

La secularización, un riesgo y una oportunidad para la fe

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA

Sacerdote de Madrid. Profesor emérito de teología en La Universidad de Comillas y en el Instituto Superior de Pastoral.

Síntesis del artículo

El autor explica con claridad el significado y consecuencias de la secularización y la distingue del secularismo. Propone aceptar la *secularización* (porque la unidad que ansiamos no puede volver a ser el universo mágico del primitivo), pero rechazando el *secularismo* (porque deja a los hombres sin cosmovisión).

#PALABRAS CLAVE: Secularización, secularismo, religión, pastoral.

Abstract

The author clearly explains the meaning and consequences of secularization and distinguishes it from secularism. He proposes to accept *secularization* (because the unity we crave can not be the magical universe of the primitive), but rejecting *secularism* (because it leaves men without a worldview).

#KEYWORDS: Secularization, secularism, religion, pastoral.

1 Autonomía de las realidades profanas respecto de la religión

Hablar de «secularización» al describir la cultura actual es imprescindible, pero peligroso porque esa palabra se ha convertido en una especie de comodín que sirve para referirse a cosas bastante diversas. Comencemos, por tanto, precisando el sentido que tiene en estas páginas.

«Secularización» viene de *saeculum*. Esa palabra en el latín clásico significa «siglo» y en el latín eclesiástico equivale a «mundo», en contraposición a «Iglesia» (los lectores mayores

recordarán que antes del Concilio Vaticano II los religiosos y las religiosas se referían a los demás como «los que están en el siglo» o «los que están en el mundo»). Podemos suponer, en una primera aproximación, que «secularización» significará algo así como pasar «de la Iglesia al mundo».

Jean Papon, Pierre Grégoire y otros canonistas franceses empezaron a emplear ese término en los últimos decenios del siglo XVI para referirse al abandono del sacerdocio o de la vida religiosa, porque quienes «colgaban los hábitos» pasaban «de la Iglesia al mundo» (obviamente, esa nomenclatura esconde una

teología deplorable, porque ni los religiosos están fuera del mundo ni cuando abandonan el claustro dejan de pertenecer a la Iglesia, a no ser que apostaten).

Medio siglo después encontramos nuevamente la palabra «secularización» en los tratados de la «Paz de Westfalia» (1648) que puso fin a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), pero esta vez refiriéndose no a las personas, sino a los bienes eclesiásticos: unos territorios que hasta entonces eran propiedad de varios monasterios fueron transferidos al elector de Brandeburgo, pasando de este modo «de la Iglesia al mundo».

Por fin, en el siglo XIX la palabra «secularización» recibió un significado *cultural* —el que tiene en este artículo— para referirse a la asunción por la sociedad civil de funciones que hasta entonces había desempeñado la religión (pasaron, por tanto, «de la Iglesia al mundo»). He aquí algunos ejemplos:

1.1 *Secularización del Estado y de la sociedad*

Hasta hace poco tiempo se daba por supuesto que ninguna sociedad podía subsistir si no estaba aglutinada por el cemento de una religión única que sacralizaba las normas y valores, contribuyendo de este modo al control social, al orden y a la estabilidad. Por eso el Imperio Romano pasó en muy poco tiempo de las persecuciones contra los cristianos a exigir que todos abrazaran su fe (edicto de Tesalónica, año 380).

En las sociedades tradicionales los monarcas gobernaban en nombre de Dios, hasta el extremo de ser ungidos con óleo igual que los sacerdotes. En Francia la unción tenía además un plus milagroso, porque durante el bautismo de Clodoveo descendió del cielo una ampolla —traída según unos por un ángel, según otros por una paloma y según los más conciliadores por un ángel en forma

de paloma— con el precioso óleo que desde entonces y hasta la Revolución Francesa sirvió para coronar a los reyes del país vecino. Todavía hoy se conserva la *Sainte Ampoule* en la Abadía de Saint-Rémi (Reims).

En las sociedades modernas ya no ocurren esas cosas. Hemos descubierto que para vivir juntos no es necesario tener la misma religión; basta ponerse de acuerdo en una serie de objetivos prácticos que, al estar fundamentados en la razón, sean aceptables para todos los ciudadanos, cualquiera que sea su creencia (o increencia).

Ni que decir tiene que en las sociedades modernas quienes detentan la autoridad política ya no gobiernan en nombre de Dios, sino en nombre del pueblo; y por el tiempo y en las condiciones que el pueblo quiera. Ha tenido lugar, por tanto, una «secularización»: la tarea de legitimar la autoridad ha pasado «de la Iglesia al mundo».

1.2 *Secularización de la economía*

La mayoría de nuestros contemporáneos piensan que el trabajo productivo fue siempre una actividad secular. Sin embargo, en las sociedades antiguas la agricultura mantuvo una relación muy especial con lo sagrado. El renacer de la tierra después del invierno era interpretado como una victoria de los dioses sobre la muerte y el caos y, en consecuencia, la siembra de los campos iba unida a una serie de ritos sagrados. Por mecanismos de magia homeopática (imitativa), creían que cuando los adoradores del dios local copulaban con las hieródulas (esclavas dedicadas al servicio de una divinidad) influían favorablemente en los dioses de la fertilidad y contribuían a incrementar la vitalidad de plantas, animales y seres humanos.

Entre los israelitas, a pesar de existir una legislación muy severa contra la prostitución sagrada (cf. Dt 23, 18-19; Lev 21, 9), duró tan-

to como la monarquía (cf. 1 Re 14, 24; 22, 47; 2 Re 9, 22; 23, 7), pero al final lograron abolirla. En el Nuevo Testamento ya no encontramos rasgos de ella, y el cristianismo nunca conoció esas prácticas, sin embargo hasta hace poco todavía era frecuente asperjar los campos con agua bendita para obtener buenas cosechas. Hoy los campesinos prefieren «asperjar» con fertilizantes químicos que, en opinión de la mayoría, dan mejores resultados. Eso es nuevamente un proceso de secularización: la empresa de hacer fecundos los campos ha pasado «de la Iglesia al mundo».

1.3 Secularización del saber

Antiguamente los diversos saberes dependían de la religión: la filosofía, por ejemplo, se decía que era la criada de la teología (*philosophia est ancilla theologiae*) y la ciencia solía rellenar sus lagunas con argumentos pseudo-teológicos. Por ejemplo, el doctor Lightfoot, Vicecanciller de Cambridge, estudiando cuidadosamente el libro del Génesis llegó a la conclusión de que la aparición de los seres humanos fue el 23 de octubre del año 4.004 antes de Cristo, a las nueve de la mañana (no hace falta decir que ese día cayó en viernes —dijo maliciosamente Bertrand Russell—, puesto que Dios descansó el sábado).

Hoy la ciencia no acepta ya ninguna tutela religiosa. Los astronautas, sean creyentes o ateos, saben perfectamente que si se detecta un fallo no es porque olvidaron llamar a un sacerdote para bendecir la astronave, sino porque alguien hizo mal los cálculos. Eso es lo que llamamos «secularización del saber».

1.4 Secularización de las instituciones

En las sociedades tradicionales, la mayoría de las instituciones dependían de la Iglesia, cuyas competencias eran prácticamente ilimitadas: legislación, sanidad, educación... Basta decir que los frailes capuchinos fueron los primeros bomberos de París y que el derecho catalán

reconocía —reconoce— a los párrocos funciones notariales. En el caso de España, por ejemplo, no se establecieron registros civiles de nacimientos, matrimonios y defunciones hasta 1868; antes de esa fecha existían sólo los eclesiásticos.

No es que la Iglesia fuera una entrometida, sino que se vio obligada a llenar el vacío organizativo que se produjo tras la invasión del Imperio romano por los bárbaros. Era la misma sociedad la que demandaba a la Iglesia esas tareas de administración público-profana. Y esto fue así hasta no hace mucho tiempo. Como es sabido, el 28 de abril de 1792, la Revolución Francesa suprimió todas las órdenes y congregaciones religiosas. Pues bien, se produjo tal caos en los hospitales y en las escuelas que, a partir del 22 de diciembre de 1800, «la ciudadana Duleau, antes Superiora General de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl», fue autorizada a admitir nuevamente postulantes y formarlas para el servicio de los hospitales. Igualmente, los Hermanos de las Escuelas Cristianas fueron restablecidos en 1804 por considerarlos necesarios para que funcionase el sistema educativo.

Vemos, pues, que en el pasado nadie disputaba a la Iglesia el inmenso campo de la atención sanitaria, la beneficencia o la enseñanza, y fueron necesarios muchos siglos para comenzar a sospechar que sus competencias eran exageradas o para que se le discutiera el derecho a legislar sobre el matrimonio o los testamentos. Pero ese momento llegó. Hoy ya no son los párrocos, sino los notarios, quienes registran los testamentos; y la Iglesia ha ido cediendo cada vez más protagonismo frente al Estado en los campos educativo, sanitario y de servicios sociales. He aquí la secularización de las instituciones que, una vez más, pasaron «de la Iglesia al mundo».

Pues bien, después de todos esos ejemplos podemos ofrecer ya una definición algo más

precisa que la de «pasar de la Iglesia al mundo»: Secularización es *el proceso por el que una sociedad se emancipa de las nociones, las creencias y las instituciones religiosas que anteriormente regulaban su existencia para organizarse en lo sucesivo de modo autónomo.*

2 Secularización y secularismo

Sería difícil exagerar la importancia de los fenómenos que acabamos de analizar. En la época que se ha dado en llamar «Cristiandad» fue tal la amalgama existente entre religión y sociedad civil que el proceso de secularización no supuso sólo una mutación gigantesca en la sociedad, sino también una mutación en la religión y en la persona humana. Por eso ha sido objeto de estudio por muchas disciplinas (sociología, antropología, filosofía de la historia...), pero no debe extrañarnos que sean los teólogos quienes más se han interesado por la secularización. Al fin y al cabo, el debate atañe al futuro de la fe.

Hasta hace poco más de medio siglo, la postura más frecuente de las iglesias ante la secularización fue una condena sin paliativos y la lucha encarnizada contra ella. Durante el siglo XIX, tanto los católicos tradicionalistas (De Bonald, De Maistre...) como el Concilio Vaticano I (Constitución *Dei Filius*) valoraron la autonomía creciente de la sociedad y de la cultura respecto de la Iglesia como una especie de apostasía.

Sin embargo, no faltaron algunas posturas opuestas que aceptaban acriticamente el fenómeno. El ejemplo más notable fue en el siglo XX la llamada «teología de la muerte de Dios», que llegó a plantear la pregunta de cómo ser cristiano sin creer ya en Dios y, por lo tanto, sin liturgia ni oración. Incluso se lanzó al mercado la extravagante idea de que «si Cristo viviese en nuestros días, sería ateo».

Hoy parece claro que el juicio cristiano sobre la secularización debe ser muy matizado. Ni

un «no» rotundo ni un «sí» acrítico serían la respuesta adecuada.

Para rechazar en bloque la secularización tendríamos que demostrar la legitimidad del papel desempeñado por la Iglesia en las sociedades tradicionales, cosa que resulta imposible. Resulta evidente que en el pasado predominó una imagen falsa de Dios, que no respetaba suficientemente la absoluta *trascendencia* del Creador frente a las creaturas; y hacía de Él un *ente*, aunque fuera —como criticó Heidegger— el ente supremo. Dicho con otras palabras, colocaba a Dios al mismo nivel que las causas segundas: producía enfermedades como si fuera un microbio más; las curaba como un médico más eficaz que los demás, garantizaba las buenas cosechas igual o mejor que las semillas de alto rendimiento, etc. Pues bien, en la medida en que la secularización destruye esa falsa imagen de Dios y hace a los seres humanos responsables de gestionar los problemas intramundanos, nadie puede dudar que es beneficiosa para todos: para Dios, para la sociedad y para la Iglesia.

Es beneficiosa para Dios porque pone en marcha un proceso que, si bien aparentemente le hace retroceder, en realidad lo que hace es recuperarlo en su trascendencia.

La secularización es igualmente beneficiosa para la sociedad, porque gracias a ella accede —como dijo Bonhöffer en sus famosas cartas desde la prisión— a su «mayoría de edad» y deja de recurrir a la religión para conseguir objetivos específicamente intramundanos.

Y, desde luego, es también beneficiosa para la Iglesia. Por una parte le ayuda a purificar la fe en Dios y, por otra parte, le ayuda a precisar mejor cuál es su papel en la sociedad. Si en el pasado sociedades todavía menores de edad la obligaron a desempeñar ciertas tareas de suplencia, hoy está aprendiendo a desprenderse de todas esas tareas. Gracias a la secularización, Dios, la fe y la Iglesia se vuelven realidades más gratuitas.

Lo malo es que frecuentemente el proceso de secularización no se ha contentado con eliminar la imagen falsa de Dios, sino toda imagen suya. Acaba arrasando cualquier sentido de ultimidad y de trascendencia de la vida, dando origen de este modo a una «cultura horizontal», incapaz ya de dirigir la mirada al cielo, y tiene como consecuencia la aparición de ese «hombre unidimensional» que han criticado pensadores nada sospechosos de favorecer al cristianismo — como Marcuse o Horkheimer que no eran creyentes—. De hecho, no es difícil observar el constante declinar de los temas religiosos en las artes, en la literatura... e incluso en la filosofía. Si para muestra vale un botón, traigamos aquí una «perla» de Diderot, considerado por muchos la figura más representativa de la Ilustración francesa, que en una carta a Voltaire escribió: «Es muy importante no confundir la cicuta con el perejil, pero carece de importancia creer o dejar de creer en Dios».

Se ha convertido ya en un tópico distinguir esos dos niveles mediante los términos *secularización* y *secularismo*, siendo el secularismo una secularización que ha ido más lejos de lo debido; por tanto, una especie de metástasis cancerosa. En el Concilio Vaticano II, la Iglesia aceptó gozosamente la secularización, pero se opuso rotundamente —no podía ser de otra forma— al secularismo:

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responden a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el recono-

cimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.

»Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece» (*Gaudium et spes*, 36).

El secularismo no es —a diferencia del ateísmo— una abierta declaración de hostilidades contra Dios, sino un olvido total de su persona; se prescinde completamente de Él para orientar la historia y la propia vida.

Naturalmente, para que tenga algún sentido la distinción que hemos hecho entre secularización y secularismo —entendiendo éste último, insisto, como una secularización que ha ido más lejos de lo debido— es necesario abandonar el ámbito de la sociología y entrar en el de la teología. El sociólogo *como tal* no «sabe» dónde acaba «lo debido», a no ser que renuncie a su *neutralidad metodológica*.

3 ¿Privatización de la religión?

Según hemos visto en el apartado anterior, la secularización —no el secularismo— es beneficiosa y de ningún modo debemos oponernos a ella. Pero conlleva un peligro frente al que debemos defendernos: En la década de 1960 los sociólogos dieron por supuesto que la religión, privada ya de las funciones públicas que tuvo en las sociedades tradicionales, acabaría reclusándose en la vida privada; es lo que se llama *privatización de la religión*.

De hecho, parece como si en las sociedades modernas estuviera vigente un código de conducta implícito según el cual cada institución tiene asignado un espacio preciso y debe evitar inmiscuirse en el espacio de otras instituciones (en Estados Unidos lo lla-

man «compartimentalización de la existencia»): los partidos políticos deben ser aconfesionales y preocuparse exclusivamente de hacer política, los clubs deportivos deben ser apolíticos y aconfesionales dedicándose sólo al deporte, y así sucesivamente. Y el espacio que en esa compartimentalización de la existencia han asignado a las religiones —del cual no deberían salir nunca— es el de la vida íntima de los individuos.

Lo único que hoy se espera de la religión es que aporte a los individuos bienes de carácter espiritual (consuelo, paz interior, serenidad frente al «más allá», etc.). De hecho, a pesar de la secularización, la mayoría de la gente ha seguido utilizando los rituales religiosos con ocasión de los acontecimientos personales importantes, tales como el nacimiento, el matrimonio o la muerte, pero se considera «improcedente» que las Iglesias se pronuncien sobre cuestiones sociales, bien sean políticas o económicas.

La privatización de la religión en las sociedades secularizadas ha sido tan profunda que ha llegado a hablarse de una «religión invisible» (Luckmann) debido a que «la pasión religiosa se practica en la modernidad lo mismo que los vicios íntimos: en solitario» (Patapievici).

Sin embargo, la privatización de la religión no es una consecuencia necesaria de la secularización. De hecho, en la década de 1980 los sociólogos tuvieron que revisar sus teorías porque en varios lugares del mundo las religiones, lejos de permanecer recluidas en la vida privada, no sólo se hicieron presentes en la sociedad civil, sino que saltaron con fuerza a la arena pública de la contestación moral y política. Basta recordar cuatro procesos, simultáneos pero inconexos: la Revolución Islámica en Irán, la aparición del sindicato Solidarność en Polonia, el papel del Catolicismo en la revolución Sandinista y en otros conflictos políticos a lo largo de América Latina y el resurgir

del Fundamentalismo Protestante como una fuerza poderosa en la política norteamericana. Se llegó a hablar de «la revancha de Dios» (Kepel); una expresión intelectualmente aproximativa, y desde luego teológicamente falsa, pero publicitariamente rica, para designar el retorno con fuerza de las religiones al espacio público.

Desde el punto de vista sociológico parece, pues, que la privatización de la religión —en contra de lo afirmado por las teorías convencionales de la secularización— no es una tendencia estructural de la modernidad. Y —lo que aquí nos interesa más— *tampoco es teológicamente aceptable* porque el Reinado de Dios no debe limitarse a los espacios «pequeños» (el alma, la familia...), sino que debe alcanzar también los espacios «grandes» (la sociedad, el mundo...) hasta lograr que «en la plenitud de los tiempos todo tenga a Cristo por Cabeza» (Ef 1, 10).

Pero es necesario añadir inmediatamente que esa recuperación de la dimensión pública de la fe que estamos propugnando no debe recaer de ningún modo en las posiciones de cristiandad. Es verdad que no hay ningún «compartimento» de la sociedad sobre el cual la Iglesia no tenga algo importante que decir —incluso *lo más importante*—, pero su palabra nunca debe situarse al mismo nivel que la palabra pronunciada por los especialistas de cada uno de esos campos y en competencia con ellos —ese fue el error de los tiempos pasados, cuando discutimos con Galileo si la tierra daba vueltas alrededor del sol o era al revés—, sino que iluminará el sentido último de cada actividad, las exigencias éticas que deben ser tenidas en cuenta, etc.

Podríamos decir que, *si en el pasado la presencia pública de la Iglesia se logró al precio de sacralizar todo, hoy debe conseguirse aprendiendo a vivir religiosamente lo profano*, porque —como dijo el Concilio Vaticano II— «el

divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época» (*Gaudium et spes*, 43 a).

4 ¿Declive de la religión?

En la década de 1960 los sociólogos hicieron una segunda predicción relacionada con nuestro tema. En opinión de la mayoría, otra consecuencia inevitable de la secularización sería el paulatino declive de la religión en las sociedades modernas hasta quedar reclusa en algunas minorías socialmente irrelevantes que podrían calificarse como «especie en peligro de extinción». Así, pues, la religión comenzaría desapareciendo de la vida pública y acabaría desapareciendo también de la vida privada.

Ciertamente, los estudios de sociología religiosa han puesto de manifiesto una constante disminución de los creyentes y, sobre todo, de la práctica cultural en Europa. A la luz de todo lo anterior, no debe extrañarnos demasiado. Antes de la secularización, puesto que todo —política, economía, costumbres, etc.— funcionaba con una referencia expresa a Dios, prácticamente todos los ciudadanos pertenecían a la Iglesia; sólo podía variar su fervor. En el fondo, aceptaban la religión del lugar con la misma naturalidad —y la misma falta de libertad, todo hay que decirlo— que la lengua materna. En cambio, desde que la sociedad empezó a funcionar sin el recurso constante a Dios los ciudadanos pueden prescindir de la religión sin poner en peligro el orden social y sin ser tratados por ello como desviados sociales.

Podríamos decir que la fe ya no está protegida por el medio sociológico. Es una frágil planta azotada por todos los vientos. Vivimos en un mundo no solamente desprovisto de objetos sagrados, sino también privado de

signos de Dios. «Lo que de manera primordial y directa resplandece en el mundo ante nosotros —dice Metz— no son los *vestigia Dei*, sino los *vestigia hominis*».

Utilizando un símil culinario, diríamos que ahora la religión ya no es un ingrediente necesario para que funcione la sociedad civil, sino un condimento que usan quienes quieren dotar de sentido último y de gusto religioso a la vida.

Sin embargo, también esta segunda previsión que aventuraron los sociólogos en la década de 1960 ha resultado ser falsa: el declive de la religión no es una consecuencia necesaria de la secularización, igual que no lo era la privatización de la fe. La prueba de ello es que algunas sociedades modernas —como Estados Unidos o Japón— no han conocido ese declive. Y en Europa, donde nadie puede negar el retroceso de las Iglesias tradicionales, el vacío que éstas dejan han empezado a llenarlo, con gran sorpresa de los sociólogos, otras formas de religiosidad; y no me refiero sólo a religiones que hasta ahora tenían escasa presencia en el Viejo Continente (como el Budismo o el Islam) o a movimientos religiosos nuevos (como el Hare Krishna o la *New Age*), sino a realidades como:

4.1 El retorno del paganismo

No empleo esa palabra en sentido figurado para designar el alejamiento de la Iglesia, sino en sentido propio, tal como hacen sus partidarios. Se trata de una religiosidad de la Naturaleza y de la Vida, con fuertes tintes panteístas que podemos considerar una herencia remota de los antiguos pobladores de la Europa pre-cristiana.

Hoy vuelven a celebrarse con fuerza los *sols-ticios*, en la noche de San Juan o en Navidad; los carnavales se convierten en las fiestas de la primavera; se recuperan las marzas (en marzo se iniciaba el año en la antigua Roma) o las

mayas; la noche de Halloween (31 de octubre) —vinculada desde los tiempos prehistóricos a fiestas de aparecidos, brujería y rituales tectónicos— está arraigando cada vez más en los países latinos; etc.

En realidad, ese retorno del paganismo había sido observado hace ya mucho tiempo por los analistas de la modernidad a los que calificamos de «clásicos». Max Weber, por ejemplo, afirmó en 1919 que una característica de nuestra época es el retorno de los dioses a los que se había dado por muertos, entendidos éstos como las fuerzas míticas de la existencia que la racionalidad moderna había reprimido: «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos la eterna lucha».

4.2 *Las religiones sin Dios*

Con la expresión «religiones sin Dios» aluden los sociólogos a la sacralización de realidades en sí mismas profanas, tales como el dinero, el poder, la nación, una persona amada, las estrellas del espectáculo o los ideales revolucionarios.

Desde las *Instituciones divinas*, de Lactancio, a principios del siglo IV, venimos repitiendo en Occidente que la palabra «religión» deriva del verbo latino *religare* («religar») y se refiere a la relación del ser humano con Dios. Según eso, la expresión «religiones sin Dios» parece contradictoria en sus propios términos. De hecho, la mayoría de los teólogos dirán que «religiones sin Dios» es lo que siempre se ha llamado «idolatría».

4.3 *Una nueva e inesperada perspectiva*

Pero, llamándolo de una o de otra forma, el hecho es que muchos de nuestros contemporáneos sacralizan realidades que en sí mismas son profanas: viven para ellas, las han situado

en el lugar más alto de su jerarquía de valores, están dispuestos a hacer por ellas cualquier sacrificio y esperan de ellas «salvación» en el sentido fuerte de la palabra.

Pues bien, el hecho de que el retroceso de las religiones tradicionales haya venido acompañado por un resurgir del paganismo precristiano, la aparición de nuevas formas de religiosidad o las «religiones sin Dios» nos obliga a un cambio de perspectiva. Creíamos tener que anunciar el Evangelio en un mundo irreligioso y resulta que más bien debemos hacerlo en una situación parecida a aquella de la antigua Grecia que llevó a San Pablo, después de recorrer una ciudad abarrotada de ídolos, a decir: «Atenienses, en cada detalle observo que sois extremadamente religiosos» (Hch 17,22).

Dicho metafóricamente, no estamos en la situación de un vendedor de frigoríficos en el polo —donde nadie los necesita—, sino de un vendedor de frigoríficos en un país tropical, donde nadie puede pasar sin ellos. Lo novedoso de la situación europea actual es que si en el pasado los cristianos éramos prácticamente los únicos proveedores de frigoríficos, hoy nos han salido muchos competidores.

En realidad, esta situación de competencia no es nueva. Ocurrió ya durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, y más tarde en los territorios de misión: La fe cristiana tuvo que ganar adeptos en concurrencia con otras ofertas religiosas, tratando de ofrecer a los «clientes» la mejor vía de salvación. Y supo hacerlo con éxito.

Así, pues, no deberíamos lamentar estar en situación de competencia, porque puede ser un estímulo para revitalizar la Iglesia (hemos aprendido de la economía que todo monopolio, al no necesitar ganarse el favor del público, se hace perezoso e incluso inmovilista).



5 Dos amenazas del secularismo

Terminaremos reflexionando sobre dos amenazas del secularismo. Siendo éste, según vimos, una realidad esencialmente perniciosa, ya podemos imaginar que debemos tomar muy en serio esas dos amenazas. Veremos, sin embargo, que afrontándolas correctamente, pueden convertirse en una oportunidad para madurar la fe.

5.1 Crisis de identidad, crisis de relevancia

Como consecuencia no de la secularización, pero sí del secularismo, los creyentes—y muy especialmente los agentes de pastoral— tendrán que afrontar una profunda *crisis de relevancia*: hacen al mundo una oferta que consideran esencial y descubren que apenas interesa a nadie. Lo que se considera importante en la ciudad secular no son las cuestiones religiosas (salvación, destino del hombre, peca-

do, gracia...) sino los problemas económicos, técnicos y políticos. Como síntoma de ese cambio de valores podemos mencionar que la *Encyclopaedia Britannica* tiene un artículo dedicado a la conversión, pero no se refiere a la conversión religiosa, sino a la conversión de las monedas. En una sociedad secularizada es más importante la conversión de las libras esterlinas en dólares que la conversión del hombre a Dios.

Naturalmente, para salir de la irrelevancia bastaría guardar silencio sobre Dios y concentrar todos nuestros esfuerzos en esas cosas que las sociedades secularizadas consideran «importantes», pero en tal caso superaríamos la crisis de relevancia al precio de caer en una *crisis de identidad* («¿en qué me distingo yo de los demás?»).

La verdadera solución pasa por aprender a vivir sin complejos una cierta irrelevancia social; como Pablo de Tarso, que no tenía reparo en reconocer: «A nosotros, los Apóstoles,

Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres» (1Cor 4,9).

Recuerda Paoli que «los primeros pilotos aéreos que trataron de atravesar la barrera del sonido perdieron la vida porque, al tener la impresión de topar con una superficie dura, de chocar contra una montaña, les sobrevino la reacción natural de frenar. Hubo uno más intrépido que, en lugar de frenar, aceleró, y pasó». Pues bien, igual que aquellos primeros aviadores, muchos cristianos se han «estrellado» porque, sin apenas darse cuenta, pisaron el freno al ver que en el mundo actual su fe despertaba más conmiseración que admiración. Lo que hace falta es vivir a tope los valores del Evangelio, pensando, como decía Chesterton, que una generación se salva por las personas que saben oponerse a sus gustos.

No estará de más recordar que Jesús, al final de su vida, perdió toda relevancia social y contó únicamente con su fidelidad a Dios para seguir adelante.

5.2 Pérdida del universo simbólico

En las sociedades tradicionales toda la realidad —política, economía, ciencia...— estaba sustentada por Dios y de este modo todo encajaba con todo; como las piezas de un puzzle. En cambio las sociedades modernas han fraccionado la realidad en una serie de subsistemas independientes, cada uno de los cuales obedece a leyes propias.

Ese ha sido siempre el ideal de la ciencia: «desmontar» el universo llegando hasta sus últimos componentes para llevar a cabo un *análisis* perfecto del mismo. Lo malo es que, una vez «desmontado» el universo, los individuos modernos descubrieron que se habían quedado sin una visión unificada de la realidad. En efecto, ¿qué vincula hoy los diversos saberes que integran el *currículum* aca-

démico de cualquier nivel educativo? Ahora todo es muy «racional», pero no tiene «alma» y los seres humanos se descubren a sí mismos como *enfermos crónicos de sentido*. No es extraño que la melancolía, el aburrimiento y el sinsentido sean expresiones de esta cultura fragmentada. Con el término «anomía» —que viene del griego *a-nómos* = «sin normas», «sin orden»— caracterizó Durkheim en 1897 lo que puede llegar a ser la pesadilla por excelencia de un ser humano: tener la sensación de vivir en un mundo desordenado, loco y absurdo; una pesadilla tal que, en su opinión, puede conducir incluso al suicidio.

Seguramente aquí podemos encontrar una explicación del éxito que en la década de 1960 alcanzó el marxismo en un mundo como el nuestro tan sediento de síntesis. Sin embargo, poco tiempo después también el marxismo entró en una crisis que, hoy por hoy, parece muy difícil de remontar, y quienes se habían aferrado a él tuvieron que enfrentarse nuevamente con la «anomía». Un anónimo —y anónimo— testigo de esa experiencia expresó de forma muy gráfica su angustia escribiendo en un muro madrileño: «Dios ha muerto, Marx ha muerto, ¡y yo estoy tan malito...!».

Necesitamos, por tanto, descubrir nuevamente la unidad de lo múltiple; estar convencidos de que cuanto hacemos y constituye nuestro mundo forma parte de una totalidad llena de sentido. Con otras palabras, necesitamos disponer de una cosmovisión (*weltanschauung*), es decir, de una visión general del mundo, de la historia, etc. La fe cristiana nos la ofrece. Se trata, pues, una vez más de aceptar la *secularización* (porque la unidad que ansiamos no puede volver a ser el universo mágico del primitivo), pero rechazando el *secularismo* (porque deja a los hombres sin cosmovisión).

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA