales y a-temporales de la filosofía griega. Esta cuestión se puede ver ampliada en apartado sobre la historia y la tradición.

la fe y contextualizarlos en el tiempo. Por lo tanto, la competencia de la teología (cristiana) se ciñe a la comprensión, –conforme con los criterios de racionalidad–, del mundo y del ser humano que son propios a una fe, el cristianismo. A mi entender<sup>10</sup>, la teología es uno de los modos de estudiar la religión (base interdisciplinar), superando toda forma neutral o aséptica (base confesional), como consecuencia de hacerse cargo de la *realidad*<sup>11</sup> (sintiéndose heridos de realidad, según el verso de P. Celan) e inteligir su *misteriosidad* y la presencia/ausencia de Misterio.

La situación de las religiones en las sociedades civiles, especialmente en Occidente, se investiga desde diferentes campos del saber humano. La sociología no esconde su interés por estudiar esta y otras cuestiones vinculadas a los comportamientos religiosos; si bien corre el riesgo de exceder sus propios límites de competencia y, por tanto, ejercer un rol dominante que invalida algunas de sus conclusiones. Así sucede cuando la sociología invade ámbitos propios de la historia, o de la antropología, o de la psicología, de la filosofía o de la teología. Esta última, pariente pobre en el inabarcable horizonte del saber, ciencia a pesar de todas las reticencias que se le arrojen, posibilita estudiar no sólo parcelas sino la globalidad de la cuestión religiosa desde todas sus dimensiones, individual, social e histórica, pero con una diferencia, la de adoptar como principio la interdisciplinariedad. A la teología, el estudio de las religiones se le desvela una tarea desbordante, que requiere la participación multidisciplinar de los diferentes saberes implicados, pero a los que tiene que entrelazar teológicamente mediante conclusiones propias.

El cristianismo vive en situación de crisis e incertidumbre al mismo tiempo que la civilización occidental<sup>12</sup>. A pesar de su historia bimilenaria vuelve a

---

10 Para clarificar la definición y tarea de la teología como ciencia y como disciplina académica, ver el número monográfico de la revista internacional de Teología, *Concilium* 315 (2006), titulado: *La teología en un mundo de especialización*.

11 La realidad la define el filósofo alemán H. Blumenberg, como la experiencia de la soledad y el silencio aterrador del cosmos.

12 El entonces cardenal Ratzinger, en una conferencia pronunciada el año 1998 en Hamburgo, señalaba que el cristianismo, al comienzo del tercer milenio, “se encuentra en una profunda crisis, precisamente en el espacio en que se produjo su expansión original, Europa” (p. 142); la crisis gira en torno a la pretensión de verdad, una cuestión que choca vigorosamente con la mentalidad escéptica que se ha generalizado, favorecida por las explicaciones científicas sobre el origen de la vida, del ser humano, del origen del cristianismo, de la exégesis bíblica, etc... Ante este panorama no es de extrañar que se vea la pretensión de verdad del cristianismo como algo propio de actitudes fanáticas. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, pp. 123 ss.

andar en búsqueda de identidad<sup>13</sup>. Se cierne la amenaza de quedar excluido social y culturalmente, pasando a ocupar posiciones de cosmovisión marginal<sup>14</sup>; paradójicamente incomprendido por la misma civilización que contribuyó a crear<sup>15</sup>. El panorama del cristianismo en Europa, a lo que hemos denominado el problema europeo del cristianismo, se adentra en un contexto que ya se preveía y que un teólogo tan lúcido como K. Rahner entendió para la Iglesia de período invernal. Cabe esperar que si el cristianismo supera sus propias incertidumbres, Occidente se beneficiará del potencial civilizador que la fe cristiana

---

13 El problema como tal no se corresponde con la identidad del cristianismo, cuestión que se observaría si el rechazo apuntase directamente a cada uno de los artículos del Credo; como escribe Küng: “Pese a todas las críticas al cristianismo y a la Iglesia, es posible decir, con una actitud de confianza razonable: *credo, yo creo*”. La polémica, en cambio, atañe a la interpretación, al “salto hacia adelante”, hacia una profundización de la doctrina...” (Cf. H. KÜNG, *Credo*, Barcelona 1994, pp. 5 ss.); a su enculturación en el seno de la civilización occidental, a la que ha permeado a través de la historia de sus instituciones y cultura (G. Vattimo, en R. RORTY y G. VATTIMO, *El futuro de la religión*, Barcelona 2006, p. 78).

14 “La religión orientada hacia las Iglesias ha devenido un fenómeno marginal en la sociedad moderna”, Th. LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca 1973, p. 45. “Más de la mitad de los que se declaran católicos, no coincide exactamente con el Credo de la Iglesia católica”, Card. Rouco, intervención en la clausura del curso “Dios para pensar” celebrado en El Escorial, *Abc* (10/08/2002) 37. Para la jerarquía católica no pasa desapercibida la mala situación del cristianismo en Europa a partir de los *episodios centinela* que alertan de las dificultades y discriminación que afectan a los cristianos (Card. A Sodano, Secretario de Estado del Vaticano, entrevista en *La Repubblica*, cit. en *El País* (16/10/2004) 32); un ejemplo inequívoco se ha visto en el rechazo a incluir en el Preámbulo del texto constitucional de la Unión Europea la referencia explícita a las raíces cristianas.

En un informe realizado por la Universidad Complutense entre jóvenes de 15 a 29 años de toda España, el 72 % concede poca o ninguna credibilidad a la Iglesia, el 64 % no confía en el Parlamento, el Gobierno y los partidos políticos; sólo uno de cada diez confía en las constituciones democráticas (*Abc* (5/07/2003) 37). En un estudio más reciente titulado “Jóvenes españoles 2005”, realizado para la Fundación Santa María, la Iglesia aparece como la institución de la que más desconfían los jóvenes. El autor del capítulo dedicado a la religión, J. González-Anleo, estima que este alejamiento “se ha acelerado de forma sorprendente” respecto a los datos de los últimos diez años cuando el 77% de los jóvenes se declaraba católico y en la actualidad no llega al 50%. El mismo estudio subraya la imagen negativa que los jóvenes tienen de sí mismos: se ven consumistas, rebeldes, independientes, egoístas y con poco sentido del deber. Otras instituciones que entran en la lista de desconfianza juvenil, aunque en menor grado que la Iglesia, son la ONU, la Prensa, la administración de Justicia, las multinacionales, la OTAN y las Fuerzas Armadas. Para explicar esta nueva situación de los jóvenes españoles con la Iglesia se recurre en el citado estudio a los siguientes aspectos: creciente secularización de la sociedad, impopular postura de la Iglesia en temas como el aborto, la sexualidad, el matrimonio homosexual y los cambios políticos en dirección laicista [<http://www.elmundo.es>] (consulta realizada el 4/04/2006)]. A tenor de estos datos, en especial los referidos a la Iglesia, se anuncia una ruptura importante en el seno de la tradición cultural española.

15 La situación de la Iglesia española la analizan los Obispos en la Instrucción Pastoral “Orientaciones morales ante la situación actual de España” (23 de noviembre de 2006). Resalto que en la Introducción, nº 2, confirman que es necesario comprender (conocer) el mundo actual para anunciar de modo más comprensible, -y en respuesta a los interrogantes de nuestros contemporáneos-, los dones de Dios. Dos causas interfieren en la situación religiosa española: de una parte la mentalidad laicista, que compite y rivaliza con el cristianismo; de otra, la extrema debilidad de los cristianos españoles incapaces de resistir a la indiferencia y mantenerse en actitudes críticas.

es capaz de desplegar como queda recogido en otros momentos de la historia. No obstante, el cristianismo es más que las Iglesias europeas.

El tema que estructura este breve ensayo lo define con claridad: una reflexión sobre la crisis del cristianismo, sobre la crisis de Europa occidental y las implicaciones mutuas dentro de un mismo paradigma. El recorrido lo inicio sobreentendiendo algunos aspectos principales y sobre los cuales es fácil notar que no recae una incuestionable aceptación. Una advertencia más me lleva a precisar el horizonte de esta reflexión; mi referencia al cristianismo trata de salvaguardar su dimensión general, –lo cristiano, así como lo europeo–, aunque mis circunstancias son imposibles de eludir, ya sea la confesión católica o la ciudadanía española en las Islas Canarias.

Entre los primeros rasgos de la crisis del cristianismo contemporáneo se pueden nombrar inicialmente aquellos que anidan en su propia crisis de identidad. Es lo que puede observarse claramente en el ámbito eclesial católico: la resistencia (indiferencia) a aplicar el legado del Concilio Vaticano II (J.M.R. Tillard), la persistencia del paradigma clerical-eclesializante (concepción eclesial jerarquizada...), la desafección institucional (escasez-empobrecimiento de vocaciones; cierre de parroquias...), (auto)-reconocimiento de los laicos (falta de reconocimiento de los ministerios laicales, situación de la mujer en la Iglesia...), la incomprensión de la tradición monástica... Quiero invitarles a pensar conmigo levantando la mirada, para ganar en horizonte e integrar los detalles; será entonces otra mirada, no distante ni diferente de lo aludido, pero que entraña un reflexionar crítico, lógicamente teórico y por voluntad, práctico, comprometido con la historia y *cargando* con la realidad.

Este camino o tránsito viene definido por la lógica de la *mostración*, una lógica que nos envuelve cuando de la teología hacemos casa de diálogo crítico: observamos lo que se da en la realidad, conocemos la riqueza e imperfecciones de las que es portador el cristianismo y somos capaces de razonar con coherencia y serenidad a la vez que acogemos la fe. Dicho de otro modo, el cristianismo no se valida únicamente como mensaje en una estructura discursiva lógico-racional, este requisito lo empobrece y desdibuja su significado (belleza). La legitimación del cristianismo pasa por rendir cuentas a la razón entendida como inteligencia sentiente, en la cual se conjugan el pensar y la acción. La misma intelección que dispone a los sentidos en actitud inquisitiva, para acoger y desplegar la fe como respuesta que desborda el enigma y responsabilidad de hacerse cargo de la realidad.

De aquí que la actitud de *indiferencia*, que en Europa ha sido definida como marea que todo lo inunda, con mayor incidencia en lo religioso, sea un elemento central del problema que nos ocupa. Si se legitima la indiferencia por la indiferencia en el contexto sociocultural, entonces el lugar del cristianismo no es otro que su marginalidad. El riesgo para el cristianismo es grande; tal vez el espacio concedido en la sociedad le quede restringido a un operativo gnóstico: un saber oculto, milenario, de iniciados, una religión privada... así se ofrecerá una religión de-sustantivada y des-tradicionalizada (despolitizada), sin memoria (mitizada), carente de su acción y condición histórica (¿cómo resolver, entonces, el mandato de intención jesuánica del que guardaron memoria eucarística el Evangelio de Lucas (relato de la Cena pascual, Lc 22,19, y especialmente en el relato de Emaús, Lc 24,13-35) y la tradición paulina (1 Cor 11,25): “Hagan esto en memoria mía”?). En adelante me ocuparé de precisar esta idea.

La reflexión que nos ocupa se define íntegramente teológica, caracterizada por un esfuerzo inconmensurable para que nada le sea desconocido, fundamentalmente en actitud de diálogo crítico con el saber, las ciencias y nuevas tecnologías que hoy dominan en el panorama humano, en actitud oyente a la acción del Misterio<sup>16</sup>. La teología ni puede hablar de oídas, ni a tientas, ni pontificar sobre la realidad; su estatuto epistemológico es de escucha, de sospecha y crítica, de ejercicio de la voz profética. La teología sabe que no da respuestas sino que agudiza las preguntas<sup>17</sup>. Y para esto presta un servicio impagable la persona creyente que se entrega a la vocación teológica. Les diré que el teólogo, en contra de lo que muchas veces ha sucedido en la historia de la Iglesia (con tan escasos teólogos laicos, madres y padres de familia como es el caso de quien esto escribe), es quien opta por el saber como sabiduría y

---

16 En este sentido sostenía el entonces cardenal J. Ratzinger: “Es imposible calcular de antemano cómo será el futuro. Quien extrapole el caso de la Iglesia de manera puramente académica, estadística, a partir de la situación europea, se olvida de la imprevisibilidad de la historia humana en general, y del poder de la iniciativa de Dios, que puede intervenir siempre, en particular”, Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona 2005, p. 433. Desde una clave secular, o como él mismo dice, de *secundarización*, M. Gauchet sostiene que la retirada de la religión no significa abandono de la fe religiosa, sino abandono de un mundo estructurado por la religión; la retirada de la religión, en expresión del sociólogo francés, “la excepción europea”, “es el paso a un mundo en que las religiones existen, pero en el interior de una forma política y un orden colectivo que ya no determinan”, *o.c.*, 21-40.

17 J. B. METZ en AA. VV., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001, p. 35.

no como capacidad de poder<sup>18</sup>, en actitud de servicio, compartiendo el pensar como alimento.

## 1. DELIMITACIÓN GEO-CULTURAL

### Preámbulos de teología contextual

No empleo el término sociocultural porque no voy a plantear mi análisis en torno a las diferencias sociales y a los cánones culturales vigentes. Es otra cuestión muy digna de estudiar, pero no es el caso. La geografía delimita nuestro discurso, además de lo social, pero el centro en esta ocasión lo ocupa Europa y la situación que vive el sujeto europeo. Yo mismo, y la mayoría de quienes lean este ensayo, somos europeos, pensamos en claves europeas, padecemos el síndrome eurocéntrico de la europeidad dominante y negadora de los derechos de-los-otros<sup>19</sup>.

Esta condición existencial presenta una serie de elementos propios fruto de diferencias históricas nucleares. Quien viaja a América Latina observa a su vuelta que “algo es distinto”, quien viaja a EE UU concluye que “algo es distinto”<sup>20</sup>, quien viene de Asia o de África<sup>21</sup> sostiene lo mismo. Este “algo

---

18 La reducción al poder es la máxima de todo nihilismo (el fin justifica los medios; todo vale; mato, luego existo, porque es más importante el poder que la libertad, decía Raskólnikov en *Crimen y castigo*). Glucksmann en su ensayo *Dostoievski en Manhattan* (2002), denuncia que el nihilismo se ha instalado en los modos de vida occidentales y en los violentos que sembraron el pánico el 11 de septiembre de 2001. Dostoievski es el escritor que mejor ha reflejado esta misma ecuación de nihilismo y crueldad (*Crimen y castigo, Los Demonios, Los hermanos Karamazov, El sueño de un hombre ridículo*). Cf. I. MARTÍNEZ, “Dostoievski frente al nihilismo”, *Cuenta y Razón* 124 (2002) 48-52. Una idea similar sobre el escritor ruso, el escritor más cristiano (N. Berdiaev) en B. FORTE, *A la escucha del otro*, Salamanca 2005, pp. 103-110.

19 La ominosa historia del colonialismo impide que Europa pueda olvidarse de su responsabilidad en un acontecimiento de tal magnitud. Quiero hacer vivo este recuerdo para evitar en lo posible que “los ríos de la acción cubren nuestro pasado” y que nos podamos absolver “por la erosión futura” del dolor causado a los otros; tomando versos de T. S. Eliot, “The dry salvages” II, *Cuatro cuartetos*.

20 Las diferencias entre EE.UU. y Europa en cuanto a la religión y también a su configuración política y social deriva en gran medida de las variantes entre la Ilustración angloamericana y la Ilustración de Europa continental. La primera fue protestante, sin enfrentamiento eclesial, creyente. La segunda, de raíz francesa, fue anticlerical, laica y atea. J. Moltmann y J. B. Metz aceptan esta esquematización, Cf. J. B. METZ, *Dios y tiempo*, Madrid 2002, p. 203. En EE.UU. los templos todavía se llenan y en el discurso político, lo mismo que en los países islámicos, se pronuncia el nombre de Dios, D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002 (orig. 2000), p. 27. Este contraste de los Estados Unidos con otros países occidentales a tenor de la religión se viene estudiando desde hace algunas décadas. En un estudio del Center for Applied Research in the Apostolate y Gallup, publicado en 1982, se recogía que el 95 % de norteamericanos creía en Dios, el 71 % en la vida más allá de la muerte, el 81 %, practicantes o no, se consideraban personas religiosas. Entre las razones presentadas para explicar que la indiferencia religiosa en EE. UU. ha sido menor que en Europa se destaca el hecho

distinto” lo entendemos como la condición –excepción– europea. La identidad del sujeto europeo no es que sea monocorde; obviamente se dan diferencias identitarias dentro del paradigma de Europa, como por ejemplo las culturas eslavas, marcadas por el sometimiento al GULAG y posteriormente reconstruidas sobre la base de su *memoria y tradición* cristiana ortodoxa, católica, reformada...

Con el fin de precisar, conviene reconducir esta cuestión al modo de ser de los europeos que constituyen la suma de naciones y pueblos de la Unión Europea. Con más o menos alteraciones el conjunto de personas que viven en estas coordenadas comunitarias (con capital en Bruselas) presentan una serie

---

de que en Estados Unidos ninguna Iglesia ha sido oficial o estatal y por tanto los norteamericanos han sido miembros de unas Iglesias que no cuentan con el apoyo del Estado y que ellas tampoco lo apoyan. La libertad, señalan los estudiosos, es la nota distintiva del pueblo norteamericano y es también la causa de que no haya indiferencia religiosa. Cf. R. KRESS, “Definición y criterios de la indiferencia”, *Concilium* 185 (1983) 173-179. En EEUU los lazos entre las creencias religiosas y los principios liberales y democráticos se diferencian con respecto a Europa, dado que el protestantismo jugó un notable papel en el origen de los EEUU. El origen de EEUU está más cercano a la revolución puritana inglesa del siglo XVII que a la Ilustración del siglo XVIII. El protestantismo se vinculó al credo norteamericano desde los valores de la libertad, la igualdad, el individualismo, la ética del trabajo y el moralismo; ver S. P. HUNTINGTON, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, Paidós, Barcelona 2004. Un análisis más a este respecto lo ofrece G. WEIGEL, *Política sin Dios*, Edc. Cristiandad, Madrid 2005. El autor conoce bien ambas “orillas” de la civilización occidental, es de nacionalidad estadounidense y profesor en Centroeuropa, especialmente conoce la situación de Polonia. Observa la existencia de una brecha entre EE UU y Europa en varios temas, como la concepción diferente sobre la democracia y de ahí las distintas respuestas al terrorismo, a la integración de los inmigrantes o a la relación con el islam. A su juicio se puede hablar de un auténtico problema europeo, que supone la confusión de democracia y secularismo y que arrastra a Europa a ver amenazada su identidad. Para J. Habermas, consciente también de la excepción religiosa europea, explica la diferencia estadounidense con la religión porque la libertad religiosa no significó la victoria del laicismo contra un poder dominante al que se le arrancó este derecho, sino que en EEUU quedó garantizada desde el art. 16 de la Declaración de Derechos de Virginia, de 1776, la libertad religiosa como un derecho fundamental por el que cada colono podía practicar su confesión religiosa. El reconocimiento de este derecho mutuo no impedía a ningún ciudadano reconocer la Constitución, y sobre todo, no generaba bandos enemigos en referencia a la religión. La secularización, sostiene Norris e Inglehart, se impone en Occidente a medida que se propaga el sentimiento de “seguridad existencial” derivado de las mejores condiciones de vida económicas y sociales; en este caso la excepción estadounidense, al acusar una mayor revitalización religiosa, se explica porque tiene un capitalismo menos amortiguado por el Estado social de bienestar desarrollado en Europa, que expone a los ciudadanos a un grado más elevado de incertidumbre existencial (J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006, pp. 124 y s). Sobre los vínculos actuales entre la política y la religión en los Estados Unidos, comentando el libro de K. PHILLIPS, *American Theocracy*, ofrece un análisis interesante R. SHORTT, “¿El declive del imperio americano?”, *Revista de Libros* 121 (2007) 10-13.

- 21 En el continente africano la vida religiosa “ha enraizado por doquier”: crecen las vocaciones religiosas, las congregaciones autóctonas se cuentan por centenares, se da una variedad de carismas y el dinamismo de los religiosos y religiosas se percibe en todos los sectores sociales y eclesiales, como traducción práctica de la vida religiosa en la triple diaconía siguiendo las tres virtudes de fe, esperanza y caridad. Cf. S. SEMPORÉ, “La vida religiosa en África: Adecuación y retos”, *Concilium* 317 (2006) 79-89.

de elementos homogéneos, el eje (o brecha) que va desde Suecia a Canarias. Un elemento de homogeneidad lo da el fenómeno religioso. El contexto en el que habitamos se denomina secularización y entraña más dimensiones que las meramente religiosas<sup>22</sup>, pues engloba una configuración existencial novedosa, no exenta de incertidumbres personales y humanas<sup>23</sup>. La secularización puede verse como religión sin religión<sup>24</sup>, como un paso consecuente con el proceso de *subjetivización* emprendido, que radicaliza nuestra libertad, responsabilidad y soledad. La negación de la trascendencia, como manifiesta el presupuesto secularizador, no debiera olvidar a las víctimas; como tampoco la afirmación de la misma encubre la esperanza de hacer justicia. El problema reside en que las sociedades secularizadas no están mostrando hoy por hoy una mayor sensibilidad ante el sufrimiento, salvo fragmentos como las ONG, y se acusan actitudes de narcisismo, individualismo y desencanto, que involucionan el proceso emancipador humano.

La particularidad que se observa en el trato a la religión en el margen o brecha occidental de Europa reúne una serie de características que conforman su originalidad. Una misma civilización, Occidente, en la que cohabitan culturas tan aproximadas y sin embargo con diferencias de índole notable en el trato con lo religioso. Se trata de la “contradicción religiosa” que se percibe entre la Europa occidental y Norteamérica (incluyendo a los dos grandes países del Norte). La paradoja resalta aún más por el modelo estadounidense de consideración política y social de lo religioso a pesar de los parámetros existenciales en nada diferentes a los europeos. La mentalidad y estilo de vida americano se expandió por todo el mundo, especialmente en la Europa atlántica tras la II Guerra Mundial, gracias al cine producido en la meca de Hollywood. Las películas transmitieron desde las décadas de 1950 a 1970 un único mensaje

---

22 Por este motivo no me parece aceptable la contraposición con el *paganismo*, en orden a explicar el problema actual entre el cristianismo y las sociedades occidentales europeas. El paganismo se corresponde, en la situación contemporánea, al vaciamiento del núcleo religioso-cristiano de la cultura europea y a su sustitución por otra alternativa religiosa diferente. Tampoco el laicismo se encuentra cómodo en este contexto de secularización. El caso francés es paradigmático. Políticos y líderes sociales señalan la urgencia de reformular el estatuto de laicidad que define a la República. Por ejemplo: M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Madrid 2003; M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006; N. SARKOZY, *La República, las religiones, la esperanza*, Madrid 2006; y algunas de las opiniones de R. Debray a propósito del estudio del hecho religioso en la escuela pública.

23 Para un estudio fundamentado sobre el fenómeno de la secularización remito a la obra de José CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000 (orig. Chicago 1994), parte I (pp. 13-98) y 286-315.

24 A. GLUCKSMANN, *La tercera muerte de Dios*, Barcelona 2001.

envuelto en las historias que se narraban: las tres verdades existenciales del individualismo, el bienestar y el hedonismo.

Estas tres apoyaturas se conocen por igual en uno y otro continente separado por el Atlántico, en cambio no justifican suficientemente la diferencia del trato con lo religioso en una y otra sociedad. Este motivo me lleva a sondear la posibilidad de que sean otras condiciones las que generen la diferencia actual. El cansancio con lo religioso se manifiesta con mayor fuerza en Europa occidental, y de modo más palpable si se tiene delante al cristianismo. La colonización estadounidense extendida planetariamente antes por el cine y ahora por los canales de televisión e internet, no es posible que afecte en mayor medida a otras culturas que a sí misma, de donde procede, y tampoco resulta especialmente explicable que la masiva indiferencia religiosa (y especialmente cristiana) si es por estos motivos se de con mayor fuerza exclusivamente en la sociedad europea occidental y no en la India (donde se cuenta por milenios el peso de la religión) o en Brasil, por ejemplo.

Por estos motivos entonces diré que mi discurso, y será nuestro si ustedes tienen a bien seguir mi reflexión, es geográfico, un discurso de un europeo, pendiente de la problematicidad existencial que estrena cada día la Europa occidental y que en la concreción insular canaria no es portador de elementos que lo hagan totalmente diferente; a pesar de ciertas peculiaridades, en Canarias el cristianismo acusa parecidos síntomas del problema notificado en el continente.

## 2. PONERLE NOMBRE AL PRESENTE

“...Ciegos para el misterio  
y, por tanto, tuertos  
para lo real, ricos sólo de imágenes  
y sólo de recuerdos, ¿cómo vamos ahora  
a celebrar lo que es suceso puro,  
noticia sin historia, trabajo que es hazaña?”

CLAUDIO RODRÍGUEZ,  
“Eugenio de Luelmo, II”, *Alianza y condena* (1965).

“El futuro evolutivo de la religión es la extinción. La creencia en seres sobrenaturales y en fuerzas sobrenaturales que afectan a la naturaleza sin obedecer las leyes de la naturaleza se desgasta y pasa a convertirse simplemente en un interesante recuerdo histórico... La creencia en poderes sobrenaturales está condenada a extinguirse, en todo el mundo, como resultado de la creciente difusión y adecuación del conocimiento científico”.

A. F. C. WALLACE<sup>25</sup>

“Son muchas en nuestro tiempo las necesidades que interpelan la sensibilidad cristiana. Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando a millones y millones de personas no sólo al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana. ¿Cómo es posible que en nuestro tiempo haya todavía quien muere de hambre; quien está condenado al analfabetismo; quien carece de la asistencia médica más elemental; quien no tiene techo donde cobijarse? El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobrezas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sinsentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social...¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de un desequilibrio ecológico...? ¿O ante los problemas de la paz...? ¿O frente al vilipendio de los derechos fundamentales de tantas personas, especialmente de los niños?”

JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte* 50-51.

---

25 Id., *Religión: an anthropological view*, New York 1966, p. 265, citado por D. HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005, p. 52, n. 13.

“¿Se empequeñecerá la Iglesia?

Cuando lo dije, llovió sobre mí el reproche de pesimista.

Y hoy nada parece más prohibido que lo que denominamos pesimismo, y que a menudo es puro realismo”.

CARD. J. RATZINGER<sup>26</sup>

## 2.1. Situación de crisis

Un hecho patente es que “vivimos en una época de finales” (*fin de siècle*), en “un período de transición” que afecta a un mundo globalizado y no sólo a Occidente. Estas circunstancias son propicias para que emerjan sentimientos de desazón e incertidumbre, pero también para que se traspase la frontera paralizante de lo inmediato, y se adopten actitudes y esperanzas de recapitulación<sup>27</sup>. Nos ha correspondido ser testigos de cómo una forma histórica entra en *crisis* o disolución<sup>28</sup>.

---

26 J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona 2005, p. 417.

27 En Italia, la ministra de Enseñanza Letizia Moratti se apoyó en un decreto real de 1928 para que el crucifijo volviera a estar expuesto en las aulas escolares como símbolo de la cristiandad y del patrimonio histórico y cultural del país. La Liga Norte ha aprovechado para presentar una propuesta de ley en la que se pide que el crucifijo se exponga en todos los lugares públicos (estaciones, puertos y aeropuertos y en los edificios de la Administración de la República (escuelas, universidad, cárceles, hospitales, consejos, juzgados). *Corriere della Sera*, 20/09/2002, y así los inmigrantes sepan en qué cultura son acogidos. <http://ricerca.corriere.it/Primo Piano/Politica/2002/09/ Settembre/18/crocefisso.shtml>.

De todas las reacciones a esta iniciativa italiana destaco el artículo de J. M. de PRADA en *Abc* (21/09/2002) 13.

28 U. Beck y A. Giddens aluden a que somos una sociedad en disolución. Para el sociólogo alemán este paso se produce en virtud del propio dinamismo de la sociedad moderna, industrial y capitalista, por tanto no es consecuencia de sus crisis sino de sus victorias. Giddens identifica el cambio social como disolución de la sociedad tradicional ante la emergencia de la sociedad postradicional ocasionada por la globalización. Cf. U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza U., Madrid 1997, pp. 15, 75 ss. Desde una posición menos sociológica, aunque no por ello de menor penetración en el enigma de la realidad, R. Panikkar sostiene que salvando lo salvado de la modernidad y postmodernidad, “es difícil negar que el mundo, sociológica y políticamente hablando, va por un mal camino que desembocará en una catástrofe sociopolítica si no hay una *metanoia* cultural. Acaso la sabiduría podría ayudarnos en esta tarea”, “Estudio preliminar sobre la sabiduría oriental” en *El libro de los muertos tibetano*, Barcelona 2003, p. 10. Con una mirada crítica más centrada en España, el pensador E. Trías juzga nuestro panorama cultural en su “momento más depresivo de su historia reciente: en aquél en el cual todas sus carencias educativas y culturales se ponen de manifiesto de la manera más obscena”, produciéndose una anemia mental y moral, en suma incultura, que imposibilita gestar y generar reflexión alternativa a la que deriva del poder o poderes (matizando a Trías), cf. id. “Riqueza económica y penuria cultural”, *El Cultural* (16/10/2003) 3.

Cuando afirmo que somos testigos de los nuevos tiempos, no ignoro en absoluto a quienes vislumbraron con antelación esta situación de crisis. De manera especial destaco al teólogo alemán D. Bonhoeffer, preocupado como escribe en sus cartas (abril-julio de 1944)<sup>29</sup> por el encaminamiento del “cristianismo” en su “forma occidental” hacia una época de “completa arreligiosidad” (carta del 30 de abril de 1944); un tiempo de genuina decadencia, “puesto que no hay confianza en la verdad”, la cual es sustituida por la propaganda, tampoco se confía en la justicia, y por ello se defiende lo que es útil<sup>30</sup>.

La preocupación, creo yo, supera el hablar de Dios en un mundo sin religión y atenaza, también afecta al hablarnos a nosotros mismos como sujetos de esta sociedad, “sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad”... sin el sistema de coordenadas (Mary Douglas) en el que nos hemos desenvuelto intergeneracionalmente, en la Historia. El futuro que profetizó Bonhoeffer en sus “Reflexiones para el día del bautizo de D. W. R. Bethge, (mayo 1944), al pensar en la cultura urbana y sus consecuencias, o sobre la vida, hoy se nos manifiesta con toda veracidad<sup>31</sup>.

Un juicio que se sostiene en los múltiples análisis circunscritos al horizonte de las ciencias sociales y las artes<sup>32</sup>. La voráGINE en la que nos encontra-

---

Otros autores hablan de decadencia occidental, muy en línea con la exposición de los ya clásicos Spengler y Toynbee; es el caso del debatido pensador estadounidense S. P. Huntington, quien concluye que la civilización occidental pierde peso demográfico, poderío económico y militar, rasgos que se rastrean en otras civilizaciones antiguas que desaparecieron. Entre las causas de este desafío o amenaza Huntington señala la crisis de las identidades nacionales (originada por la falta de un imperio o poder enemigo, auge de las ideologías multiculturalistas que deslegitiman la identidad común, las oleadas de inmigrantes con inicio en la década de 1960 y caracterizadas por la reticencia a la integración en la sociedad receptora como puede verse en la reivindicación de sus lenguas de origen y sus creencias religiosas). Dos obras significativas de este autor, *El choque de civilizaciones*, y la más reciente, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, Paidós, Barcelona 2004.

29 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, pp. 196-199.

30 D. BONHOEFFER, *Ética*, Madrid 2001.

31 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, pp. 207 ss.

32 Como muestra periodística de esta crisis del arte aporto una cala de referencias publicadas recientemente. “Los únicos dioses intocables en el mundo occidental son algunos protagonistas de las disciplinas artísticas, los demás, o sea, los mitológicos, se hallan en el más absoluto descrédito”; actitud de petulancia acrecida por la falta de precisión y sensatez del lenguaje mediático, propicio a “generalizar de tal forma los términos ‘creación’ y ‘creador’ para señalar las creaciones artísticas y sus constructores, que hoy el más discreto practicante en estos terrenos se autoproclama creador y se queda tan tranquilo”; un posible remedio corrector de la obsesión por la endogamia del artista actual podría derivarse del uso de un verbo desvelar, más sutil que crear. A. BOADELLA, “Dejémoslo en juego”, *El Cultural* (12/09/2002) 3. Un titular recoge la opinión de C. Magris dada a conocer en un curso de la U.I. Menéndez Pelayo: “Magris pierde la fe en la novela”; éste género que tan excelentemente ha sido expresión del mundo moderno

mos engullidos los individuos de las sociedades contemporáneas se ajusta a un círculo infernal:

*Somos habitantes de los no-lugares y en un tiempo sobreacelerado, donde sobrevivimos desorientados, al experimentar cómo nuestro yo se disuelve y fragmenta agónicamente en la soledad.*

*En el no-lugar de la historia, en el fragmento de la realidad en el que subsistimos, el pasado no ofrece fundamentos seguros para las expectativas vitales, el presente está fuera de control y al futuro se le teme, porque reserva nuevas aflicciones. De esta experiencia de desasimiento y desesperanza emerge una actitud defensiva: el aferrarse posesivamente al acontecer de la actualidad. Se trata de identificarse con lo que ocurre de inmediato, conformando el estilo de las sociedades que se han dado en llamar de “gratificación instantánea”.*

*En algunos instantes se remite al yo, cuando se requiere atestiguar la identidad formal; pero, se lo nombra sin darle importancia al nombre propio; se existe en función de consumir (consumo, luego existo)<sup>33</sup>.*

*Frente a la angustia provocada por la soledad, el antídoto se halla en el narcisismo, como puesta en escena imaginativa condi-*

---

va a desaparecer en su formato tradicional de historia bien contada; a fin de cuentas la vida (Svevo) es más original que todo lo que pueda inventarse, motivo por el cual “hay que saber contar las historias que suceden en la vida” ; *El Mundo/ UVE* (7/08/2002) 8. Los lectores no parecen espolear con mayores inquietudes a los escritores, así lo sintetiza con mordacidad F. Savater: “Uno de los rasgos inequívocos de vulgaridad intelectual es el arrobo ante lo confuso y el rechazo de lo complejo. Por eso triunfa universalmente *El código Da Vinci* y nadie se acuerda ya de Freeman Willis Crofts” (escritor de las novelas de intriga más puras y construidas con mayor perfección, de origen irlandés y que vivió al principio del siglo XX) *Babelia* 660, *El País* (17/07/2004) 7. El arte ha llegado a su fin, escribe, A. DANTO, *La transfiguración del lugar común*, Paidós, Barcelona 2002 (or. 1981), el arte contemporáneo precisa de un corpus teórico para ser comprendido por eso “aceptamos la idea de que tiene que haber alguien que nos lo explique”; “el arte de nuestros días es pensamiento visual”; al crítico le corresponde captar el mensaje que el artista plasma en su obra y posteriormente preguntarse si se hubiera podido hacer mejor, Cf. Entrevista de A LÓPEZ CUENCA a A. Danto, en *Blanco y Negro Cultural* 556 (21/09/2002) 28 s. Cf. J. M. CASTRO CAVERO, “La sospecha estética”, *La Provincia Diario DLP*, suplemento CULTURA 700 (4/07/ 2002) IV/40.

33 El nivel de lo que los habitantes de una nación consumen es un criterio principal que mueve el crecimiento económico. Ante la crisis del 11 de septiembre de 2001, en sus consecuencias económicas, el presidente norteamericano reclamó a sus conciudadanos el consumo como acto patriótico. El consumo y el desarrollo sostenible, forman a mi entender, una pareja contradictoria, y en esta contradicción estamos metidos los ciudadanos de los países enriquecidos.

*cionada por la publicidad, que nos hace habitar en no-lugares virtuales, con modelos personales, en mundos ajenos y realidades ficticias.*

*El círculo se cierra con la vivencia del desencanto, sabedores de peregrinar sin lugar ni destino. Entonces domina el sentimiento de que la vida carece de sentido. Por ello, adoptamos actitudes de fugitivos frente a la insostenible intemperie de nuestra soledad, agrandada por la condición de libres y responsables, hasta el extremo de no poder habitar, ni hallar reposo, en el hogar de nuestro mismo yo<sup>34</sup>.*

Individualismo<sup>35</sup> posesivo o sufrido<sup>36</sup>, nihilismo, narcisismo, *précarité*, *Unsicherheit* y *Risikogesellschaft*, *incertezza*, *insecurity*, *inseguridad e incertidumbre*, *crisis*, son términos que los teóricos sociales tienen para definir el mismo aspecto de la difícil situación humana experimentada en las sociedades más enriquecidas del planeta, sociedades llamadas de *gratificación instantánea*<sup>37</sup>.

34 “La gente vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes”, escribió O. PAZ, “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, *Vuelta* 184 (1992) 13, citado por H.C.F. MANSILLA, “La estética de lo bello y la exaltación de la cultura popular”, *Revista de Occidente* 253 (2002) 108. Un sugerente Manifiesto, titulado *Contra la muerte del espíritu*, lo ha dado a conocer el premio Cervantes Álvaro Mutis y el editor J. Ruiz Portella, en *El Cultural* (19/06/2002) 6-9; el Manifiesto se alza “contra la profunda pérdida de sentido que conmueve a la sociedad contemporánea”, contra el materialismo que impregna los resortes más íntimos de nuestro pensamiento y de nuestras actitudes; puesto que el espíritu corre peligro, y todo el horizonte se reduce a “trabajar, producir y consumir”, como constatan las páginas de los periódicos, los programas de radio y las imágenes de la televisión. El término *materialismo* recibe hoy un nuevo significado adscrito al denominado mercado de las sensaciones producido por el mundo mercantil y *massmediático* en una sociedad cibernética y de neoliberalismo globalizante, cf., J.M. MARDONES, “Creencia y sociedad moderna. ¿Hacia una nueva reconfiguración de la creencia?”, *Arbor* 676 (2002) 767-786.

35 La definición de Tocqueville sobre el individualismo sigue siendo magistral: “El individualismo es un sentimiento pacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande”, *id.*, *La democracia en América*, cit. por H. BÉJART, *La cultura del yo*, Alianza, Madrid 1993, p. 197.

36 M. Gauchet diagnostica que el individualismo de nuevo cuño no es emancipador, como antaño se creía, sino impuesto, como corresponde a una carga exterior que a un aumento de la energía interior de las personas. El individualismo impuesto llega como consecuencia del reflujo de los valores centrados en lo colectivo. M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Barcelona 2003, pp. 88s.

37 cf. Z. BAUMAN, “Europa y Norteamérica”, *Concilium* 282 (1999) 13-20; otros autores: O. Paz; M. de Certeau; A. Giddens; U. Beck... En Norteamérica, desde la década de 1970, se ha venido analizando el hecho de que numerosas personas presentan una pérdida de su yo y relaciones superficiales e insatisfactorias con sus semejantes; son personas que se quejan de sentirse vacías de contenido y de que viven sus vidas sin un sentido, viven en un mundo pálido, insustancial; se ha debatido hasta la saciedad por qué ocurre esto y qué hacer con este problema ¿ha sido siempre así en la historia humana o es un

El tipo característico de las sociedades del bienestar es el individuo que vive solo (y con animales de compañía<sup>38</sup>), los no-lugares existen y son la medida de una época de individualidad solitaria<sup>39</sup>. En la década final del siglo XX, en una ciudad como Frankfurt, el 40% de las viviendas las ocupaban individuos que vivían solos, un dato que nos hace recordar el dramático destino del *individualismo posesivo*, plasmado en el aumento del número de separaciones matrimoniales y la dificultad para mantener vínculos interpersonales duraderos; por no hablar de la situación en la que quedan los ancianos, los enfermos, los desempleados y todo el grupo de excluidos sociales (el *ein-Drittel Gesellschaft*, según pronostican los economistas alemanes, producirá todo lo necesario, y los dos tercios restantes de hombres y mujeres serán económicamente inútiles y socialmente superfluos)<sup>40</sup>.

El paisaje que nos envuelve en la posmodernidad (sobremodernidad, hipermodernidad, ultramodernidad, transmodernidad, modernidad *líquida*<sup>41</sup>) es el

---

problema circunstancial que responde a la situación cultural contemporánea?. El término “narcisismo” se tomó para definir esta circunstancia, en la que predominan personas egoístas, con frecuencia socialmente destructivas, portadoras de su yo roto e incapaces para vivir. A raíz de esta situación existencial de autodesconfianza no es extraño que se haya descubierto la psicología como tabla de salvación con todo su arsenal de métodos y terapias, para estimular la autoestima y recuperar el sentido de vivir. A este respecto es explicable el éxito posterior de la New Age en cuanto dispensadora de remedios con una fuerte carga psicologizante. Cf. J. DYRUD, “El ‘narcisismo’ como modelo cultural dominante”, *Concilium* 176 (1982)394-400.

38 Basta ver los lineales que ocupan la comida para gatos y perros en los supermercados. Se calcula que tres millones de españoles viven solos, el triple que hace veinte años, (*El País* (7/04/2003) 35).

39 cf. M. AUGÉ, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona 1998, p. 84.

40 A debatir estas cuestiones se dedicó el primer encuentro de teólogos jesuitas europeos, celebrado en Innsbruck a comienzos de la década de los noventa; cf. G. URIBARRI, “Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea”, *Selecciones de Teología* 128 (1993) 299-304, artículo a modo de crónica que recoge algunas de las aportaciones más destacadas. La procedencia internacional y el cariz interdisciplinar dado a este tipo de encuentros hace posible pulsar un completo análisis de la realidad social, en este caso europea, de sus problemas latentes y de las respuestas apropiadas para hacerle frente. Por el tamiz teológico que las inspira nos resulta interesante conocer esta reflexión.

41 Según la terminología acuñada por Z. Bauman; modernidad “líquida” se opone a la etapa anterior de la modernidad “sólida”. El término de ultramodernidad lo he leído en las obras de J. A. Marina. A la sobremodernidad alude M. Augé. Hans Küng utiliza el término trans-modernidad. G. Lipovetsky alude a la *sociedad hipermoderna*, como salto de la emancipación del individuo (post) a la incertidumbre del futuro (hiper). Ahora todo es ir a más, el exceso y la incontinencia serán ejes dominantes de la hipermodernidad, en la que se codean los polos opuestos, lo austero y lo insustancial, la permisividad y la contención. En la posmodernidad el individuo buscaba su identidad a costa de la emancipación de un destino impuesto por las grandes tradiciones. La hipermodernidad tiene como imagen del hombre a un Narciso inmaduro, desorientado y atormentado por el hastío, la saturación de opciones y la quiebra de las normas. Cf. G. LIPOVETSKY Y S. CHARLES, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona 2006.

de la incertidumbre<sup>42</sup> y el desconcierto, la búsqueda febril de un *presente* distinto en una cadena de momentos diferentes<sup>43</sup>. Los nuevos enemigos de la sociedad y de sus moradores son el hastío, el aburrimiento, la depresión, el cansancio psicológico, el escepticismo, la incultura, la frivolidad, “es la revolución del desconcierto y del pensamiento débil”, a los que se añade el relativismo<sup>44</sup>. Ante este paisaje, no es de extrañar que en el paisanaje “los desajustes de la personalidad se hayan multiplicado”. La cultura *light* presenta un diagnóstico característico: “El escepticismo es propio de los tiempos que corren, cuyos principios son cada vez menos firmes e inamovibles, y el individualismo se ha convertido en una fortaleza en la que muchos se atrincheran, levantando la bandera del subjetivis-

---

42 También Z. Bauman alude a la incertidumbre y a la ambigüedad como situaciones de la vida en el estadio líquido de la sociedad moderna (íd. *La sociedad líquida*, Buenos Aires 2004). En las reflexiones que siguen me refiero a la incertidumbre como una experiencia negativa. No obstante me he encontrado con algunos análisis que la presentan positivamente. En el caso de la economía, A. Greenspan, que ocupó la presidencia de la Reserva Federal estadounidense (FED), entiende que la incertidumbre es la esencia de la política monetaria, porque jamás en este ámbito se pueden tomar decisiones sabiendo con exactitud lo que pasará en el futuro, las autoridades monetarias deben aplicar el raciocinio pero no reglas estrictas para elaborar políticas dado que los modelos económicos se basan en información incompleta, por ejemplo los índices de confianza de los consumidores (información recogida en *Abc* (15/11/2003) 69). También se puede intuir que la incertidumbre sirva como mecanismo de supervivencia para mantener la atención despierta frente a los peligros que amenazan al sujeto y a la sociedad; lo mismo que puede suponerse que la incertidumbre estimule la creatividad artística y la sospecha frente a todo absolutismo.

43 La primera víctima de la incertidumbre es el compromiso, sobre todo político, sostiene Bauman. Si se toma el *presente* como búsqueda compulsiva y se abandona la búsqueda de un *futuro mejor*, no sólo la política, sino la religión y todos los valores de signo trascendente (solidaridad...) pierden su razón de ser. Esta deriva se aprecia en las encuestas recientes sobre los jóvenes realizadas para la Fundación Santa María (2005).

44 El cardenal Ratzinger, una década anterior a ser elegido Papa, identificó el *relativismo* como nuevo dogmatismo que pone en riesgo la democracia y la felicidad de las personas, así como la fe. Cf. J. RATZINGER, “El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista” (Conferencia en Bratislava, 1992), en *Verdad, valores, poder*, Madrid 2005, pp. 79-108. En el aspecto político la concepción relativista tiene buena parte de razón, puesto que no existe una opción política única que sea la correcta. El relativismo se torna problema cuando toma un giro radical y desacredita el encuentro de culturas, al privilegiar el dominio de las mayorías; por ejemplo la explicación de Kelsen sobre el texto evangélico de Pilatos y Jesús respecto a la verdad, y lo mismo sobre la teoría política de Rorty. Ver J. RATZINGER, “Zur Lage von Glaube und Theologie heute”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996), recopilado en la obra, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, pp. 103-121 (en concreto las pp. 65, 105 s.). Un filósofo español, residente en Alemania desde 1959, H. Saña, analiza que el nuevo relativismo ocasiona hoy el exilio de la filosofía, lo que significa el exilio de la verdad, porque privilegia la confusión, la falta de principios, anula la reflexión filosófica, vive pendiente de las modas, vuelve la espalda a los grandes maestros de la sabiduría y de la espiritualidad, propicia la alienación; análisis adelantado por H. Marcuse. H. SAÑA, *Atlas del pensamiento universal*, Almuzara, Córdoba 2006.

mo”; lo que domina es la invitación al consumo<sup>45</sup> y el dejarse llevar, el todo está permitido<sup>46</sup>; la incapacidad para establecer vínculos personales y sociales duraderos<sup>47</sup>. El arte actual refleja con precisión notarial esta circunstancia: el artista y la estética actual muestran falta de talento, de imágenes evocadoras, de lenguaje racional comprensible; el arte y la literatura se han convertido en mercancía, en una variante del diseño industrial<sup>48</sup>. Otros ámbitos fáciles de explorar y en los que rastrear la incertidumbre son la enseñanza obligatoria, en la que se manifiestan las dificultades enormes que tenemos en Occidente para transmitir el amplio mundo del saber a las nuevas generaciones; y la participación política, en todos sus frentes, tanto vocacional como de riqueza social.

---

45 A juicio de A. Cortina, un nuevo rótulo ha venido a sustituir a los que designaban a mujeres y hombres; al *homo faber*, *homo sapiens* y *homo ludens* los ha desplazado el *homo consumens*, cf. id., “La era del consumo”, *Abc* (28/12/2002) 3: “No parece, sin embargo, que la forma de consumir de quienes tienen capacidad adquisitiva y la de no consumir de quienes carecen hasta de lo más básico, esté preparando el camino hacia una humanidad más libre, más justa y más feliz”. Un mayor desarrollo sobre este tema lo aborda la autora en su obra *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid 2002.

46 E. ROJAS, *¿Quién eres?. De la personalidad a la autoestima*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2001, pp. 19-20.

47 De ahí la desafección ante todo lo institucional (desde la ONU, a la Administración de Justicia, los partidos políticos y sindicatos, las Fuerzas Armadas y las Iglesias), a no ser que manifiesten un alto poder resolutivo, caso de la familia, la cual recibe la máxima valoración posiblemente por el carácter protector que todavía mantiene. Me llama la atención cómo ha ganado aprecio el Ejército entre los jóvenes, a partir de ofrecerse como un trabajo profesional.

48 H.C.F. MANSILLA, “La estética de lo bello y la exaltación de la cultura popular”, *Revista de Occidente* 253 (2002) 78-111. J.M. CASTRO CAVERO, “La sospecha estética”, suplemento *Cultura* nº 700 de *La Provincia Diario DLP* (4/07/2002) IV/40. Una consideración a este respecto nos la ofrece la relación que hoy expresa el artista con la espiritualidad. Algunos sujetos dignos de ser estudiados nos parece que son artistas como Tapiès, Moneo, Calatrava, Cristino de Vera y Barceló. A M. Barceló el Obispo de Palma de Mallorca le encargó un mural para ser instalado en la catedral; en una entrevista el artista refrenda su condición de buscador de la espiritualidad y define el arte en este mismo tono. La entrevista no da para profundizar en estas ideas; *El Mundo* (11/09/2002) 45. El arquitecto R. Moneo, que ha visto inaugurada su obra de la catedral de Los Ángeles a principios de septiembre de 2002, a la pregunta de si cree en Dios responde con un incógnito: “No puedo contestar a esa pregunta. Es demasiado personal”. El acercamiento del artista a lo espiritual, a nuestro entender queda en entredicho, si prevalece y no se dan más razones que las expuestas por el arquitecto navarro; entrevista en *Abc* (1/09/2002) 46-48. Una nueva iniciativa es la promovida por el Cabildo de la catedral de Burgos denominada “Arte en la Catedral”, dando cauce al arte contemporáneo en la Iglesia y al acercamiento de los artistas a la iconografía religiosa; comenzó el año 2005 con la creación de dos retablos por M. Navarro y C. Calvo y ha seguido el año 2006 con la exposición de varias cruces en hierro forjado del escultor M. Chirino. Si los temas del arte no han cambiado en siglos, siendo permanentes el amor, la muerte, la vida, el erotismo, la identidad, las cuestiones sociales o políticas, el humor, tal como suscribe S. Keller, director desde 2000 de la Feria de Arte de Basilea (*El País* (13/06/06) 49), ¿cómo se puede explicar la desafección recíproca entre la Iglesia y los artistas? ¿y la insensibilización de los artistas frente a la dimensión religiosa de dichos temas?

## 2.2. Alcance de la crisis. La historia y la tradición en el laberinto

La crisis que vincula al cristianismo con Europa es inabordable por su extensión. La manera de estudiar este desbordamiento debe hacerse, a mi entender, por núcleos bien delimitados y así es el proceder que voy a seguir. La circunstancia del cambio de siglo y de milenio ha venido a incidir en la *historia* como problema; un problema que aflora y se densifica con el alumbramiento del paradigma de la modernidad promovido desde la filosofía por I. Kant, al establecer la categoría de lo objetivo y racional sólo para aquello que *yo* puedo pensar por mí mismo (*sapere aude*).

El *problema de la historia* remite a otras capas más profundas de orden antropológico y trascendental<sup>49</sup>; en este caso, a una relación constitutiva del ser humano consigo mismo, con el mundo, los otros, la muerte, el sentido último trascendente<sup>50</sup>. Para la modernidad la *historia* se contrapone a la naturaleza, porque es una condición exclusiva del mundo humano. En el paradigma de la modernidad se propicia la separación entre espíritu y naturaleza, y tras esta escisión se hace problemático comprender la totalidad de la realidad y la unidad de la existencia humana, la unidad anímico-corpórea, espíritu y naturaleza. A la rivalidad entre la religión y los movimientos ilustrados se vino a sumar esta perspectiva, desde la que se hacía aún más complicado el acercamiento intelectual entre las tradiciones afines a la fe y aquellas otras a la razón. El teólogo de la universidad de Tubinga, J. Moltmann, analiza esta causa y reclama un nuevo paradigma capaz de vincular las perspectivas psicosomáticas con las ecológicas y con ello desarrollar la interacción e impregnación de cultura humana y naturaleza de la Tierra<sup>51</sup>.

49 La polémica centrada en el cómputo cronológico, de si el nuevo milenio alumbra al finalizar el año 1999 o en el paso del 2000 al 2001, pertenece a la capa superficial del tema aludido. Precisamente un siglo antes el debate tomó derroteros similares. Flammarion publicó, a finales del siglo XIX en la revista *Revue des revues*, un artículo a propósito de la polémica del momento sobre la fecha exacta del cambio de siglo. Nada nuevo por otra parte, como se desprende de sus investigaciones realizadas al paso de la centuria de 1699 a 1700. Cf. J.J. JIMÉNEZ VEGA, "Una confusión secular. (Una polémica de hace un siglo sobre el 'fin de siglo')", en *Anarda* 13 (Las Palmas de G.C., 1999) 25-27.

50 Las páginas dedicadas por J. Alfaro a esta cuestión mantienen, a mi parecer, toda su relevancia, como lo prueba el hecho de que resistan el paso de casi dos décadas y sean para nosotros tan sugerentes. Íd., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, cap. I. De la relación entre historia y religión da cuenta Heidegger: "La *historia*, en sentido genuino, es el objeto supremo de la religión, comienza con ella y con ella termina... sólo en la consciencia histórica puede la religión, como todo mundo vivencial, adquirir forma y acceder a una totalidad –no universalidad– en el sentido correspondiente a ésta (ámbito de valor)... Uno de los elementos de sentido más importantes, *fundamentales*, en la experiencia vivencial religiosa es lo *histórico*", Íd., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 20012, pp. 237 s.

51 cf. J. MOLTMANN, "Resurrección de la naturaleza. Un capítulo de la cristología cósmica", *Concilium* 318 (2006) 735 s. Ver su libro, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993.

Dichas categorías densifican los cambios históricos hasta dotarlos de entidad paradigmática (Th. S. Kuhn<sup>52</sup>), en cuyo ámbito abierto, los humanos colonizamos en globalidad pero con particularidades. El proceso de la modernidad ha ido alimentando dos categorías fundamentales como son el *individualismo* y la *subjetividad*. Sobre este binomio se han constituido los avances del pensar y de la tecnociencia, afianzados en la osadía o audacia crítica del investigador (Copérnico y Galileo, se pueden tomar como iniciadores), y el progreso social, político y moral, a raíz de asumir la primacía de la conciencia individual frente a la voluntad de los príncipes (poderes absolutos) seculares o religiosos.

En estas circunstancias, la *tradición* y la *historia* han dejado de existir<sup>53</sup> y no sólo como conceptos que en el pensamiento del siglo XIX permitieron relacionarse con el pasado. Fundamentalmente referirse a la historia es definir al sujeto en el *tiempo*, partícipe de sus perpetuas continuidades y sus críticas interrupciones<sup>54</sup>. Siempre él mismo frente a los cambios en medio de un caótico hilo conductor reconstruido (W. Benjamin). El sujeto se asienta en un presente psicológico que no es un instante, sino un lapso de tiempo que puede penetrar en el pasado, por mediación de las memorias, los relatos, las tradiciones y la historiografía; en el futuro, por las

52 La obra de este físico y teórico de la ciencia, *Las estructuras de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 1989, gestada a finales de la década de 1940 y publicada en 1962, ha conocido una extensa e insospechada aplicación; por ejemplo, en la teología la ha realizado con originalidad H. Küng en sus últimos estudios sobre el Judaísmo y el Cristianismo. La concepción de Th. S. Kuhn no está exenta de críticas, entre otras la formulada por H. Albert, quien ve en los paradigmas una posibilidad más (indeseada) de minar la crítica, a la que son inmunes, porque los paradigmas son incommensurables e influyen en el modo de producir sus propias evidencias, id., *Racionalismo crítico*, ed. Síntesis, Madrid 2002, pp. 182 s.

53 Y. CATTIN, "El hombre, transgresor de fronteras", *Concilium* 280 (1999) 209-225. Una reflexión sugerente, como en este autor es habitual, C. MAGRIS, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona 2001, pp. 5-20; en la sociedad contemporánea está extinta por ser imposible e impensable la figura del maestro, a quien le corresponde enseñar la responsabilidad (afrontar las consecuencias); una sociedad caracterizada por "el eclipse de los valores y de los mensajes fuertes, por el ocaso del diálogo sobre las cosas trascendentes y las grandes contraposiciones filosóficas e ideológicas, sustituidas por un pulular indistinto de sugerencias, estímulos, mensajes subliminales o percepciones capilares y por una creciente intercambiabilidad entre las así llamadas experiencias reales y virtuales" (36 s.). Desde la literatura, y con la poesía de fondo, J. Jiménez Lozano aprecia como Magris que "la trascendencia hoy día es un desvalor" frente a la prevalencia de lo "light", "Entrevista" de T.M. ECHEVERRÍA en *Abc* (4/05/2002) 41.

54 De esta manera quiero integrar el pensamiento de W. Benjamin en mi exposición y de este modo atender a su denuncia, desmascarar la historia proyectada profesoralmente (propio del historicismo) edificando un *continuum*, frente a la *tradición* interruptora (escondida y subterránea) de los vencidos. La continuidad la considero como la fijación del recuerdo, la memoria ininterrumpida de las víctimas, quienes dan numerosos nombres y apellidos que interrumpen la historia y la arrancan del conformismo. Cf. W. BENJAMIN, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Barcelona 1994, pp. 175-191.

anticipaciones, las estimaciones y los cálculos<sup>55</sup>. Si falta el *continuum*, se produce la intemperie existencial al faltar cimiento para asentar la vida biográfica e histórica, individual y cósmica. La fragmentación de la realidad<sup>56</sup> ocasionada por la sobreaceleración del tiempo crea una cultura en la que es simultáneo lo efímero y lo eterno<sup>57</sup>. Se cumple la intuición apuntada por el entonces cardenal J. Ratzinger: *si entra en crisis una forma histórica, la historia se convierte en problema para el ser humano porque no le da cobijo*<sup>58</sup>; no hay final ninguno, ni siquiera en la nada.

La comprensión de la historia, la tradición<sup>59</sup> y el tiempo en relación al sujeto, en los últimos siglos ha conocido cambios notables. Cambios que regis-

---

55 B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1988, pp. 174 s. El tiempo según explica Chr. BOUREUX, "Pourquoi la question de l'eschatologie aujourd'hui?", *Irénikon* LXXIII 3 /4 (2000) 261-277, se contempla bajo la forma de tres flechas: la temporalidad cósmica, la temporalidad termodinámica y la temporalidad psicológica.

56 La fragmentación observa Ll. Duch, afecta a la conciencia humana; como consecuencia se da la extrema dificultad de constituir una continuidad (*continuum*) sobre la que fundar la vida cotidiana privada y pública. El análisis del monje benedictino se fija en el modelo televisivo capaz de romper toda conexión entre un antes y un después mediante la fórmula "Y, a continuación...", que en las noticias salta de un fragmento a otro, de un acontecimiento a otro, independientes, sin coherencia. Íd., *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Ed. Trotta, Madrid 2002, pp. 172 s. Me parece interesante relacionar este análisis de Duch, con la tesis de H. Bloom, quien señala desde su observatorio literario, que la saturación televisiva iniciada en la infancia, prolongada en la adolescencia frente a la pantalla del ordenador y la consola de los videojuegos, en conjunto supone una práctica letal que finaliza en la inmadurez. La velocidad de las imágenes frente al reposo de la lectura creativa e irónica (para sopesar y reflexionar, o siguiendo a G. Steiner, leer con lápiz y papel) impide en último caso acoger la sugerencia y escudriñar lo leído, en definitiva esto es madurar, escuchar la querencia por la que debemos soportar el haber nacido y el tener que morir, cf. H. BLOOM, *Cómo leer y por qué*, Ed. Anagrama, Barcelona 2002, p. 19.

57 M. CASTELLS, *La era de la información*, vol. 1, Madrid 20012, pp. 540 ss. Exponente de esta nueva cultura atemporal es la *New Age*, contexto en el que se une la meditación budista reconstruida al efecto, los sonidos electrónicos y el resto de espiritualidad a la carta... Una reflexión a tener en cuenta por su carácter clarificador sobre el fenómeno de la *New Age* la encontramos en Pontificio Consejo De La Cultura / Pontificio Consejo Para El Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la "New Age"*, Roma 2003.

58 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, pp. 181 y 183.

59 Acerca de la tradición ha reflexionado extensamente A. Giddens; tal vez es el autor de mayor renombre actual, que ha dedicado más atención a este tema. Como referencias podemos citar: íd., "Vivir en una sociedad postradicional", en U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH, *Modernización reflexiva...* Madrid 1997, pp. 75-136; íd., *El mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid 2000, pp. 49-63. Un estudio que se ha entregado a desentrañar los elementos de la tradición es E. Zolla, y la define en su obra, *Qué es la tradición*, Paidós, Barcelona 2003, como "aquello que se transmite, especialmente de progenie en progenie, que es como decir la raíz de casi todo estado o acto humano, estando más vivos los muertos que aquellos por los que circula la sangre de ellos, ilusos que pueden inventar fácilmente lo que es pura reviviscencia y crear discursos que conmueven con la apariencia de la novedad, en la medida que está olvidada la voz arcaica que ya la pronunció en la antigüedad. Mas existen tradiciones de todo tipo...pero la tradición por excelencia...es la tradición del objeto óptimo y máximo, el conocimiento del ser perfectísimo (p. 117)...es transmisión de la idea del ser en su perfección máxima"(p.118).

tran los diferentes roles del sujeto en su dimensión histórica y con la tradición. En ocasiones, y según los métodos, la presencia de los sujetos significaban un estorbo. Era preferible negarlos (suprimirlos) por mor de rendir tributo a la objetividad historiográfica (Ranke); más tarde se optó por reclamar su presencia, desde la empatía para con lo acontecido y en clara rehabilitación del sujeto (Dilthey); actualmente, conforme a las modalidades que entienden la historia desde la cotidianidad (nuevos historicismos<sup>60</sup>), no falta quien denuncia el vacío de humanidad que entrañan, o el ser portadoras de un claro antihumanismo<sup>61</sup>.

La historicidad es la dimensión englobante más propiamente humana, a la que se ha dado alcance y descubrimiento en un tardío siglo XVIII. En el siglo XIX quedó “plenamente resquebrajado” el horizonte espiritual de la filosofía griega”, activo hasta la Edad Moderna, desde su travesía por la antigüedad y el peso de su influencia ejercida durante la Edad Media<sup>62</sup>. La filosofía griega, –con Platón y su concepto de la idea o con Aristóteles y el de la forma–, se concretaba no como una filosofía del tiempo, sino como una filosofía del espacio, un “cosmos”, donde se muestra el perfecto orden del sistema del ser. El ser es espacio, es forma. El tiempo no es relevante, sino accidental a esta concepción del cosmos, porque el tiempo no proviene del ser sino de la materia (no-ser), esa parte eterna, informe, desordenada, con la que aparece mezclado el ser, cuyo sentido está en lo permanente, implica orden y límite<sup>63</sup>. La *esencia* del hombre no varía con su edad, porque ella es inmuta-

---

60 El nuevo historicismo surgió en la década de 1980 a raíz de los estudios de S. Greenblatt sobre la cultura renacentista. En cuanto al método los nuevos historicistas se inspiran en M. Foucault (por sus especulaciones acerca de las actuaciones del poder y los conflictos de las sociedades) y principalmente en el antropólogo C. Geertz; como mentor distinguido toman a Herder por la ejemplar incrustación mutua que desarrolla entre arte e historia, subyaciendo a su propia “fascinación ante la posibilidad de tratar todos los indicios escritos y visuales de una cultura en particular como una red de signos mutuamente inteligibles”. “El nuevo historicismo es una manera, o un conjunto de maneras de escribir acerca de la historia de la literatura que incorpora puntos de vista procedentes de otras disciplinas intelectuales y se niega a aislar a la literatura de otras formas del pensamiento, dando por supuesto que toda la cultura, incluyendo muchos aspectos de ella que generalmente son pasados por alto por la historia convencional (por ejemplo, anécdotas relacionadas con la vida y la conducta de la gente corriente), puede ser considerada como texto, en el que todas sus partes se relacionan entre sí de alguna manera”. F. KERMODE, “Arte entre las ruinas”, *Revista de Occidente* 253 (2002) 55 ss.

61 J. B. METZ, “Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Modernität”, *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 147-159; artículo que, tras ser traducido y condensado, publica previa revisión del autor la revista *Selecciones de Teología* 162 (2002) 152-160.

62 J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972, pp. 75-80.

63 Esta cuestión la tiene muy bien estudiada J. Ratzinger debido a su investigación sobre san Buenaventura, para la tesis de habilitación por la facultad de Teología de Munich: *La teología de la historia de san Buenaventura*, Ed. Encuentro, Madrid 2004 (orig. 1959).

ble; al contrario, el tiempo es algo exterior, incapaz de afectar a los seres y el mundo “como un recipiente enorme y permanente”<sup>64</sup>.

Con la aparición de la fe cristiana en el mundo antiguo surgió entonces un pensamiento ineludiblemente enfrentado a la cosmovisión clásica estática. La novedad cristiana vino a ejercer “una corrección mental, al presentar la humanidad como un hombre único que crece y al presentar una historia que marcha desde la creación a su perfección”. Tal novedad, en cambio, no fue capaz de desplazar del horizonte filosófico la idea estática del cosmos y sustituirla por la concepción dinámica que traía la teología de la historia. Por este motivo, la historia “siguió apareciendo igual que antes como un fenómeno marginal”<sup>65</sup>.

La historia cobró sentido e importancia a finales del siglo XVIII y principios del XIX debido a varios factores: la teoría de la evolución formulada por Ch. Darwin, y el giro aplicado por las ciencias humanas al tomar la historia como categoría fundamental sobre la que entender todos los campos de la vida<sup>66</sup>. Unido a los descubrimientos de las ciencias naturales, la filosofía (Hegel, Marx) y la teología (F. Chr. Baur) descubrieron el factor de la dinamicidad y comenzaron la aplicación del método histórico (por ejemplo la historia de las religiones y de la cultura). Todo se resuelve mirando a la historia; la historia lo domina todo. La nueva categoría de la historicidad posibilita comprender de nuevo al ser humano, al mundo, a la vida. El programa ideológico que emerge a raíz del giro histórico se fundamenta en los hechos (*verum quia factum*, en palabras de G. Vico), o en los hechos transformadores del ahora presente en dirección al futuro que está a su mano (*verum quia faciendum*, según la formulación de Marx). La dimensión histórica supuso un descubrimiento determinante en el desarrollo de la mentalidad moderna, un proceso en el que el pensamiento cristiano se ha quedado, paradójicamente, al margen.

La historia se nos presenta como la empresa común y unificante de toda la humanidad (universalización); como obra del ser humano en cuanto consciente de sí mismo (motivo por el cual es capaz de hacer proyectos nuevos),

---

64 J. RATZINGER, *Teología e historia...*, 76.

65 J. RATZINGER, *Teología e historia...*, 77.

66 J. RATZINGER, *Teología e historia...*, 78. Darwin rompe la comprensión estática del cosmos. Defiende entonces que el cosmos no es un espacio sino una historia, no es una forma limitada, sino tiempo, y por tal razón resulta que el ser es tiempo, dado que el ser existe como devenir y no como algo estático y permanente. A partir de ahora “todo el horizonte del pensamiento ha de cambiar”.

dotado de libertad abierta al porvenir y sostenida por la esperanza creadora de posibilidades nuevas<sup>67</sup>, en un horizonte universal. Conforme al significado sugerido anteriormente, la historia se tornaría incomprensible de no enraizarse en la *esperanza*<sup>68</sup>. Otro concepto central aunque ignorado largamente por la filosofía<sup>69</sup>. Veamos de manera esquemática el fundamento de esta idea. El vínculo de la *historia* con la *esperanza* se produce a condición de la libertad y de la responsabilidad. La historia precisa de la libertad como un elemento imprescindible que cobija las opciones de los sujetos; la libertad se desdibuja y queda en mera abstracción si no la sostiene y empuja la esperanza. De esta vinculación efectiva con la esperanza, la historia irrumpe en un ámbito o dimensionalidad humana que de otro modo le sería inaccesible. La historia, por mediación de la esperanza, forma parte de la estructura constitutiva de la existencia humana<sup>70</sup>. Una esperanza no abstracta, sino oyente de la responsabilidad que no cesa de interesarse a la vez que por lo propio, también por los otros (universalización), por todo-lo-Otro (trascendentalización).

Si pensamos la historia como continuidad sin fin, o como un progreso conseguido aquí-pero-más-adelante (K. Marx y otros secularizadores del mesianismo), si no se reivindica y se sacan de la desaparición a todas las generaciones ya muertas, no estamos más que hablando por hablar. La historia sin sujeto es aquella que eleva a verdad lo que no es relevante para todos, y para continuar su avance (progreso) se deshace con total impunidad de los muertos y las víctimas. Entonces, se podrá convenir con E. Peterson, que si nos queda-

---

67 J. ALFARO, *Revelación cristiana...*, p. 47.

68 J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, p. 177. En una obra anterior, escribía: "La apertura radical del ser humano a la esperanza no es aún la esperanza cristiana, ni siquiera la llamada a ella; constituye tan solo la infraestructura antropológica, previamente necesaria para que el ser humano pueda ser llamado a esperar en Cristo (potencia obediencial de la esperanza cristiana)"; id., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, p. 31. En los mismos términos se manifiesta O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, en *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, p. 213, al decir que el hombre no tiene esperanza, porque es esperanza; el existir es aspirar y el aspirar no es otra cosa que esperar. La esperanza va unida a una comprensión religiosa de la realidad, prosigue el citado teólogo, porque considera el origen de hombre como fruto del amor, mientras que otra comprensión contraria le pone en mera continuidad con la naturaleza. Donde hay religión verdadera, hay siempre esperanza; y a la inversa, donde hay verdadera esperanza termina apareciendo siempre la pregunta, anhelo y respuesta religiosa. "La esperanza es el impulso que da inicio, ofrece sostén y orienta al hombre hacia su meta" (214).

69 E. BLOCH, *El principio esperanza*, I, Madrid 1977, "Prólogo". J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, citado por P. LAÍN ENTRALGO, *Esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona 1993, p. 75.

70 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, VII, (*El hombre y la gente*, cap. II, "La vida personal"), Madrid 1983, p. 112. La función primaria y más esencial de la vida, escribirá, Ortega, es la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza.

mos a la intemperie de la historia humana, el acertijo al que nos enfrentamos carece de sentido<sup>71</sup>.

De la vinculación de la historia al porvenir y a la esperanza, puede concluirse su constitución escatológica<sup>72</sup>. A juicio del teólogo J. Alfaro<sup>73</sup>, sobre lo último de la historia se podrá decir algo solamente en la medida en que el devenir histórico lleve en sí signos anticipadores del porvenir (las consecuencias de esta afirmación para la teología resultan inconmensurables). Este devenir conlleva resultados positivos y negativos. Las aplicaciones de los descubrimientos médicos o técnicos contribuyen al crecimiento de la humanidad. Los resultados negativos se manifiestan como compañeros inseparables de los positivos. La mecanización del trabajo, la sociedad de consumo, el paro y los países empobrecidos porque otros se enriquecen. La presencia inevitable de lo negativo en el progreso humano habla de la finitud de la que no puede desprenderse su acción.

Desde la radicalidad de la esperanza el ser humano consigue impulso para ser autor, agente y sufriente en la historia y ser constructor de progreso. Si el ser humano ante toda meta intrahistórica la supera, y continúa en ese impulso de dejarse actuar esperanzadamente, quiere decirse que, por lo menos, somos seres preparados para acoger y desplegar la esperanza. Radicalidad humana que no se puede ignorar y que incita a preguntarse: ¿Hacia dónde va la historia? ¿O, es que la historia no tiene fin?. La historia como devenir indefinido, siempre en camino, absolutiza el *continuum*, es abstracta e ideológica, no explica el sufrimiento de las personas<sup>74</sup>, y en consecuencia, se torna memoria perforada por la angustia.

Estoy con J. Alfaro<sup>75</sup> cuando defiende que el sentido de la historia está en su apertura, cuyo nombre es esperanza, a una plenitud que por ella mis-

---

71 Citado por G. URÍBARRI, en la "Introducción..." a E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid 1999, p. 10.

72 La Iglesia es transmisora de esperanza y la teología que emana de ella no puede reducirse a discurso ético sino escatológico, cf. J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002, p. 146.

73 J. ALFARO, *Revelación cristiana...* 46 y 53.

74 Recordamos a este respecto la decisiva publicación de J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979.

75 J. ALFARO, *o. c.*, 62.

ma no puede conseguir<sup>76</sup>; lo relativo al *novum*. La apertura de la historia al Porvenir que vendrá por propia iniciativa, gratuitamente y libre, es decir al Porvenir Trascendente y Personal, que tiene un nombre, Dios. A la luz de la fe, la memoria (historia) de la pasión se convierte en memoria (historia) de la resurrección:

“La historia del mundo y la historia de la salvación no son dos realidades que por especulación teológica tengan que llegar a identificarse, como tampoco pueden ni deben contraponerse una a otra paradójicamente. La historia de la salvación es, más bien, esa historia del mundo en la cual las esperanzas fallidas y reprimidas y los sufrimientos reciben un sentido. La historia de la salvación es esa historia del mundo en la cual a las posibilidades de existencia humana vencidas y olvidadas, a las que denominamos ‘muerte’, se les deja entrever un sentido que no será revocado o suprimido por el curso de la historia futura”<sup>77</sup>.

La referencia del teólogo español a la historia nos da el acceso al siguiente epígrafe, en el cual ahondaremos en la respuesta que la teología cristiana puede traer a este laberinto de incertidumbres. En la tradición cristiana la vida monástica articula la historia y la tradición a su propia identidad y hermenéutica de actualización. El problema de Europa con el cristianismo lo hemos centrado en el problema de la historia y de la tradición a modo de afección común sobre estas dos categorías existencial teológicas; señalamos la experiencia monástica como campo de mostración; ahora nos corresponde sacar conclusiones.

---

76 En este sentido cabe hablar de *salvación* en los términos que lo hace K. Rahner: “[salvación] es lo que ha de serle dado [al hombre] en último término por Dios”. La salvación “no está en ningún momento en la historia, sino que es su supresión”, eso quiere decir que no puede ser realizada culminantemente por el hombre, ni por medio de la planificación ni de sus obras propias, pues, la salvación, “no es ningún objeto de la posesión o de la producción, sino de la fe, de la esperanza y de la oración”. Tras esta primera tesis, de la misteriosidad de la salvación, Rahner recalca el otro principio complementario a lo expuesto anteriormente: “La historia de la salvación acontece en la historia del mundo” como gracia, que el hombre acepta libremente; en el fondo es la autoconmunicación de Dios al hombre que en su mismo amor “perdona y deifica”; K. RAHNER, “Historia del mundo e historia de la salvación”, en *Escritos de Teología*, V, Madrid 1964, pp. 115 s. A mi entender en el cristianismo europeo, en la teología y en la pastoral, se ha producido un desfallecimiento de la capitalidad que representa la categoría de salvación. En este sentido, leyendo a M. Henry, una frase tan sencilla y del modo que la expresa me ocasionó perplejidad (un sensación de que hemos olvidado ideas centrales): “El objetivo explícito del cristianismo es asegurar la salvación del hombre”, id., *Yo soy la verdad*, Salamanca 2001, p. 177.

77 J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, p. 125.

### 3. LA METAMORFOSIS DE LAS RELIGIONES EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES<sup>78</sup>

Para analizar las religiones y la modernidad no vale la *neutralidad*, porque esta es una disposición, un tipo de actitud o prejuicio que sirve solamente para mantener asépticos los quirófanos. En mi caso, soy rehén de una especialidad intelectual, que abarca desde la Fenomenología de las Religiones (que incorpora la historia, la antropología, la psicología, la sociología de las religiones, entre otras ciencias), a la Filosofía de la Religión, la historia de la Teología y del Cristianismo, la relación de la teología con la filosofía y las ciencias, y el panorama actual del fenómeno religioso en las sociedades occidentales (secularización, diálogo interreligioso, nuevas espiritualidades, ultramodernidad...). Y sinceramente, me asombra la liviandad de algunas opiniones, sobre una realidad que a mí me resulta inabarcable en su comprensión y extremadamente compleja en su praxis. Falta finura, la misma que invocaba el presidente G. Washington en 1789, para tratar con delicadeza y ternura *los asuntos de conciencia de todos los hombres*.

Iré presentando mi reflexión en forma de tesis progresivas, porque estimo que no sólo es la opción más apropiada a mi alcance para organizar la siguiente vorágine de ideas, sino que también presupongo que facilitaré la lectura y comprensión del análisis.

1ª *La Modernidad es el paradigma o esfera en que habitamos y nos habita*. El desarrollo de la modernidad ha alcanzado un estadio que podemos denominar de ultramodernidad (o posmodernidad) en el que se aprecian con especial fortaleza el individualismo y la razón crítica, con todas sus consecuencias (pérdida de identidad colectiva, soledad existencial, incertidumbre,

---

78 En este apartado recojo mi intervención en la mesa redonda, "Integración, multiculturalidad y libertad religiosa en el estado aconfesional", programada (21/11/2005) en el curso de extensión universitaria de la Universidad de Las Palmas de GC (ULPGC): *Problemática y tratamiento jurídico de la extranjería en España*. Una bibliografía básica sobre esta cuestión es la siguiente: R. DÍAZ SALAZAR; S. GINER; F. VELASCO (EDS.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000. D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002. S. GINER, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid 2003. M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Barcelona 2003. F. LENOIR, *La metamorfosis de Dios*, Alianza, Madrid 2005. *¿Cristianismo en crisis*, Revista Internacional de Teología *Concilium* 311 (2005) Un librito original sobre la secularización (europea) alegorizada en el ensamblaje entre el Arco de la Defensa en París, proyecto de un arquitecto danés y encomendado por Mitterrand, y la catedral de Nôtre Dame, que cabe dentro del gran espacio que delimita el Arco; en referencia a dos mundos, el posmoderno y el medieval, que plasman en estas dos obras referidas la concepción o mentalidad que las anima. G. WEIGEL, *Política sin Dios*, Edc. Cristiandad, Madrid 2005.

pragmatismo, felicidad/satisfacción immanente/inmediata). Este horizonte ultramoderno propicia la aceptación y despliegue del *escepticismo* y el fracaso de los relatos globalizadores [(ambigua paradoja: se desea (viajes, contactos, comercio) y se teme (inmigración y pérdida de identidades)].

**2ª La suplantación del veteroparadigma o el asesinato ritual del antecesor. El conflicto con la Religión.** Las relaciones entre la esfera de la Religión y la Modernidad han venido transitando conflictivamente desde finales de la Edad Media; primero con la separación de lo civil y lo eclesiástico (Marsilio, Maquiavelo), y posteriormente en el ámbito de las mentalidades, con el inicio del proceso emancipador de la sociedad frente a lo religioso. Este doble proceso se unifica bajo el concepto de *secularización*. (En Francia se llamará laicismo, en EEUU religión civil...).

**3ª Las grietas en el paradigma. La metamorfosis religiosa.** A pesar de todas las previsiones o sospechas sociales (Marx-Comte), filosóficas (Voltaire-Feuerbach-Nietzsche), psíquicas (Freud) y culturales ... las religiones no sólo han permanecido en las sociedades occidentales bajo formas o metamorfosis radicalmente nuevas, sino que hoy se muestran revitalizadas (depuradas, escribe I. Sotelo y S. Giner alude al reflujó religioso). De aquí que algunos investigadores (P. Berger, R. Bellah, A. Greeley, S. Giner, D. Lyon, M. Gauthet, D. Hervieu-Léger) afirmen que el paradigma de la secularización ha comenzado a ser superado por el retorno de lo religioso desde hace tres décadas, y aparezca el horizonte de la *deseccularización* [(estudios norteamericanos, –encuestas Gallup– dan a entender que *la sociedad se seculariza pero no la conciencia*; la encuesta sobre valores de los europeos (1999) refleja que el nº de ateos se estanca en el 7%, los practicantes habituales en el 30%; sí fluctúa el nivel de compromiso: se cree pero libremente, sin certezas (Montaigne) –*believing whithout belonging* (Grace Davie) (bricolage/zapping espiritual = racionalización/razón crítica + individualización); hechos más recientes confirman esta *paradoja deseccularizadora* con el masivo seguimiento de la muerte del Papa Juan Pablo II en Francia y España, por ejemplo)]. Se ha mostrado equivocada la idea que se hizo fuerte durante el siglo XIX, según la cual la religión y la modernidad se oponen radicalmente, y cuanto más se extiende la modernidad más desaparece la religión. Hoy se constata una metamorfosis de lo religioso en la modernidad (la secularización social no impone la secularización de las conciencias o que la persona abandone la búsqueda espiritual), la sacralización de lo profano (S. Giner) o la “profanización” de las religiones

al alinearse con las sabidurías profanas sin perder la trascendencia<sup>79</sup> (M. Gauchet). Además, la secularización, en oposición a la tesis de Weber, es un proceso interno también a las religiones (D. Lyon). La secularización, concluye E. Schillebeeckx<sup>80</sup>, es un “fenómeno cultural que puede integrarse con sentido en la perspectiva cristiana”.

**4ª El horizonte común en la Modernidad entre laicismos y religiones.** El proyecto de modernidad acusa su propia crisis: llevados al extremo algunos postulados de la modernidad conducen a impotencias vital-existenciales, por ejemplo el excesivo racionalismo favorece el rebrote de las mentalidades supersticiosas y mágicas; el individualismo (Lipovetsky) conduce a la soledad, dificulta la transmisión de la cultura y desacredita a las instituciones.... De este modo la relación de la Modernidad con la Religión se modifica, en la Ultramodernidad la relación es contradictoria. En la laica Francia, intelectuales y políticos como R. Debray, J. Luc Ferry o J. Lang, piden clases de religión en las escuelas. La tolerancia se vuelve imposible de practicar si se aniquilan o se silencian la identidad de cada interlocutor (tesis de Pirrón o de quienes defienden que todas las religiones o tradiciones son iguales, frente a la tesis de la tolerancia según P. Bayle, que cada uno exponga públicamente sus convicciones).

**5ª Reequilibrios dentro del paradigma.** Los nuevos cambios en la concepción de la Modernidad y de la Religión propician nuevas reformulaciones de sí mismos y de la relación entre ambos ámbitos. Así es como se deslegitiman tanto el proyecto de *confesionalidad* como el de *laicismo* (*anticlericalismo*). Mi propuesta comienza por ser terminológica, para así facilitar el paso a nuevas formulaciones o vínculos entre la Modernidad y las Religiones. Por tanto sugiero no hablar de laicismo, ni de laicidad como marco en el que se integran las religiones, –por ser inexacto–, sino preferir la expresión de So-

---

79 M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Barcelona-Madrid 2003, pp. 115-122.

80 Íd., *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 19713, cap. 2, pp.59-98. El análisis esbozado por E. Schillebeeckx me parece pertinente, y más fechándose en una publicación de 1967. Propone el teólogo dominico que para estudiar el proceso secularizador es preciso distinguir dos planos: por una parte el fenómeno como tal, por otra, la interpretación. Como fenómeno histórico-cultural incluye el hecho de la desacralización. El ser humano proyecta el mundo y así mismo sobre un futuro creado por él y fuera de la tutela de la Iglesia y de la religión. Por este motivo la secularización supone el descubrimiento de un horizonte racional de autocomprensión del sujeto en su avance histórico. En cuanto a la interpretación, para unos será ateísmo, para otros indiferencia, para otros un hecho negativo; todas estas respuestas están lastradas por el estancamiento que supone no ver el final del “Dios de la religión” y la presencia del “Dios vivo de la fe”.

ciudad Pluralista (sociedad civil), –en la que se integran convivencialmente los laicismos y los confesionalismos, la modernidad y las religiones, en un *proyecto común*–. En palabras de A. Heller ¿quién guarda la silla vacía? (la alteridad, el poder se ejerce por designación, ...). La laicidad si se propone como fin en sí misma, como valor político determinante y excluyente, se niega a sí misma.

6ª *El nuevo mesoparadigma dialogal (comunicativo) ¿Cómo vivir en una sociedad pluralista?* En el caso que afecta a las religiones y al laicismo la respuesta más viable no es la de la tolerancia, sino la del confesionalismo inteligente y el laicismo inteligente (Regis Debray) que constituyan las bases de una *sociedad pluralista*, donde las religiones y los laicismos se integren en simbiosis; bajo las coordenadas de una sociedad democrática y abierta/plural, porque eso es lo que favorece y fortifica más a la *democracia*. Tocqueville (la Iglesia abrió el camino a la igualdad de condiciones) y K. R. Popper ya lo descubrieron: las democracias se consolidan cuando integran a las religiones.

7ª *Precisiones sobre el(los) cristianismo(s) actual(es) y las religiones (pluralismo y diálogo)*. El cristianismo, y en particular el catolicismo, ha renunciado explícitamente a construir una sociedad cerrada sobre la fe (concilio Vaticano II), definida por la identidad cristiana o donde se pretenda imponer la fe a los demás. Las perspectivas en las que la misma Iglesia se comprende pasan por el hacerse presente en toda la sociedad por entero, en la que se reconoce un pluralismo en los compromisos, en las opciones políticas (Les Évêques De France, *Proponer la foi dans la société actuelle*, Paris 1997). Ahora bien este principio no exime a la Iglesia de que reclame y defienda espacio para comunicar su más *sagrada verdad*: que Cristo es la vida, es el Señor de la Historia (Homilía del papa Juan Pablo II en la catedral de Astana –Kazajstán 24/9/01). El cristianismo se ha hecho consciente de la enfermedad del dogmatismo, de ser un pecado desastroso, y que no pertenece a la pasión religiosa por la verdad (W. Pannenberg).

El cristianismo es un aliado natural para defender y consolidar la democracia: hasta los muertos tienen derecho al voto (la silla vacía), la voz de los oprimidos y la memoria de las víctimas: *memoria passionis et resurrectionis*. Esta radicalidad humanista no se puede perder ni ignorar, ni siquiera para la tradición racional laica. Así lo ha descubierto un destacado filósofo, sin abandonar su prin-

cipio de “ateísmo metodológico”, como es J. Habermas<sup>81</sup>. El horizonte religioso, el microparadigma que se revela, es pluralista y holístico. Se da una búsqueda de la espiritualidad, pero sin imposiciones, ni supeditados a tradiciones<sup>82</sup>. El mayor reto para las religiones será responder **críticamente** a las tendencias **privatistas** (individualistas) y fecundar mediante su testimonio el **diálogo intercultural** en perspectiva (memoria) de universalidad. Nunca las religiones pueden quedar reducidas a la intimidad (individuo, nación), porque son instancias críticas, a las que nada de lo humano les es ajeno; por eso en todo lenguaje religioso existe la palabra **salvación**: La experiencia radical de carencias fundamentales o de fracasos, y la necesidad de buscarle trascendentemente sentido.

#### 4. LA PERSPECTIVA CRISTIANA SOBRE LA HISTORIA Y LA TRADICIÓN

El objetivo que propongo no es otro que pensar la historia en relación al cristianismo<sup>83</sup>. Ampliaremos la mirada a la religión como fenómeno humano

81 J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006. J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*, Madrid 2006, p. 40: “Pero no se reduce sólo a respeto; la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas”, y se refiere Habermas a intuiciones o sabidurías que han quedado perdidas y que ni pueden recuperar los profesionales expertos, como son: “Las formas de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto” (p. 41).

82 El islam también incorpora procesos de metamorfosis (identidad reislamista, desde las raíces, frente a intentos neocolonialistas). Disuena a este respecto la exigencia de F. Savater, al pedir que las religiones son las que tienen que someterse a la laicidad. Este planteamiento se invalida al identificar inapropiadamente la modernidad con el laicismo, e ignora que en la configuración moderna entran otros agentes. En Europa J. Weiler (judío) se observa *crisofobia*, bajo máscara de neutralidad aparente. Cuando se rebelan las Iglesias y las religiones, algo molesta... y queda trabajo por hacer. Si se dan celos el diálogo es imposible, porque trastoca la colaboración en autodefensa.

83 Sostenía el cardenal Ratzinger en una entrevista: “El cristianismo no es moralismo. El Cristianismo es la realidad de la historia común de Dios y del hombre. En esta historia en la que predomina el don de Dios, nosotros aprendemos a actuar como hombres” (Extracto de la entrevista a J. Ratzinger publicada en *Ser cristiano en la era neopagana*, Ed. Encuentro, y en [www.interrogantes.net](http://www.interrogantes.net), consulta realizada el 06/09/2006). En el manual de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, p. 486, leemos una idea que refrenda mi punto de partida y le da mayor claridad para comprenderlo: “*El cristianismo no es sólo religión de naturaleza o de moral, sino sobre todo de historia y de misterio*”. Desde otro frente intelectual, leemos esta misma tesis que vincula a la historia con la teología: “El destino de cada hombre, y de la misma Historia, se parece al de Moisés, que no alcanzó la Tierra Prometida, pero no dejó de caminar en dirección a ella” (p. 9)...”Cada generación y cada individuo tienen que volver a experimentar, y no sólo una vez, la experiencia traumática pero salvífica de los primeros cristianos, que esperaban la parusia, el retorno del Salvador que les había sido prometido, la llegada del Paráclito, el Espíritu de la consolación, confiados-por lo menos muchos de ellos- en que vendría ya durante sus vidas. La parusia no llegó, y no debe de haber sido fácil, para aquellos creyentes desilusionados, resistir a la decepción y entender que no se trataba de un mentís...sino de la revelación de que la salvación no llega una vez para siempre sino que está siempre en camino, hasta el final de los tiempos (que quizás no acaben, por lo menos durante la breve presencia del hombre en la tierra)”; C. MAGRIS, *Utopía y desencanto*, Barcelona 2001, pp. 9-11.

para estudiar las implicaciones con respecto a la *historicidad*, en la cual cabe descubrir tres sentidos: a) decir que el ser humano es histórico equivale a decir que es un ser social (personal y universal); b) al constituirse en ser social queda marcado por su tiempo o por el pasado; y c) por la capacidad de pensar su pasado, desvincularse de él y forjarse un porvenir<sup>84</sup>.

Esta opción ubica mi discurso en el ámbito de la teología y la contextualiza en la actualidad de la que somos testigos: si la utopía ha muerto y el futuro ya no es lo que era<sup>85</sup>, ¿qué significa la historia?; si la historia queda reducida a escombros, ¿cómo seguir creyendo y anunciando que Dios se revela en la historia? Para el cristianismo, a Dios no se lo puede pensar fuera de la historia<sup>86</sup> y al ser humano tampoco; de ahí que el fenómeno de lo *histórico* haya ocupado en la segunda mitad del siglo XX el centro del pensamiento filosófico y teológico<sup>87</sup>. La historia es lugar de revelación por antonomasia<sup>88</sup>. En ella Dios se revela y el ser humano se busca. La historia viene a ser horizonte y camino donde ambos se encuentran<sup>89</sup>.

---

84 Los tres sentidos de la historicidad humana los hemos tomado de, R. ARON, *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*, México 1996, p. 46.

85 Con ligeras variaciones así titulan una conversación publicada en forma de libro el ex presidente del Gobierno español Felipe González y el ex director de *El País* J.L. Cebrían, *El futuro no es lo que era. Una conversación*, Madrid 2002. El apartado que dedican a reflexionar sobre este tema se ocupa ampliamente de la nueva economía y nuevas tecnologías así como de sus consecuencias (pp. 252-266).

86 Se pregunta el teólogo holandés P. SCHOONENBERG en su obra *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Salamanca 1998, p. 112, si Dios tiene historia, para responder que sí, en cuanto hace historia con nosotros, gracias a su amor. Lo mismo J. B. METZ en *Dios y tiempo*.

87 H. FRIES, “La Revelación”, en J. FEINER y M. LÖHRER (dtrs.), *Mysterium Salutis*, I, Madrid 1981<sup>3</sup>, p. 209; remite a A. Darlap para afirmar que la teología no puede ser viva si no está en contacto con la historia.

88 En torno a 1940, precisa J. M. ROVIRA BELLOSO, “los teólogos católicos, que habían caído en la cuenta de la dimensión histórica del existir y del conocer humanos, descubrían la historia como lugar propio de la revelación de Dios”; y desde esta dimensión se producía un descubrimiento teológico en cascada, la recuperación de la cristología, la antropología, la historia de la salvación y la escatología. Cf. Íd., *Introducción a la teología*, Madrid 1996, p. 153. Qué lejos queda esta otra concepción que nos ofrece X. PIKAZA: “Dios es, finalmente Historia, siendo, al mismo tiempo, Eternidad o trans-historia”. Los nombres de Eterno e Inmortal, que la filosofía griega y la escolástica cristiana le dieron a Dios no favorece la perspectiva histórica de la divinidad, sino remite a una diferencia insalvable, la condición mortal de los humanos. En esta línea, el valor de la historia pasará desapercibido en contra de la insistente indicación bíblica que identifica a Dios, de algún modo, con la historia de su revelación, “mostrándose así como Tiempo en que se funda y arraiga todo tiempo. Es Eternidad, pero no fuera, sino dentro de la misma Historia, pues en ella dice su palabra y se encarna, como añadirá el cristianismo”. No obstante, la presencia de Dios en la Historia no elimina su trascendencia, de ahí que veamos en Dios un camino de amor que no se identifica con los procesos históricos. Cf. Íd. *El fenómeno religioso*, Madrid 1999, p. 155.

89 En el apartado anterior, he ido mostrando la preparación o disponibilidad del sujeto humano a ser oyente, en actitud de escuchar a la Realidad Trascendente y personal, es decir a la auto-revelación de Dios y a la anticipación del sentido de la historia que acontece en Cristo. La actitud de oyente para la revelación es plenamente humana en cuanto es la actitud propia de la fe, la esperanza y el amor cristianos.

En la historia se produce la *respuesta*<sup>90</sup> de Dios al ser humano, concretamente en el acontecimiento y primicia universal de la *resurrección* del crucificado Jesús de Nazaret. Sobre estos presupuestos, latiendo en una cultura herida por la incertidumbre, se debe entender la estructura elegida para esta intervención. En ocasiones ha sido la teología la primera en olvidar esta dimensión de la historicidad, como leemos en un texto inolvidable en carta del eminente teólogo dominico M.-D. Chenu a E. Vilanova<sup>91</sup>:

“Pero el caso de la teología es muy distinto, en su cualidad epistemológica: es su mismo objeto el que incluye la dimensión de la historia, puesto que la palabra de Dios, de la que emana el saber teológico, halla su lugar en el desarrollo de la comunidad que la recibe y la vehicula, en una tradición viva que sería erróneo reducir a un simple depósito. Sabemos que el concilio Vaticano II no emplea nunca la palabra tradición sin su epíteto consubstancial, viva. De hecho, como dijo uno de los padres del concilio, el cardenal Marty, el Vaticano II ha devuelto a la Iglesia su dimensión histórica, atrofiada durante varios siglos. Entonces la teología como saber se expresa y se construye según la lógica de la encarnación, Dios que penetra en la historia” (GS 38).

---

90 La concepción bíblica de la antropología entiende al ser humano como *imagen del Creador* (Gn 2,7; 1, 27), depositario de su aliento vital, sin el cual moriría de inmediato (Sal 104, 29; Jb 34, 14 s). La respuesta a esta condición de imagen (persona) se resuelve en el acontecimiento de la resurrección de Cristo, al hacer frente Dios mismo a la injusticia, entonces responde como *misterio de amor* tal como se ha nombrado a lo largo de la revelación en el Primer Testamento, y cumple tomando parte, rehabilitando al ajusticiado. La respuesta de Dios a la pregunta del ser humano es: *tú eres de Dios*.

91 E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, Barcelona 1987, pp. 19-21. La trayectoria teológica desde el siglo XIX, tras el despertar de la conciencia histórica motivada por la Ilustración, se detuvo en el carácter optimista de la historia e ignoró la dimensión concreta de ésta. A pesar de las críticas de Kierkegaard y más tarde de Barth a la teología liberal, el pensar teológico no varió de rumbo, hecho que nos explica la falta de atención a la historia concreta con el Holocausto tan próximo. Así se explica que las Iglesias Alemanas se demoraran en sacar consecuencias derivadas de tal suceso (frente a tímidas posturas, reconociendo su culpa, como el consejo de la Iglesia evangélica alemana en 1945, las voces e investigación más críticas, denunciando la colaboración de la misma Iglesia confesante con el nacional-socialismo, se desplegaron a partir de los años sesenta, demorando hasta 1980 con el Sínodo de Renania). Una obra primera en el panorama teológico cristiano, que relaciona la cristología con el Holocausto, es *El Dios Crucificado* de J. Moltmann. Cf. Número monográfico: “Reto del Holocausto judío”, *Concilium* 195 (1984).

Si hablar de la historia ya nos trae más de un problema, estos aumentan si la relacionamos de una u otra manera con la teología<sup>92</sup>. ¿De dónde viene esta relación? ¿Por qué la teología se interesa por la historia y no le es ajena ninguna de las formulaciones que se manifiesten a este respecto? ¿Tan importante es comprender la historia y tantas consecuencias le llegan a la teología? Entre otras consecuencias, que a nosotros nos parecen irrecusables, para el cristianismo sería trágico el no saberse dar razón de sí mismo a los hombres y mujeres *circunstanciados* en el laberinto metamórfico del existir actual. Igualmente perverso resultaría si a nuestra altura de los tiempos, fuéramos los primeros cristianos en sucumbir ante la negación de la historia, para anunciar que la esperanza en la que creemos no alcanza a *todos* (universalidad), ni es para *todo* lo que ha pasado en la historia (solidaridad/responsabilidad). Negar la historia trae consigo negar la revelación y la salvación, en suma negar el cristianismo (particularidad del suceso Cristo).

En este apartado, lo concerniente a la historia desempeña un papel decisivo, porque la concepción que de ella se tenga repercute doblemente en el cristianismo. En primer término, en su propio inteligirse, acto del que dan cuenta desde el cristiano más sencillo y apegado a su religiosidad popular, hasta las elaboraciones teológicas de mayor realce; el segundo término es de carácter práctico-pastoral, conforme al proceso de anunciar el núcleo de la fe sin perder relevancia en el ágora actual. Los cristianos, afirmó Tertuliano, no nacen sino que se hacen<sup>93</sup>.

92 Esta es la idea de J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, pp. 181-227. La idea de *reactualización* que Zubiri aplica al concepto de tradición, presenta similitud con la elaboración que de la misma desarrolló J. R. Geiselman, al afirmar que la tradición es la presencia viva de la Escritura, o donde se traduce la Escritura a la actualidad viva de la Iglesia. En cada época la tradición y la Escritura son completas, y por tal motivo “se ve menos claro que haya que limitar la tradición a un determinado primer periodo”; de existir tales límites, referidos a un período original primitivo, el motivo no sería otro que responder a algo romántico o clasicista. Una dirección del conflicto de la tradición en la teología católica arranca de la pregunta por la actualidad de la patristica. Una solución puede tomar el rumbo ahistórico: lo que hoy cree la Iglesia como revelado pertenece a la auténtica tradición (con lo cual disminuye la importancia de los padres de la Iglesia). Otro rumbo es el que propugnó Geiselman: los descubrimientos y avances del pasado (Patristica) pueden sin duda ayudar a cada nuevo periodo a comprender más profundamente la interpretación de la Escritura. Otras soluciones a este conflicto las han dado la teología ortodoxa, manifestándose siempre y sólo como teología patristica; mientras que en la teología reformada, se observan dos tendencias: Lutero se opone a la tradición de los padres, porque con ellos se inició el abandono del Evangelio (“He perdido mucho tiempo con Gregorio, Cipriano, Agustín, Orígenes... todos han seguido sus oscuras mentes y opiniones... y no han seguido a san Pablo, quien quiere que se deje actuar al Espíritu Santo en el interior”); Melancthon y Calvino pusieron especial énfasis en restaurar y apreciar la herencia de la antigua iglesia traicionada por el catolicismo medieval. Cf. J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972, pp. 135 ss.

93 Íd., *El apologetico*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997, p. 86 (18, 4).

La historia es una dimensión importante; de resultar obviada o tomada en consideración por la teología, las consecuencias se dejarán notar<sup>94</sup>. En el campo católico es de sobra conocida la reacción contraria al pensamiento histórico, a raíz del sentido que se le dio al concepto de tradición determinado por el concilio de Trento<sup>95</sup>. Una prueba palpable la tenemos en los textos del Vaticano II. El máximo valedor de esta introducción de la historia en la teología y en el magisterio fue el cardenal M.-Y. Congar, –miembro de cinco comisiones conciliares y aplicado en la recuperación del concepto teológico Pueblo de Dios–, quien no duda en reconocer que si se hubiera prescindido de la historia en el Concilio no se habría afirmado lo que hoy conocemos sobre la revelación, la eclesiología, la liturgia, el ecumenismo, la libertad religiosa, las relación Iglesia-mundo, el diálogo con las religiones, la misión, los laicos...

Volver la mirada a la historia predispone al cristianismo a no evadirse ante dos actitudes irrenunciables<sup>96</sup>: su universalidad (que no es una religión

---

94 Para J. RATZINGER, *Teología e historia*, Salamanca 1972, pp. 110 ss., el concepto de tradición formulado en el catolicismo postridentino constituyó “el mayor impedimento para una comprensión histórica de la realidad cristiana”. La tradición no se entiende como suma de frases transmitidas inmutablemente, sino “es la expresión de la apropiación progresiva de lo atestiguado en la Escritura por la fe de la Iglesia”. La condición histórica de la tradición integra dos dimensiones esenciales, la identidad y el cambio; en este sentido debe darse una verdadera historia de la fe cristiana, porque donde solamente hay identidad (tendencia de la teología católica al tratar la historia de los dogmas) no sucede nada, y donde sólo se da diversidad (tendencia de la teología protestante al entender la historia como decadencia) no hay historia. El alcance de una equivocada idea de la tradición impide la implantación y el desarrollo de la dimensión histórica en la conciencia cristiana y distorsiona el significado de categorías teológicas fundamentales como es la revelación. Con perspicacia se refiere J. Ratzinger a un axioma de sobra repetido en la teología católica: la revelación se concluyó con la muerte del último apóstol. Esta afirmación, sostiene Ratzinger, es “uno de los principales impedimentos para una comprensión positiva e histórica de lo cristiano” (o.c., 108). Se trata de un axioma indefendible, porque desde la antigüedad se habló de la inspiración de los concilios ecuménicos; además, defender este axioma conlleva el concebir la revelación como suma de doctrinas que Dios comunicó en cierto momento a la humanidad. Otra crítica más viene a añadir que tal significado de la revelación contradice los datos bíblicos: Pablo desarrolla su kerygma como explicación de la fe en la resurrección de Cristo, sin remitirse a las palabras del Jesús histórico. Por eso la revelación se debe entender como un acontecimiento que se realizó de una vez para siempre y se realiza nuevamente por la fe, y no es un sistema de frases.

95 J. RATZINGER, *Teología e historia*, pp. 98 s. El pensamiento católico se vio urgido a probar que no había existido historia, sino todo seguía como en los comienzos, para así defender la identidad de la iglesia presente con la apostólica. El concepto tridentino de tradición quedó absorbido por el de παράδοσις ἄγραφος, tradición oral; la Sagrada Escritura y la tradición de los apóstoles se ha transmitido sin cambio, no hay historia, y el pensamiento histórico debe entonces probar que todo ha permanecido como estaba en el origen. Tampoco se podrá hablar de historia del dogma, sino probar la a-historicidad de los mismos y su perpetua identidad. Será en el siglo XIX el cardenal Newman (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres 1845) quien impulse en el catolicismo una idea evolutiva del dogma, superando la concepción estática. En el campo protestante sí se habló de historia del dogma pensando en la perspectiva decadente de toda evolución que arranca del principio único de la “sola Scriptura”.

96 Precisamente la crisis de la historia hiere al cristianismo en dos criterios que le son esenciales: la personalización y el universalismo, que tienen como punto de apoyo y de partida a Jesús de Nazaret; cf. J. RATZINGER, o. c., 184.

ajena a los hombres y mujeres de cada tiempo y de todos los tiempos) y su sensibilidad a los signos de los tiempos (para esbozar nuevas respuestas a los verdaderos problemas también hay que partir de los hechos y preguntas recibidos del mundo y de la historia). El cristianismo, conviene recordar, no sólo tiene una concepción de la historia, sino que ha fundado los cimientos y la estructura para que se comprenda la historia de otras múltiples maneras, las cuales han excluido radicalmente la matriz posibilitadora. Es de ahí de donde nace la *secularización*<sup>97</sup>. A este respecto ilumina lo escrito por Julián Marías<sup>98</sup>:

“El retroceso de la perspectiva cristiana en gran parte del mundo, sobre todo en los tres últimos siglos, intensificado en el nuestro, ha tenido una consecuencia inesperada: la secularización de la historia, la ha dejado sin argumento religioso, y en cierto sentido sin argumento. La articulación dominante: Creación, Pecado, Redención, Juicio Final (identificado algo apresuradamente con la noción ‘fin del mundo’), daba un esquema de interpretación de la historia humana. *Weltgeschichte, Weltgericht*, dijo Hegel. La historia ‘naturalizada’ o secularizada resulta amorfa, lo que postula una indagación de su estructura interna”.

Lo dicho nos lleva a formular una idea que late como preocupación constante en nuestro trabajo. La situación de crisis e incertidumbre por la que atraviesa el cristianismo en las sociedades enriquecidas de Occidente, se debe en gran parte al proceso de secularización que él mismo ha propiciado. La concepción de la historia se ha fragmentado genéricamente en dos posiciones enfrentadas: progreso o misterio. La tarea pendiente para el cristianismo, de cara a anunciar que Cristo es el Señor (*Kyrios*, Dios),

---

97 El análisis esbozado por E. Schillebeeckx me parece pertinente, y más fechándose en una publicación de 1967. Propone el teólogo dominico que para estudiar el proceso secularizador es preciso distinguir dos planos: por una parte el fenómeno como tal, por otra, la interpretación. Como fenómeno histórico-cultural incluye el hecho de la desacralización. El ser humano proyecta el mundo y así mismo sobre un futuro creado por él y fuera de la tutela de la Iglesia y de la religión. Por este motivo la secularización supone el descubrimiento de un horizonte racional de autocomprensión del sujeto en su avance histórico. En cuanto a la interpretación, para unos será ateísmo, para otros indiferencia, para otros un hecho negativo; todas estas respuestas están lastradas por el estancamiento que supone no ver el final del “Dios de la religión” y la presencia del “Dios vivo de la fe”. Según esta ruta la secularización, concluye Schillebeeckx, es un “fenómeno cultural que puede integrarse con sentido en la perspectiva cristiana”; id., *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 19713, cap. 2, pp.59-98.

98 Íd., *La perspectiva cristiana*, Madrid 1999, p. 32.

ha de pasar por hacerse con una idea de la historia en la que se vean reflejados los gozos y esperanzas de las personas de ayer, hoy y mañana. Este es el carácter salvador del cristianismo, su voluntad de *salvar la historia*, y como ésta no existe en el vacío, sin seres humanos, concluimos que la crisis de la historia, remite a un problema más profundo, la muerte de Dios y la muerte del ser humano.

El paso del tiempo le ha dado solidez a una idea recabada por Heinz Zahrnt, un eminente estudioso de la teología del siglo XX, quien plasmó de manera sintética la raíz de la dificultad entre la fe y la historia, en definitiva del cristianismo contemporáneo:

“El problema de la relación entre revelación e historia constituye, pues, la cuestión teológica central de la actualidad. Si en la Edad Media la cuestión principal era la de la relación entre fe y pensamiento, parece suficientemente claro que el conflicto que tiene planteado la Edad Moderna es la relación entre fe e historia. Las grandes dificultades, con las que hoy ha de enfrentarse la predicación cristiana, encierran una cierta relación con dicha cuestión. Si hoy se les ha hecho más difícil a los cristianos el predicar y el creer, es porque se ha hecho más difícil el entender la revelación cristiana, a consecuencia del pensamiento histórico radical. El paso de una concepción metafísica a una concepción histórica de la realidad requiere una transformación del pensamiento cristiano en una dirección y en una medida que apenas llegamos a entrever”<sup>99</sup>.

Pero, ¿tiene la teología una concepción de la historia que le sea propia? Más aún, ¿cómo puede hablar de *salvar la historia* y en qué términos explicar esta realidad? A lo largo de sus dos milenios el Cristianismo no ha descuidado estas cuestiones primordiales al pensamiento y a la experiencia de fe, ahora bien, la actualización de las respuestas han tomado la referencia de diferentes núcleos teológicos. Pero el más importante de ellos, sin quedar ignorado en momento alguno, no fue considerado como epicentro determinante de las varias modalidades teológicas sobre el pensar la historia. Y no sólo en lo concerniente a nuestro tema, sino en algo más grave, como denuncian los teólogos

---

99 Íd., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, pp. 238 s.

W. Kasper y O. González de Cardedal<sup>100</sup>. La *resurrección* es la categoría clave a la que remitimos, y la que posibilita a la teología para crear una concepción propia de la historia, como bien argumenta J. Moltmann<sup>101</sup>.

La concepción cristiana de la historia no descansa en averiguar, enumerar, comparar y describir los sucesos universales; no consiste en disponer de un saber que permite desvelar los secretos misteriosos que encierra la historia universal, ni los detalles de su origen ni de su final. La teología del último siglo ha sido capaz de centrar esta conciencia histórica del cristianismo en torno al acontecimiento pascual de Cristo, *muerte y resurrección*, memoria de las víctimas y anticipación rehabilitadora de las mismas (J. B. Metz). La teología, repite Metz, tiene que reivindicar la historia como categoría central debido a que el cristianismo no es un universalismo idealista sino responsabilidad de su mandamiento supremo concretado en reconocer al prójimo en su más absoluta necesidad, hacer inolvidable el grito de las víctimas<sup>102</sup>. Pensar la historia teológicamente sólo es posible en un contexto, en el que aparece la pregunta por la humanidad auténtica, por lo que hace humano al ser humano, y se responde con el compromiso histórico (ético) orientado por la promesa hacia el futuro, cuando Dios en Cristo sea en todo, como *eschaton* de la plenitud de toda la realidad, salvación de la historia y no más bien nada<sup>103</sup>. La Iglesia es transmisora

---

100 Para el cardenal alemán, en la teología clásica la resurrección quedó desplazada de su puesto central, confirmado por los textos neotestamentarios. El desplazamiento teológico de un concepto clave se explica por la condición polémica de otras cuestiones cristológicas, como la encarnación, por ejemplo. A pesar del cambio de perspectivas con la llegada de la teología crítica moderna y sus puntos de vista histórico-exegéticos, la resurrección se intentó probar como hecho histórico, y para ello se tensó la argumentación desde la insistencia en el hecho del sepulcro vacío. “Con ello lo que se hacía era desplazar la discusión sobre la resurrección hacia una cuestión periférica y marginal. Porque la fe pascual no es primariamente fe en el sepulcro vacío, sino en el Señor exaltado y viviente”; W. KASPER, *Jesús. El Cristo*, Salamanca 19793, pp. 160 s. Pocas verdades de fe han sido objeto de mayor incompreensión. La polémica intra-eclesial (docetismo, desviaciones en la comunidades paulinas -Cor-) y extra-eclesial (Celso...), se centra en el hecho mismo de la resurrección y acerca de la identidad del cuerpo resucitado. La historia de la teología ha dejado a veces la resurrección en segundo plano. La Iglesia oriental se concentró en la encarnación como punto salvífico central. La Iglesia occidental otorgó primacía a la soteriología, en la era moderna se centró en la predicación de Jesús, en su acción como profeta, revolucionario... La resurrección fue el principio genético del cristianismo, de la Iglesia y del NT, pero raras veces se ha convertido en principio de estructuración de la teología sistemática. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, pp. 137 y 151.

101 J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 19895, p. 236.

102 Dos obras son decisivas para sostener esta argumentación inspirada en el teólogo alemán, J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979 y *Dios y tiempo*, Madrid 2002.

103 Esta argumentación teológica, centrada en la cristología y en la escatología, se apoya en los trabajos de teólogos reformados y católicos, entre los que cabe citar a J. Moltmann, E. Schillebeeckx, J.B. Metz, G. Gutiérrez.

de esperanza y la teología que se enraíza en ella no puede reducirse a ética sino a escatología. *Hablar de historia es hablar de salvación, y viceversa, de escatología frente al olvido y la felicidad. La historia se funda en la salvación, porque la salvación tiene como correlato la creación, donde aparecen los otros, y ahí mismo nace la dimensión histórica, y el tiempo marcado por un final*<sup>104</sup>.

La aproximación a la historia pasa en nuestro caso por una elección. Hacemos nuestra la idea expuesta por Ll. Duch<sup>105</sup>:

“Es urgente que el cristianismo recobre la historia, aunque tal vez no sea exagerado afirmar que ya no podrá disponer más de una comprensión histórica del tipo “historia salutis”, en la cual la salvación era concebida como algo inmanente al propio desenvolvimiento histórico (lo mismo ocurría en las ideologías ‘seculares’ del tipo marxista, por ejemplo). El recurso a los grandes maestros judíos modernos (Rosenzweig, Benjamin, Levinas) me parece inevitable y, al propio tiempo, con enormes posibilidades para la renovación de lo cristiano”.

A la sombra de la altura intelectual de Zubiri<sup>106</sup>, conocedor autorizado de cuantos movimientos filosóficos y científicos han dejado huella en el siglo

---

104 Las concepciones bíblicas del tiempo lo consideran sometido a un final, mientras las tradiciones antiguas (babilónicas, budistas, griegas...) Nietzsche y postmodernos lo ven como eterno (*como una cinta transportadora que no tiene fin*). De ambas concepciones diferentes del tiempo se concluyen ideas de Dios muy diversas; una mística de ojos cerrados al dolor o una mística, como la del Evangelio, que grita apocalípticamente contra el sufrimiento, Cf. J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002, e id., en AA. VV., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001, pp. 35 ss.

105 Ll. DUCH, “De la teología a la antropología”, en J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología española*, Estella 1999, p. 223. Remite el monje de Montserrat Ll. Duch a una obra suya, *L’énigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, Montserrat 1997, donde plantea la cuestión de la historia y diseña las características que tiene la pregunta religiosa en nuestros días; además se puede completar su idea en, Íd., *La pregunta religiosa avui*, Tarragona 1995; id., “El futur, obert o tancat?”, *Qüestions de Vida Cristiana* 183 (1996) 59-71.

106 Una breve y valiosa semblanza de Zubiri como pensador irrepitible, la ha reiterado en voz y escritura M. Cruz Hernández: “He escrito en varias ocasiones que Zubiri fue el último de los grandes pensadores. Esto lo repetí en un editorial sin firma en el diario *Ya*. Los grandes pensadores abarcan toda la filosofía, la reinterpretan entera y luego hacen su propia exposición. Así Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, etc., que llegan hasta nuestros días, con Husserl, Heidegger y Russell. Ellos constituyen un modelo filosófico, que estaba llamado a desaparecer. Zubiri ha sido indudablemente uno de ellos... Su pensamiento metafísico es lo que más me ha atraído de él. Por ejemplo creo que su libro *Sobre la esencia* es una de las grandes obras filosóficas del siglo XX. Y luego también su pensamiento sobre la religión y concretamente sobre el cristianismo. Él era filósofo, pero también era teólogo, y tenía una visión muy clara de la historicidad de las religiones y, en concreto, de la historicidad del cristianismo”, A. AZANZA, “Conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (2000) 401.

XX, así como de las elaboraciones teológicas presentadas antes y después del Concilio Vaticano II, germinan con vigor posibilidades reales que nos lleven a restaurar el desencuentro trágico entre el cristianismo y la modernidad. La base sobre la que fundamentar el diálogo sólo se hará realidad si desaparecen los recelos mutuos entre la razón y la fe; si se reclaman ambas con la complementariedad que precisan de las alas las aves para volar<sup>107</sup>. No vale cualquier filosofía para dialogar con la teología, y al contrario sucede lo mismo. El pensamiento 'teologal' de Zubiri es portador de una inigualable ayuda. Si digo que es un pensamiento 'teologal' es porque Zubiri mismo lo situaba en el ámbito de la Teología Fundamental<sup>108</sup> (*El hombre y Dios*, HD, 383).

El *problema de Dios* repercute en la concepción de la historia, no sólo de las concepciones conocidas hoy, sino de siempre. La comprensión de la historia repercute en el problema de Dios y viceversa. Se podría decir a modo de sentencia: Di qué idea de Dios tienes y se sabrá con qué idea de historia te acompañas; y al revés, di que concepción de la historia mantienes y se sabrá cómo es tu Dios, o si por el contrario, es incompatible. El diálogo del cristianismo para Zubiri se libra con el hombre ateo e indiferente. A este respecto sí han variado las mentalidades en tan sólo veinte años, desde que Zubiri muriera. Lo que antaño supuso el ateísmo hoy se ha convertido en marea humana, *la indiferencia*. Pese a esta modificación no resulta envejecido el pensamiento zubiriano. Su actualidad no queda resentida, porque de una u otra forma sigue en pie la necesidad radical para el ser humano de la *religación* (HD). La principal preocupación intelectual de Zubiri en su trilogía teológica, —aunque no tenemos inconveniente en admitir como latente en el conjunto de su obra—, es el problema de Dios en Dios mismo: la historia es la experiencia de Dios (HD 338-341). Una cuestión que tal como la dejó planteada el filósofo donostiarra, sigue siendo fuente de estudio permanente.

Dios e historia ¿Se trata de un problema de intelección? Se puede afirmar, en toda regla, que la historia es hacerse cargo de la realidad. En esa realidad como poder que fundamenta está Dios, el problema de Dios, realidad-fundamento que funda la posesión del Yo (HD). La experiencia teologal es nuestro horizonte de trabajo. No olvidemos las claves del sistema zubiriano:

---

107 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, 1998.

108 Una disciplina teológica con una larga transición desde el tratado clásico de la Apologética, y por cronología, desconocida para Zubiri en los rasgos que la identifican actualmente. No obstante, no desacierta nuestro autor en las intuiciones generales de la Teología Fundamental, citada por primera vez en la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (AAS 71/ 1979).

religación, marcha intelectual y experiencia (HD 379). La intelección teológica escribe Zubiri (*El problema teológico del hombre: Cristianismo*, PTHC 20) consiste en inteligir el problema de Dios en el contexto del hombre contemporáneo. Que en el problema de Dios y por consiguiente en el ámbito teológico, participe la historia elevada a cuestión, nos parece evidente según lo que hemos venido exponiendo. Una concepción *anti-teísta* de la historia contiene más potencial de repercusiones del que la teología y la pastoral han estado dispuestas a admitir. La apreciación que acabamos de definir, nos lleva a desembocar en una perspectiva *práctica* (pastoral) de la teología. A este respecto, sobre el pensar las implicaciones del cristianismo con la historia, el pensamiento de Zubiri ha sido enormemente fecundo: *el fundamentar una concepción teológica de la historia permite descubrir los excesos y defectos de otras propuestas (Antiteístas) y, sobre todo, situarnos en el problema de Dios en sus justos (actuales) términos (las inquietudes del ser humano)*<sup>109</sup>.

Al hablar de la historia podemos cometer un grave error, a consecuencia de suponer la unicidad de la historia disuelta en una totalidad que desprecia las especificidades o historias particulares pasadas, actuales o en el horizonte de la espera. Nuestra idea es que se puede sostener una visión general de la historia en la que participan todas las visiones particulares, una sincronía en definitiva. No hay historia universal, escribe Zubiri (SH 219). Acerca del dilema de la particularidad y la universalidad no es ajena la teología ni la vida eclesial. Armonizar ambos polos conlleva comprometerse con la verdad universal contenida en la Escritura y la Tradición; y también, en la perspectiva contextual, crítica, histórica, cultural y existencial, como determinantes de la experiencia humana de Dios. La trayectoria hacia Dios, figurada por Zubiri elípticamente (*ab-errante*), se torna defectuosa cuando se vuelca en un afán autoritario que devora al resto de trayectorias, o se encarna en un sincretismo desesperanzado por el que una experiencia auténtica abdica de su identidad.

---

109 Al pensamiento teológico de Zubiri he dedicado mi tesis doctoral, *Salvar la historia*, Las Palmas GC 2004, y algunos artículos, como "La concepción zubiriana de la historia. Importancia de una propuesta fundamentada para la teología", *Almogaren* 29 (2001)73-108.

## **CONCLUSIONES: “Cronos cree tragarse un dios y sólo traga una piedra” (E. Lévinas<sup>110</sup>)**

El recorrido realizado sirve para desentumecer ciertos olvidos o, buena parte de los mismos, desconocimientos involuntarios. La denominada crisis<sup>111</sup> es patente: crisis existencial y, como no podía ser menos, crisis espiritual. Conviene precisar el significado que se da al término crisis, puesto que aunque se utilice con moderación, no está a salvo de abusos, como sucede en los juegos de cartas al recurrir a los comodines. Ciertamente aludo a la crisis para constatar en las manifestaciones que formulan los sujetos y los conflictos que se plantean en las sociedades actuales un estado de desequilibrio, de inestabilidad, de reorganización conforme a la estructuración del pasado, del presente y del futuro. El término crisis nos remite a un estado de reajustes constantes. Un reajuste en el modo personal de concebirse y también en el modo de relacionarse colectivamente atendiendo a los cambios que se producen en ámbitos como lo social, lo político y la cultura. Por tal motivo, la crisis remite a un estado de conflicto, no entendido como disfunción o fallo del sistema social, sino como dinámica por la que la sociedad y el individuo se configuran y en determinadas ocasiones posibilita el cambio de paradigma por el que ingresa la innovación en los ámbitos humanos.

En la Europa atlántica no sólo manifiesta su incomodidad la religión, y más concretamente las iglesias cristianas, sino que el laicismo, entendido en Francia como una *misión*, genera debate y se urge a su reformulación<sup>112</sup>. Esta situación no supone de ninguna manera un punto final de llegada para la cultura europea occidental o latina. Si logramos acertar en el diagnóstico y ciertamente consiste lo que experimentamos en una crisis, entonces, cabe alimentar la esperanza de que esta Europa reaccione, esté en proceso de metamorfosis. En las crisis no se habita eternamente, son tiempos y espacios de “parada y fonda”, de incertidumbre transitoria y de nuevos derroteros; eso sí, que nadie se espere la quimera de regresar al paraíso perdido o el recuperar el tiempo pasado, ni tampoco sostener indefinidamente el presente.

110 Id., *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977, p. 81.

111 D. HERVIEU-LÉGER, “El pasado en el presente...”, P. L. BERGER (ed.), *Los límites de la cohesión social*, Barcelona 1999, p. 78 (77-134).

112 Si para un político es urgente renegociar el marco de la laicidad para darle a la República más eficacia ante los nuevos peligros religiosos (N. SARKOZY, *La République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris 2004), para un polemista afamado el laicismo debe dar paso al ateísmo absoluto (M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006).

Disiento con la tesis que lleva a referir nuestra situación actual a aspectos recogidos por la historia del mundo clásico, sobre todo griego. Un maestro insuperable en este ejercicio de interpretación no fue otro que el pensador alemán F. Nietzsche. No dudo de que todo presente tiene su pasado. Pero nuestro pasado no está donde algunos imaginan que se halla. Nuestro pasado pende todavía del tronco medieval. E injustamente se aborrece, bien ignorándolo o mitificándolo, como sucede hoy en día con la proliferación de novelas ambientadas en dicha época. En mi opinión, la ruptura producida por las invasiones bárbaras y la larga noche que detuvo la marcha de la cultura occidental, durante cuatro siglos, cercenó el proceso de transmisión y asimilación de la cultura clásica grecolatina en los paradigmas sucesivos. En la Edad Media, primero en los monasterios y después en las Universidades, se elabora una recreación de la civilización occidental, que afecta al poder político comenzando con Carlomagno, a la Iglesia y por extensión a toda la sociedad.

El proceso de recreación en la historia de las mentalidades pasa por asumir novedades y reapropiar el pasado. La recuperación del pensamiento pagano grecolatino se atiene en el tránsito medieval-renacentista a criterios no mediados por lo cristiano. Indudablemente, aunque esa fuese la pretensión de aquellos pensadores, la recuperación del mundo clásico pagano no se efectuó neutralmente, despojados del horizonte cristiano. Lo antiguo se recupera pero en régimen de fusión y ficción; en su originalidad el mundo clásico siempre será irrecuperable; a lo sumo queda la posibilidad de actualizarlo e interpretarlo bajo las condiciones de la época correspondiente, y a su vez con la marca o huella del tránsito medieval.

Para comprender al sujeto contemporáneo poca ventaja concederá el acudir a la Grecia y Roma clásicas, no más que ir a buscar raíces occidentales en el Oriente. Los orígenes de nuestra civilización son diversos, y nuestra herencia no es posible de reapropiar sin el paso por la Edad Media y lo que en tal época hizo posible el espíritu humano. La identidad de Europa tiene su pasado, pero no es suficiente, porque el presente incorpora profundas novedades que prometen expandirse con fuerza hacia el futuro. El fenómeno de la inmigración está transformando a la Europa Atlántica desde la última década del siglo XX, y todo indica que en el siglo XXI los flujos migratorios se incrementarán aún más.

Dentro del fenómeno migratorio viaja también el fenómeno religioso, especialmente en quienes proceden de países musulmanes. El islam ya viene

formando parte de la Europa Occidental contemporánea desde hace tiempo (en los Balcanes), pero ahora se ha convertido en un fenómeno social emergente. El asentamiento islámico se ha ido cimentando con las numerosas generaciones de musulmanes que han nacido en Europa (turcos en Alemania, argelinos y marroquíes en Francia, turcos y marroquíes en Holanda y Bélgica, pakistaníes y egipcios en el reino Unido...), se han educado en la cultura europea y forman parte de la sociedad civil, sin que por ello experimenten contradicción alguna entre su doble identidad europea y musulmana. Se trata de ciudadanos europeos musulmanes, no de musulmanes en tierra extraña. Y como consecuencia de esta inserción, la Europa que teje su *monoidentidad* sobre las coordenadas del cristianismo y del laicismo, se encuentra en la obligación de reconfigurar su identidad de modo plural.

La novedad de este acontecimiento radica cada vez más en la llegada masiva de nuevos inmigrantes fundamentalmente de religión musulmana. Esta *entrada* del islam en Europa genera miedos sociales, y además, da lugar indudablemente a desarrollos insospechados en la marcha del problema europeo del cristianismo y de la cultura europea con la religión. Cuando se creía superada la religión, y en cierto modo se consideraban “domesticadas” a las Iglesias cristianas gracias a la larga marcha de la secularización y de la democracia, se inicia de nuevo el enfrentamiento con otra religión que planta cara, el islam<sup>113</sup>.

Tomemos conciencia de habitar en el epicentro de esta crisis religiosa, también en Canarias. No soñemos en soluciones globales e idealistas, porque no son posibles; a lo sumo cabe hablar de perspectivas y el conjunto de éstas conformarán una red, un hilo, que nos permita, si no salir del laberinto, por lo menos no dar vueltas desorientados y caer en el desaliento de repetir los mismos pasos. La mera búsqueda de perspectivas ya inculca en las actitudes de los sujetos sospechas contra la arrogancia o la soberbia, la dominación o la exclusión. Porque en una sociedad caracterizada por la *interculturalidad*, se puede vivir solos, aislados, pero a costa de emplear enormes esfuerzos en fronteras o trincheras inútiles. Para las sociedades occidentales actuales, especialmente en la denominada excepción euroatlántica<sup>114</sup>, la enquistada enemistad entre sus

---

113 Esta idea la confronté positivamente con el pensador musulmán Tariq Ramadán en el transcurso de una conferencia que pronunció bajo el título, “El Islam en Europa: Retos y estrategias hacia el respeto y la coexistencia en el pluralismo cultural y religioso”, en el Paraninfo de la Sede Institucional de la Universidad de Las Palmas de GC., el 8 de junio de 2006.

114 J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006, p. 9.

tradiciones laicas y las tradiciones religiosas (cristianas) es una vía muerta, como lo viene exponiendo el filósofo J. Habermas<sup>115</sup>. La colateralidad entre ambas tradiciones, entraña una vía abierta para el diálogo y la hermenéutica de reconocimiento<sup>116</sup>, desde la que opera la inteligencia sentiente de cara a hacernos cargo de la realidad<sup>117</sup>.

Aunque la realidad nos desborde, nos podemos hacer cargo de ella mediante la búsqueda, entrelazando interrogantes y respuestas. Mientras no cese o acallemos el preguntar, el hacernos cuestión de las cosas, no hay motivo alguno para que se extinga el esfuerzo de encontrar respuestas. El preguntar y el responder se alimentan mutuamente, de tal manera que de la calidad de nuestros interrogantes dependerá la altura de las respuestas que inventemos; y de la calidad o altura de la búsqueda emprendida se deriva la madurez de las personas y de las instituciones, tanto civiles como religiosas. Si desde las instituciones no se valora ni estimula el clima de búsqueda, si se ignora la capacidad de hacerse interrogantes, si se prefiere agarrarse a un tipo de respuestas establecidas, –correctas u ortodoxas–, entonces habitamos en tiempos de penumbra y de penuria, de desencanto e incertidumbre, de estancamiento y debilidad. El refugio ante estas circunstancias suele ser la inmanencia, lo más cercano al alcance de nuestras necesidades, lo que está al alcance de la mano. ¿Cómo poner en duda esta seguridad?

Por esta vereda del preguntar amanecen posibilidades de esperanza, esa es al menos la conclusión de este pequeño ensayo. A los tiempos de *nihilcismo* no se le hará frente si no es con respuestas enraizadas en interrogantes anudados a la dimensión de trascendencia, donde se haga posible el reconocimiento del **otro**, en quien arranca la fundamentación y despertar del **yo**, y a

---

115 En sus últimas publicaciones, donde se recogen algunos de sus trabajos dados a conocer con antelación en ocasiones diferentes, J. Habermas propone y defiende la mutua comprensión, respetado el disenso, entre las cosmovisiones laicas y las cosmovisiones religiosas. Además, Habermas indica para los ciudadanos secularizados una actitud que conlleva una necesidad extrema para los ciudadanos creyentes incluida la actualización de las tradiciones concretamente cristianas: que los ciudadanos seculares participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general. Cf. J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006, p. 46 s. También en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Barcelona 1999 (orig. 1996); *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006.

116 J. B. METZ, *Dios y tiempo ...*, pp. 166 ss. Habermas se refiere a la escucha mutua y a aprender unos de otros, Cf. *Entre naturalismo y religión*, p. 11.

117 Esta posición de reconocimiento mutuo, y de ayuda en la traducibilidad de la sabiduría creyente, beneficia a las tradiciones religiosas, en su proceso agónico de encontrar un lenguaje apropiado que haga creíble a las nuevas y no tan nuevas generaciones el mensaje cristiano.

partir del nosotros la construcción de la **comunidad**, desde la que es posible hacer **memoria**<sup>118</sup>. Lo que *sea* después no será la *nada*. El *nihilcinismo* entonces se irá ahogando en el estanque sin reflejo de su presente.

Buscar perspectivas invalida el ofrecer respuestas estereotipadas ajenas al sentir de cada persona<sup>119</sup>. Si habitamos en una crisis es porque hay una infinidad de preguntas y las respuestas o bien son excesivamente numerosas o nos abrumba su carencia; tal vez, y a mí me parece cada vez más cierto, hemos descuidado la sensibilidad, la imaginación<sup>120</sup>, y de esta manera no es posible que se crucen los caminos de la inteligencia y del corazón, de los sentimientos, de la razón y de la fe. Así, se nos hace poco menos que imposible a los occidentales de la época actual descubrir la fe, escucharnos en conciencia a nosotros mismos, sentir la proximidad de los otros, *oír* los pasos del Misterio y descalzarnos ante una *presencia* que genera *asombro*. Es el vértigo que produce la *altura de los tiempos*, cuando se complica la vida en todas sus dimensiones y comprendemos nuestra incapacidad para hacerle frente. De todos modos, cuando es auténtica la observación crítica del presente, obliga a levantar la mirada hacia el horizonte, con el fin de ir previendo los “aterrizajes” a que dará lugar la actualidad, y a tener “preparada la mesa” para recibir a los primeros caminantes que se adentren en el futuro.

---

118 Escribe T. S. Eliot en el poema *Little Gidding (III)*:

“... This is de use of memory:  
For liberation-not less of love but expanding  
Of love beyond desire, and so liberation  
From the future as well as the past...”

(Ésta es la utilidad de la memoria: / libera. No reduce el amor, sino que lo dilata/ más allá del deseo, liberándonos/ de futuro y pasado...). T.S. ELIOT, *La tierra baldía. Cuatro cuartetos y otros poemas*, Barcelona 2001, p. 197.

119 A este respecto resulta notorio el pensamiento del por entonces cardenal Ratzinger, al plantearse la crisis de la Iglesia en Europa, conociendo los datos estadísticos como el de la ciudad de Magdeburgo, donde sólo hay un ocho por ciento de cristianos –sumando todas las confesiones–; en su respuesta sugiere de alguna manera el vínculo con la tradición: “En absoluto estoy en contra de que personas que no van a la iglesia durante todo el año, acudan a ella al menos en nochebuena, o en nochevieja, o en ocasiones especiales, porque ésta es todavía una forma de sumarse, en cierto modo, a la bendición del Santísimo, a la luz. Por tanto, ha de haber distintos tipos de adhesión y participación, tiene que existir una apertura interna de la Iglesia”, J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona 2005, p. 418.

120 La imaginación juega un papel importante en la decisión de la fe o la increencia, porque nacen del estado del corazón, y a él se llega no por la inteligencia sino por la imaginación: “Nadie iría al martirio por una conclusión” (Cardenal J. H. NEWMAN, *A Grammar of Assent*, London 1901, pp. 92 s.). La hilazón entre tradición y sensibilidad la intuye T. S. Eliot, cuando concluye que a las generaciones actuales les cuesta creer ciertas cosas que creyeron sus antecesores, porque han decidido desprenderse de los sentimientos que lo hacían posible. ELIOT, *On Oetry and Poets*, 1957, p. 25.

Mi última palabra la tomo de la **poesía**, porque además de ser consonante su **razón oyente** a la teologal, posee una especial sensibilidad para adelantarse al futuro sin olvidar el pasado y sin cegarse con el presente.

“La palabra del alma es la memoria;  
la memoria del alma es la esperanza  
y ambas están unidas como el haz y el envés de una moneda,

...

la esperanza, que quizá es tan sólo la memoria filial que aún  
tenemos de Dios,  
y la memoria que es como un bosque que se mueve,  
como un bosque donde vuelve a ser árbol cada huella”

LUIS ROSALES, “La luz del corazón llevo por guía”<sup>121</sup>.

**José Manuel Castro-Cavero**

---

<sup>121</sup> *Las islas extrañas. Antología de poesía en lengua española (1950-2000)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de L., Barcelona 2002, p. 167.