

EL DEBATE SOBRE LA LAICIDAD: UNA NUEVA FORMA DE ENCUENTRO *FE Y RAZÓN*

Cualquier ser finito – y la
humanidad es finita – que se pavonea como
el valor último, supremo y único se
convierte en un ídolo que tiene sed de
sacrificios de sangre

M. Horkheimer

No podemos evitar que, en momentos donde saltan a la luz pública determinados elementos que apuntan hacia la búsqueda de una nueva articulación laica de la sociedad, venga a nuestra mente el viejo y siempre inacabado debate acerca de las relaciones entre fe y razón. En el fondo, en el debate sobre la laicidad, concluye una tierra de nadie donde se dan encuentro viejas desconfianzas de estos dos enemigos íntimos. Por desgracia, esa tierra de nadie (o quizá de todos) evidencia en demasía un trazo grueso en ambas partes que no hace justicia a la complejidad de lo real.

En el presente artículo, nos proponemos arrojar algo de luz en este debate que tiene evidente protagonismo en el panorama español actual. Evitar extremismos, atisbar peligros y buscar el encuentro serán los tres pasos que configuren la presente reflexión. Y todo ello como un ejercicio de esencial honestidad con lo real; esa honestidad que nos cura de nuestros prejuicios ideológicos y que nos dispone a ser encontrados por la verdad.

1. Los extremos se tocan: laicismo y confesionalismo

Una mirada atenta a las líneas eje que moldean los discursos tanto laicistas como confesionales más extremos revelan al espectador una curiosa coincidencia: ambos ontologizan la raíz de la perversión. Ahora bien, si para el laicismo esa ontologización hace referencia al carácter destructor de la religión en la construcción de una sociedad moderna, para el confesionalismo la razón ilustrada autodivinizada es esencialmente perversa porque despoja al hombre de un horizonte de trascendencia que le es connatural. Así, tanto la fe como la razón son analizadas desde un idéntico a priori de sospecha que deja poco espacio a los matices.

1.1. El laicismo como ideología

Cree que ha heredado lo mejor de la tradición ilustrada y de su ambicioso programa de emancipación. Aquí vuelve a cobrar especial significación el simbólico acto que tiene lugar durante la Revolución francesa en la catedral de *Notre Dame* de París: la sustitución de la *Madonna* por la diosa razón. Después de una historia de desencuentros entre las distintas confesiones cristianas que acontece con los cismas del s. XVI y las guerras de religión, la fe ha evidenciado suficientemente su potencial

destructor. A esto se une la lectura interesada de la Edad Media como una época tenebrosa al amparo de la tenue luz de la fe, al mismo tiempo que el descubrimiento de América demuestra cómo el cristianismo, lejos de alcanzar implantación universal, tiene que verse confrontado con nuevas tradiciones religiosas particulares hasta entonces desconocidas.

El amanecer de un nuevo tiempo señala el camino a seguir: superar los particularismos históricos de las distintas religiones para lograr que los hombres se encuentren bajo el amparo común de la colectiva luz de la razón. De hecho, Windelband define la Ilustración como el proceso de la razón contra la historia, y “naturaleza” comienza a ser la palabra mágica desde la que se intenta reconstruir la realidad toda: religión natural, Dios natural (deísmo), culto natural, derecho natural, ley natural, hombre natural, sociedad natural... Desde aquí, podemos entender cómo surge el convencimiento de que la era de la fe ha pasado y que los hombres, con la potente luz solar de la razón, pueden construir un futuro en el que nos encontremos a salvo de las arbitrariedades a las que ha conducido la mezcla de particularismo histórico y pretensión universal de las religiones.

La Ilustración, entendida como el salto desde la historia hasta la naturaleza, implica inevitablemente una nueva concepción de «verdad». La filosofía kantiana evidencia el foso que se va dibujando y que distancia inevitablemente la potencia universalizable de la razón con la particularidad de los hechos acontecidos en las coordenadas espacio-temporales. Poco a poco se va estableciendo una nueva percepción de la religión que se mueve sólo en el ámbito de la mera razón, o de otro modo, que busca el consenso en aquello que es común a todos los hombres más allá de revelaciones positivas con pretensión de universalidad. En el fondo, el problema que subyace es el de la posibilidad de que el Absoluto se medie en la historia.

G.E. Lessing es el que formaliza para la posteridad esta nueva concepción de verdad en su conocida distinción entre *verités de fait* y *verités de raison*. Las primeras, las verdades de hecho, son historizables y constituyen la esencia del cristianismo, sobre todo en la inaudita afirmación de que Dios se ha hecho hombre en un tiempo y lugar concretos. Las segundas, las verdades de razón, engendran evidencia, pueden ser, por tanto, aceptadas por todos los hombres en el ejercicio compartido de la racionalidad. Después de una Europa assolada por las guerras de religión, la nueva recomposición política buscará el consenso en estas últimas que, en caso de necesidad, incluso el Estado puede imponer a los ciudadanos.

Desde aquí se hace comprensible «el terrible foso»¹ que se ha abierto entre hechos particulares y verdades universales, entre fe e historia, entre Iglesia y ciencia, entre el judío Jesús y el personaje confesado como Cristo e Hijo de Dios, del cual habla Lessing, y que, desde una mínima honestidad intelectual, es imposible saltar. Aunque es verdad que no se puede alegar ningún argumento histórico serio en contra de la resurrección de Jesucristo, no se puede pedir el salto desde este hecho histórico a toda una cosmovisión metafísica de alcance universal.

Esta línea de pensamiento, que ve en las distintas religiones históricas particulares una peligrosa pretensión de universalidad, ha cobrado especial fuerza después de los acontecimientos del 11S en New York, del 11M en Madrid y del 7J en Londres. Si hasta hace poco los puntos candentes de confrontación entre religión y estado se situaban principalmente en el campo de la bioética (aborto, células madre,

¹ G.E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona 1990², 482.

clonación...), ahora se ha producido un desplazamiento al trágico debate sobre el terrorismo internacional. Aquí han encontrado nuevos motivos de fundamentación los acérrimos defensores del laicismo: la religión sólo conduce a la barbarie. Es decir, si el terrorismo se alimenta del fanatismo religioso: ¿no debemos ver la religión como un factor arcaico, mitológico, irracional e intolerante? ¿no debería obligarse a lo religioso a asumir la tutela de la razón universal? ¿cuál es el balance que se puede hacer de la presencia de las religiones en la faz de la tierra? ¿no sería tal vez su supresión el alba de un nuevo comienzo más humanizador? De esta manera, algunos llegan a ontologizar la raíz de la perversión: la religión es una realidad que, inevitablemente, nos arrastra al oscurantismo y a la barbarie.

1.2. El confesionalismo como nostalgia

En un país como el nuestro, que ha tenido una experiencia peculiar de nacional-catolicismo, tiene el peligro de estar aún muy presente. Aunque en sentido estricto, el escepticismo radical con respecto a la razón debería ser algo ajeno al cristianismo (no podemos olvidar que la tradición apunta a Jesucristo como el *Logos*), sin embargo, hay que reconocer que la Iglesia ha tenido serias dificultades para reconciliarse con los valores más positivos de la modernidad. De hecho, podemos constatar en la actualidad ciertos sectores eclesiales que hacen una valoración demoníaca de la parábola de la modernidad.

El largo siglo ideológico y burgués (1789-1914) ha evidenciado la prometeica tarea de un hombre divinizado que pretendía, sólo con sus manos, construir las más variadas Torres de Babel que pudieran alcanzar los umbrales del cielo. Así, como afirman M. Horkheimer y Th.W. Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, la Ilustración se vuelve totalitaria cuando, desde la dictadura de la idea (“lo ideal es lo real y lo real es lo ideal”), violenta a la realidad a doblegarse a sus dictados. Por ello, desde el archipiélago Gulag hasta los campos de exterminio nazi, pasando por la evolución de un feroz capitalismo que reduce instrumentalmente al hombre, “la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”².

O de otro modo, el siglo de las luces ha dado paso a un siglo breve (1914-1991) que ha puesto de manifiesto todas las contradicciones inherentes al proyecto de emancipación ilustrado y que, para muchos, puede ser calificado como el siglo más sanguinario de la historia³. Parece que se hace cierta la frase de Goya de que “el sueño de la razón produce monstruos” y, con un trazo excesivamente grueso, también aquí llegamos a una pretendida ontologización de la raíz de la perversión: la autodivinización de la razón a la que llevó el proyecto ilustrado ha conducido a la humanidad, en no pocas ocasiones, a demasiados callejones sin salida y ahora sólo tenemos entre las manos un mundo desencantado que habita un nihilismo rastrero. Desde este análisis de realidad es fácil entender el rebrote de un confesionalismo que se vive nostálgico y que se experimenta militante frente a una modernidad que, en determinados sectores, se siente culpable: sólo la religión orientada hacia una meta trascendente puede aportar al hombre aquello que el proyecto de emancipación moderno le ha robado.

² HORHEIMERT-ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 2001, 59.

³ Cfr. E.J. HOBBSAWN, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, New York 1994.

2. La necesidad de atisbar peligros

Este breve recorrido nos hace pensar que quizá la “humildad” pueda ser hoy el suelo firme donde se construyan unas nuevas relaciones entre fe y razón, entre religión y estado. Una humildad que nos hace rastrear una senda nueva, de trazo más fino, válida para intuir un nuevo comienzo. La historia de occidente es lo suficientemente elocuente para que, tanto la fe como la razón, sean capaces de reconocer los excesos que se han producido en su nombre. Desde aquí, habría que reconstruir algunos recordatorios:

2.1. Los peligros del laicismo

2.1.1. Resacralizar la realidad

Sería importante que el laicismo militante nunca olvidara tener cierto cuidado con las nuevas divinizaciones. El tema de la religión es muy complejo y está inserto en lo más profundo de la condición humana. De hecho, cuando se ha intentado programáticamente barrer a Dios del horizonte de sentido del hombre, nuevos ídolos han hecho su aparición en escena. Ídolos divinizados que no son privativos de un solo bando, sino que tienen evidentes expresiones tanto en los movimientos burgueses de derecha como en los revolucionarios de izquierda.

En referencia a la burguesía, tendría aquí cabida, de forma absolutamente actual, la crítica que K. Marx dirige al carácter sagrado del capitalismo en *El Capital* hablando del fetichismo de la mercancía⁴. Marx detecta que el capitalismo es profundamente religioso y monoteísta porque, aun bajo la apariencia de secularización, elabora una resacralización de la realidad. Este carácter sagrado se fundamenta en un dogma que no admite la herejía: la tiranía del beneficio. De esta manera, todo lo sólido se desvanece en el aire con un disolvente que se convierte en la mayor máquina nihilista del mundo: el capital. Al final, el único valor se expresa en precio y la clase emergente, la burguesía, es capaz de venderlo todo. El análisis de Marx es muy agudo y evidencia el sustrato ontológico fuerte que sostiene al sistema capitalista y que no admite interferencia o bloqueo alguno.

Del mismo modo, si el marxismo ha evidenciado las nuevas sacralizaciones realizadas por la emergente burguesía ilustrada, no podemos olvidar el carácter profundamente místico y religioso de los innumerables movimientos revolucionarios. De hecho, la sociedad sin clases prevista por el marxismo ha tenido mucho de utopía escatológica secularizada que pretendía la construcción de un paraíso intramundano. Así, los textos programáticos de dichas utopías revolucionarias son recorridos en demasía por exaltaciones místico-religiosas que hacen temer al lector la construcción de nuevos altares para la inmólación en pro de inciertas glorias:

Ya representándose en términos generales al orden comunista, se hace visible que éste, desde el primer momento de su existencia hace realidad los deseos más soñados de la humanidad, sus sueños de bienestar general y abundancia, de libertad e igualdad, de la paz, de la fraternidad

⁴ Cfr. K. MARX, *El Capital*, Madrid 1968, 15s.

*y la colaboración entre los hombres. La victoria del comunismo será el sueño realizado de toda la humanidad trabajadora*⁵.

Esta ingenuidad utópica, forma típica de todas las ideologías, ha sido una constante en todos los movimientos sociales que surgen en el s.XIX y que alcanzan nuestros días. En ellos se buscan las raíces empíricas de los más variados sueños humanos para descubrir con posterioridad cómo realizarlos partiendo de un tratamiento científico y certero de la realidad. La clave teórica de esta pretensión la encontramos en el concepto de progreso que, desde una meditada concepción de filosofía de la historia, ha puesto en acto una evolución lineal e imparable de la humanidad hasta alcanzar el futuro deseado⁶.

¿No puede ser ésta acaso la lectura más adecuada para valorar los sueños ideológicos del s. XX, tanto en sus expresiones burguesas como revolucionarias?

De alguna manera, esta tesis está también de fondo en la obra de M. Gauchet, *La religión en la democracia*, cuando, hablando de la evolución de las democracias contemporáneas, afirma:

Eso quiere decir que la alteridad arrebatada a la trascendencia normativa resurge invisible, innombrable para los actores pero indudablemente eficaz, en el interior del mecanismo político. Lo que se daba bajo una forma explícitamente religiosa se reencuentra bajo una forma operativa en el corazón del vínculo colectivo

*En su dimensión más profunda, la retirada de la religión es la transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión. Por eso rechazo las categorías de laicización y secularización, porque no dan cuenta del sentido último del proceso. [...] Pero lo que está en juego es otra cosa y mucho más: una recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción, reforma y reelaboración de aquello que, durante milenios, tuvo el rostro de la alteridad religiosa*⁷.

Así pues, en el actual contexto político-social no deja de ser significativa la aparición, en ciertos sectores autodenominados progresistas, de un curioso pseudoclericalismo que tiene su expresión más visible en la continua creación de nuevos valores (consideramos a J. Sardá como el mayor clérigo de la España actual). Por ello, aquellos que, desde la explicitación consciente de su cristianismo en clave política, votaron al PSOE el pasado 11M se han visto sorprendidos por un paquete de medidas de naturaleza moral e ideológica que, sin poderlo evitar, les llama poderosamente la atención. Si su voto evidenciaba la demanda de un gobierno de izquierdas que hiciera frente a los principales problemas que aquejan a los grupos más desfavorecidos de nuestra sociedad (pensamos claramente en los que son, a nuestro juicio, los dos problemas fundamentales: precariedad laboral y vivienda), se han encontrado, sin embargo, con un ejecutivo que, por lo pronto, pasará a la historia por la legalización del matrimonio homosexual y la consiguiente adopción de niños (por no hablar de los reiterados guiños de distintos ministros con la película *Mar adentro* al tema de la

⁵ *Grundlagen des Marxismus-leninismus. Lehrbuch* (Bases del marxismo-leninismo. Manual), Berlín, 1960, 823.

⁶ Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao 2002, 9-16 y 367-390.

⁷ M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Madrid 2003, 24.

eutanasia, el problema de las células madre o el debate sobre la pertinencia o no de la religión en la escuela). Aquí se hace necesario, como afirma J.A. Pérez Tapias, distinguir “entre el laicismo que exige el constitucionalismo democrático y un laicismo enfático que pretenda llevar sus planteamientos más allá de lo *justo*, convencido en falso acerca de la universalizabilidad de su concepción de lo *bueno*”⁸.

En principio, sabemos que este análisis es discutible pero el revuelo social creado ha evidenciado la necesidad de madurar socialmente ciertos planteamientos (“talante”), así como sospechosas prisas.

2.1.2. *La cerrazón en lo idéntico*

El laicismo militante tampoco debería olvidar la necesidad de abrirse, en palabras de Horkheimer, a “la nostalgia del totalmente Otro”. Es importante que la razón pura ilustrada comience, después de la aventura iniciada con la modernidad, a apropiarse de una cierta dimensión escatológica que le es inherente, ya que la finitud del hombre es incapaz de fundar nada absoluto. En este sentido, y como salida a la crisis ilustrada puesta de manifiesto en *Dialéctica de la Ilustración*, el filósofo alemán habla de la necesidad de una autocrítica o autorreflexión de la razón que la transporte más allá de su autosuficiencia y de su carácter absoluto e identificador. De ahí que hable de una “nostalgia de perfecta y consumada justicia” que “no puede ser jamás realizada en la historia”⁹.

Del mismo modo, y con un tono quizá más radical, se expresa su compañero Adorno. Para él la salida a la crisis de la razón no sólo puede venir de la autocrítica o de la autorreflexión, sino que está necesitada de una autosuperación de la razón misma, del concepto más allá del concepto. En este sentido, para Adorno existen dos fuentes de conocimiento independientes del ejercicio de la razón: la experiencia estética y la religión. Ambas, la primera a través de la conjunción de razón y mimesis y la segunda mediante una iluminación trascendente del conocimiento como vía de acceso a la verdad, están poniendo de manifiesto la necesidad de una ampliación de los horizontes de conocimiento del hombre contemporáneo¹⁰.

Así, la razón, en este ámbito neutro de humildad que proponemos, se topa con un límite infranqueable, algo de lo que quizá no pueda decir qué es, aunque deba de reconocer agradecida que es. En este mismo sentido, en diálogo con J. Ratzinger, afirma J. Habermas:

Uno de los posibles puntos de arranque del discurso filosófico sobre la razón y la revelación es una figura de pensamiento que reaparece continuamente: la razón, al reflexionar acerca de sus fundamentos más profundos, descubre que tiene su origen en otra cosa; y si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de la autoapropiación híbrida, debe aceptar el poder fatal de esa otra cosa (La Vanguardia, 1/V/2005).

⁸ J.A. PÉREZ TAPIAS, *Una visión laica de lo religioso*, en vv.AA, *Laicidad en España*, Granada 2001, 133.

⁹ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Otro*, Brescia 2001, 82.

¹⁰ Cfr. J.J. SÁNCHEZ BERNAL, *Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, en M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialéctica*, Madrid 2001, 32-38.

2.2. Los peligros del confesionalismo

2.2.1. *El Dios manipulado*

Del mismo modo, el confesionalismo nostálgico tampoco puede olvidar el peligro que, en las distintas religiones, supone la creación de imágenes falsas de Dios. Aquí aparece de nuevo, ahora en el hombre religioso, la tentación de la ideologización del misterio, aunque con una esencial novedad: la pretensión de hablar en nombre de Dios. Esto es lo que se conoce bajo el calificativo de fundamentalismo religioso; algo que, por desgracia, no ha sido ajeno a la historia de las religiones. El mecanismo generador de este fundamentalismo es, a nuestro juicio, bastante claro y, a veces, rudimentario: cuando lo político consigue la legitimación de lo religioso se alcanzan grandes cotas de poder. De ahí que la conversión, en el seno de las religiones, no deba ser tanto un ejercicio estético de perfeccionamiento personal cuanto la incesante purificación de las imágenes falsas de Dios que continuamente generamos.

En este sentido, es importante abrirse a un concepto de revelación históricamente condicionado, dejando atrás concepciones ontologicistas o dictafónicas de la misma. La misma palabra *revelatio* evidencia, con el prefijo reduplicativo *re-*, que la autocomunicación de Dios a los hombres no supone exclusivamente el acto de abrir su misterio, de quitar el velo, una manifestación o quedar en la claridad..., sino también un posterior espesarse del mismo, una desaparición del velo que no deja en total claridad y pone otro mayor. Este “juego” de presencia y ausencia, que con la traducción alemana *Offenbarung* desaparece (cfr. Hegel que es capaz de deducir el misterio trinitario desde conceptos de razón), nos enseña, en palabras de M. de Unamuno, que “la religión verdadera es lucha”.

Este punto de partida nos muestra cómo el Dios cristiano no es la absoluta presencia sino que, más bien, es el ausente eternamente presente. Esto supone que no se puede hablar de Dios de un modo deductivo, sino que sólo se podrá decir del Dios trinitario a partir de su Adviento a nosotros. Por tanto, partir de la revelación es partir de la manifestación de Dios, en la plenitud de los tiempos, a través de la Palabra hecha carne.

No obstante, y volvemos a afirmarlo de otra manera, el Dios que se dice en la Palabra no se dice totalmente, es decir, Dios, revelándose, no sólo se ha dicho, sino que también se ha callado. En efecto, la fe viene de la escucha de la Palabra (cfr. Rom 10, 17), de la obediencia («*oboedientia*») profunda de la fe que justamente, en su significado etimológico, hace referencia a «*ob-audio*», a la escucha. Pero no una escucha indeterminada sino precisamente una escucha profunda (*ob*), es decir, una escucha que va más allá de la Palabra oída hasta remontarse a los altos silencios de los que ha brotado. De esta manera, «únicamente obedece a la Palabra el que “traiciona” la Palabra, el que no se para en la letra, sino que, rumiándola, sondea en ella para acceder a los senderos del Silencio»¹¹. Sin la Palabra no habría acceso al Silencio del cual ha brotado, al seno del misterio desde el cual ha germinado, pero sin el Silencio la Palabra sería lo abierto, lo totalmente manifestado que no remite más allá de sí y que, por tanto,

¹¹ B. FORTE, *Creer y pensar la Trinidad. A partir de la estructura trinitaria de la “Re-velatio”*, en SECRETARIADO TRINITARIO (ed.), *Pensar a Dios*, Salamanca 1997, 241.

queda encerrado en los cortos límites de nuestro mundo. Hay que pensar, por tanto, esta dialéctica de Palabra y Silencio a partir de aquello que nos ha sido dado en la revelación del Adviento de Dios, intentando rastrear sus consecuencias para la vida de la Iglesia:

El Dios del Adviento no es el Dios de las respuestas rápidas a todas las preguntas, ni el Dios de las certezas a buen mercado, sino el Dios exigente que, amando y donándose, se esconde y llama a salir de sí mismo en un éxodo sin retorno que lleve a los abismos de su Silencio, último y primero. Toda palabra de Él, toda palabra sobre Él, está entre el Origen y la Patria, entre el Silencio fontal y el último Silencio¹².

Así, abiertos a esta concepción histórica de revelación, que presenta el cristianismo no como una cosmovisión sino como un acontecimiento, la Iglesia debe ser consciente de que la verdad no es algo que estáticamente se posee, que ella no tiene respuestas prontas y evidentes a todos los nuevos retos que van surgiendo en el transcurso de la historia, que también la comunidad cristiana es indigente y menesterosa porque peregrina en este mundo y, sobre todo, que en nuestra adquisición de la verdad estamos radicalmente abiertos a la plena manifestación de los hijos de Dios. Por ello, a nuestro juicio, el reto fundamental que tiene la Iglesia de hoy es abrirse al convencimiento evangélico de que la Buena Noticia, de la que ella es portadora, no necesita de añadidos extrínsecos para alcanzar credibilidad o plausibilidad en nuestro mundo, sino la exclusiva confianza en la coherencia interna que ella despliega por el mismo hecho de ser anunciada. Se trata, en el fondo, de la certeza evangélica de que no son los soportes económicos, políticos o sociales de este mundo los que van a garantizar la indefectibilidad de la Iglesia, sino sólo la Palabra de Dios (“No tengo ni oro ni plata... pero en nombre de Jesús Nazareno... echa a andar” Hech 3, 10).

2.2.2. *El fideísmo encubierto*

El segundo recordatorio que atañe a un confesionalismo nostálgico exige el subrayado de la bondad creatural de la razón. La Iglesia debe encontrarse muy lejos de esos momentos donde la potente luz de la razón se vivía como una amenaza. De hecho, la doctrina del Concilio Vaticano I, que en ciertas ocasiones ha sido injustamente valorada, establecía un camino intermedio entre un racionalismo excluyente de la dimensión trascendente de lo real y un fideísmo cerrado a la necesidad de racionalización que solicita el ejercicio responsable del acto de fe. Por otra parte, esta tensión paradójica que integra fe y razón como diferenciables, aunque al mismo tiempo inseparables, proviene de lejos en la más genuina tradición cristiana. Así, la postura «*fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*» y, por otro, «*fides quaerit intellectum*» son invitaciones, de lo mejor de la tradición eclesial, en orden a integrar, nunca a excluir.

3. La búsqueda del encuentro

¹² B. FORTE, *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Milano 1996, 25s.

Por tanto, el suelo común de la humildad, que proponemos como el punto de partida de un nuevo inicio, nos debe llevar a un compromiso decidido a favor tanto de la razón como de la fe. Si la primera línea apuntada experimenta a Dios como el mayor ladrón de la grandeza del hombre, la segunda denuncia a un hombre engrandecido a costa de la gloria de Dios. Si las dos líneas, en sus derivaciones más extremas, ontologizan respectivamente la raíz de la perversión, nosotros queremos apuntar que no existe dicha ontología, sino sendas derivaciones históricas interesadas. Así, si una línea ilustrada moderada, como es la que deriva de la Escuela de Frankfurt, respalda el proyecto, situado entre el optimismo racionalista y el pesimismo postmoderno, de salvar a la razón de sí misma reilustrando la ilustración; nosotros subrayaríamos otra línea moderada que propone, desde el interior del pensamiento teológico, salvar a la religión de sí misma religando a la religión.

3.1. Ilustrar la Ilustración

La reflexión de Horkheimer y Adorno, en su obra ya citada *Dialéctica de la Ilustración*, está pegada a la tierra, siendo todo lo contrario a una reflexión abstracta o intelectualista. El desencadenante, lo que moviliza a la reflexión, es el hecho de que no se han cumplido las utopías de la razón ilustrada en la forma de un progreso hacia un reino de libertad, sino que más bien se retrocede y «se hunde en un nuevo género de barbarie»¹³. El escenario del tiempo que se despliega ante los ojos de los dos filósofos está marcado por el nazismo, el marxismo-leninismo de Rusia y un emergente capitalismo salvaje. Surge la necesaria pregunta sobre los motivos de esta regresión, que será detectada en la paradoja que anida en el seno mismo de la Ilustración. De ahí que la tesis fundamental que Horkheimer y Adorno quieren desarrollar en su obra rece así: «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»¹⁴.

La Ilustración tiene como objetivo liberar al hombre del miedo ante lo desconocido, ante aquello que no puede controlar y prever, ante aquello que se le escapa de sus manos. Así lo definen los autores en la primera parte del libro donde intentan esclarecer el concepto mismo de Ilustración:

*La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia*¹⁵.

Así queda claro que la superioridad del hombre alcanza su cifra más elevada en el saber, o en palabras de Horkheimer y Adorno, «poder y conocimiento son sinónimos»¹⁶. De esta manera, en el proceso de liberación del hombre, se opera una desmitologización de la naturaleza que es transformada en ciencia, de modo que todo aquello que no se deja objetivar, sinónimo de cosificar, aparece como sospechoso a los

¹³ M. HORKHEIMER Y TH.W. ADORNO, *Dialéctica*, 51.

¹⁴ *Ibíd.*, 56.

¹⁵ *Ibíd.*, 59.

¹⁶ *Ibíd.*, 60.

ojos ilustrados. El principio operativo de la Ilustración es la identidad que no soporta la diferencia ni lo desconocido, apareciendo así claras las pretensiones de un sistema que fuerza a la realidad, por lo que surge el convencimiento en estos autores de que «la Ilustración es totalitaria»¹⁷.

Ahora bien, «los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya productos de ésta»¹⁸. En efecto, el mito es intento de explicación y narración del origen. La magia es para la antigüedad lo que la ciencia es para la modernidad: ambas pretenden el dominio de la naturaleza. Por ello, la Ilustración comienza con el mito en un proceso que no tiene fin y ella va siendo tragada, en una progresión infinita, por el mismo mito:

*La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoleadora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista*¹⁹.

Aquello que era un logro como sometimiento de la realidad por parte de la razón se vuelve, en una especie de venganza de la naturaleza, en dominio sobre la razón misma que debe dócilmente sumisión a los datos inmediatos. En el proceso de reificación de la entera realidad no se salva ni el propio hombre, que también es naturaleza, ni su razón. Se hace necesario salvar a la razón de la razón misma ya que la matemática, es decir, la realidad convertida en número, mantiene a la razón atada, esclavizada a lo inmediato, a lo que aparece, al *factum...* en una especie de justificación del *status quo* que limita el conocimiento a la repetición de aquello que existe. «De esta manera, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar»²⁰. Como conclusión, Horkheimer y Adorno afirmarían que «medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitoria de la dialéctica de la Ilustración»²¹.

Ilustrar a la ilustración hace referencia al proceso de autocrítica que, sin negar el ejercicio de la razón, pretende amasarla en otra lógica. Es decir, la dictadura del concepto, la tiranía de la idea se ve destrozada cuando entran en escena los acontecimientos de dolor y angustia de los hombres, cuando una pretendida neutralidad gnoseológica deja paso a una racionalidad anamnética que es capaz de incorporar las infinitas historias de sufrimiento de las víctimas de nuestro mundo. Quizá nos encontramos aquí con una razón menos engreída en sus pretensiones pero evidentemente mucho más humanizada, menos segura en sus previsiones pero más abierta a las sorpresas de lo nuevo. En definitiva, una razón curada de sí misma se convierte en *capax novi*:

Entre los miembros de la primera Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin es quien más ha insistido en el significado de los acontecimientos históricos, especialmente el del dolor humano, en cuanto ruptura de las concepciones históricas de signo cultural o desarrollista [...] Todavía más tajantes son las imágenes del Angelus

¹⁷ *Ibíd.*, 62.

¹⁸ *Ibíd.*, 63.

¹⁹ *Ibíd.*, 66.

²⁰ *Ibíd.*, 80.

²¹ *Ibíd.*, 87.

Novus, el ángel de la historia, que contempla el naufragio de ésta y quisiera hacer despertar lo muerto y recomponer lo roto, pero es arrojado del paraíso por una tempestad y lanzado hacia el futuro mientras los despojos se dispersan por el cielo: «Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso». En su «lucha por el pasado oprimido», Benjamin rechaza todas las filosofías de la historia historicistas, culturales y universalistas. Intenta «dejar abierto el continuum de la historia» tanto para descubrir su naufragio como para dejarlo abierto a una dramática y total ruptura con la historia, es decir, al acontecimiento mesiánico, a la redención de la totalidad mediante un acontecimiento y una fuerza denominada por Horkheimer lo totalmente Otro²².

3.2. Religar la religión

Esta religación de lo religioso supone el esfuerzo por ubicar la fe en la fuente misma de la que germina, es decir, el impertinente misterio. Cuando esto no es así, comienza un proceso de proyección de deseo que pone en funcionamiento sucedáneos de Dios que han sido creados a nuestra imagen y semejanza. En este sentido, hemos de prestar atención a los agudos análisis de L. Feuerbach en *La esencia del cristianismo* donde sus postulados fundamentales derivan de dos conceptos clave: proyección y deseo.

Feuerbach invierte totalmente, de arriba a abajo, el pensamiento hegeliano de modo que la conciencia del hombre ya no es la autoconciencia de Dios sino todo lo contrario; de ahí su conocida afirmación de que Dios es la esencia del hombre. Para ello, tomando el concepto hegeliano de alienación, usado para hablar del Espíritu absoluto, el filósofo ateo explica el hecho de que «el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de una realidad ilusoria»²³. O de otra manera, el hombre proyecta en Dios todo aquello que, por esencia, le corresponde. De esta manera, el esquema hegeliano, donde la entera historia, también la del hombre, es consecuencia del despliegue dialéctico del Espíritu absoluto en su necesario objetivarse, para reapropiarse como objeto de conocimiento hasta llegar a su suprema reconciliación, es aquí secularizado. Ahora es el hombre el inicio de todo y no el Espíritu absoluto. Este hombre, considerado no en su particularidad sino como comunidad humana o «*Gattungswesen*», se desdobla, para hacerse objeto de conocimiento, en un ser donde proyecta todas sus perfecciones, la esencia de sí mismo.

Este proceso de alienación de la esencia del hombre es el principio de la creación de Dios, al cual se le hace sujeto de atributos tales como la inmortalidad, infinitud u omnipotencia. Pero el momento de la alienación no es el definitivo sino que la negación de la misma, el momento justamente ateo, dará lugar al redescubrimiento de un hombre engrandecido, sujeto de todos los atributos que anteriormente había proyectado en Dios, adorado como producto de todo aquello que pertenecía al deseo del hombre y éste no se atrevía a reclamar como propio. Por esta razón, «la evolución de la historia será el momento en que el hombre tenga conciencia de que el único Dios del hombre es el hombre mismo. ¡*Homo, Homini Deus!*»²⁴.

²² M. KNUTSEN, *El holocausto en la filosofía y la teología*: Concilium 20 (1984) 280s.

²³ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1997, 23.

²⁴ *Ibid.*, 25.

La proyección, por tanto, tiene como empuje último y definitivo el deseo de un hombre atemorizado y expuesto constantemente a todo tipo de peligros: «lo que el hombre no es realmente, pero desea serlo, lo erige en su Dios»²⁵. Aquí cree Feuerbach haber comprendido la esencia misma del hecho religioso en general y del cristianismo en particular:

*La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana*²⁶.

Ahora bien, aún reconociendo la dosis de genialidad de este análisis no hemos de olvidar sus puntos débiles. Por ello, podemos decir que la crítica de L. Feuerbach desconocía la especificidad del Dios bíblico y tenía pleno sentido en relación al Dios tantas veces manipulado por el hombre. Desconocía al Dios bíblico porque no había oído hablar de un Dios molesto para el hombre, incómodo, desestabilizador de sus anhelos más profundos. El Dios de Abraham es el Dios que invita a salir de la propia «tierra»; una tierra que acontece como metáfora de todo aquello que nos hace fuertes en nosotros mismos y acrecienta nuestro egoísmo. La extrañeza del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, del Dios de Moisés, del Dios de los profetas, del Dios de Jesucristo, es la garantía de que el hombre se encuentra verdaderamente con la revelación en su total indisponibilidad y no con sus propios sueños de omnipotencia y dominación²⁷.

Nada sabían Feuerbach o Marx de la teología de Juan de la Cruz, que nos recuerda siempre la santidad de Dios. Nada sabían de las noches activa y pasiva del espíritu, que nos manifiestan la verdad de un Dios que purifica y ensancha los deseos y anhelos del hombre hasta lo que éste nunca pudo pensar. Nada sabían de ese Dios vivo, que nos muestra su rostro para enseñarnos, contra toda posible tentación de proyección, que el camino de la vida pasa inevitablemente por la muerte en cruz. La teología, desde esta perspectiva, aparece como todo lo contrario a una antropología encubierta:

*San Juan de la Cruz diferencia con dura nitidez lo que es el hombre y lo que es Dios, y para ello instaura todas las negaciones, renunciadas y noches a fin de que el hombre reconozca la realidad sagrada de Dios en su insondable santidad y majestad, en las que él, creado y mortal, se alberga originariamente y se recoge definitivamente, pero que tienen que ser reconocidas por sí mismas. Porque Dios es Dios y el hombre es su creatura: mortal, finita y pecadora*²⁸.

Este Dios no soluciona problemas sino que los crea, este Dios no espera que le pidamos aquello que brota de nuestros deseos de pervivencia sino que toma la iniciativa y nos pide para complicarnos en el servicio a los otros. La religión sólo es tal cuando no

²⁵ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 44.

²⁶ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 63.

²⁷ Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 28s.

²⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Memoria, misterio y mística en San Juan de la Cruz*, en JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN (ed.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, III, Valladolid 1993, 432.

es una mera proyección a la medida de nuestros deseos y proyectos, sino cuando es capaz de vivir en la oscuridad de la fe soportando la impertinencia del misterio. Religar lo religioso implica una religión entendida como lucha, como búsqueda de un Dios ausente, puede que ocultamente presente. En este sentido, la fe es lo menos parecido a una potente cosmovisión que es capaz de dar incluso una explicación razonada de la ausencia, del dolor, de la muerte... para convertirse en un humilde tentativo de búsqueda, codo a codo con el tiempo, desde una espiritualidad de la noche oscura. La teología debe proclamar incansablemente que «Dios no es sobornable, conquistable o reducible, porque está en otro orden de realidad»²⁹:

*De esta forma una situación como la actual puede suponer para la espiritualidad cristiana una cura de la enfermedad que lleva a los creyentes a confundir su representación de Dios con Dios mismo; a descansar sobre las palabras, las ideas, los gestos, los actos, los méritos con que se dirigen a Dios, sin darse cuenta de que la única forma de encontrarse con Dios es despertar constantemente la conciencia al hecho de que no podemos abarcarlo ni poseerlo*³⁰.

4. Conclusión: ¿Servir al hombre o servirse del hombre?

H. de Lubac, en su obra *Meditación sobre la Iglesia*, dedica un capítulo íntegro a las tentaciones que nos asaltan con respecto a la Iglesia. Una de las tentaciones fundamentales, común a todas las épocas históricas, es aquella que confunde la causa de la Iglesia con la causa propia. Quizá se haga con buena fe pero el resultado final conlleva reducir a la Iglesia a las propias pretensiones. En este sentido, el jesuita francés apunta que tales personas “al querer servir a la Iglesia, la ponen a su servicio”³¹.

Del mismo modo, la razón y la fe, en el debate acerca de la articulación laica de la sociedad, deben dilucidar continuamente si sirven al hombre o si se sirven de él. Éste es el criterio definitivo. Este servicio al hombre es la misión común que las une y que las condena a entenderse en un proceso común de aprendizaje recíproco. Quizá sólo saliendo de sus propias certezas sean capaces de descubrir su potencial humanizador:

Así, ambos bandos, si entienden conjuntamente la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio recíprocamente, y por motivos cognitivos, sus respectivas aportaciones al debate público sobre temas sujetos a controversia (Habermas, La Vanguardia, 1/05/05)

¿O quizá sería mejor que la religión y la razón se limitaran recíprocamente, se contuvieran la una a la otra y se ayudaran mutuamente a enfilar el buen camino? (Ratzinger, Ibid.)

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1996², 141.

³⁰ J.M. VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid 1993, 290.

³¹ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 221.

José Serafín Béjar Bacas