CAURIENSIA, Vol. XIX (2024) 1037-1077, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1037

LA RELIGIOSIDAD POSMODERNA: NIHILISMO, INDIVIDUALISMO Y RELIGIÓN A LA CARTA

POSTMODERN RELIGIOSITY: NIHILISM, INDIVIDUALISM, AND CUSTOMIZED RELIGION

MANUEL PORCEL MORENO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/02/2024 Aceptado: 22/04/2024

RESUMEN

La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo el "*revival* de lo religioso" no significa tanto un retorno de las religiones universales, sino, más bien, una "diseminación" o "descomposición" de éstas en un sinfín de mutaciones místico-exotéricas que conducen a una "religión a la carta". El materialismo, el nihilismo y el individualismo propio de la cultura y de la sociedad posmoderna contribuyen a generar una "religión privada" donde toda experiencia religiosa queda relegada al ámbito privado de la conciencia individual. Sin duda, este contexto pseudo-religioso posmoderno supone un desafío para las grandes instituciones religiosas tradicionales, que deberán responder con suficiente capacidad de adaptación a la "movilidad acelerada de cambio" que imponen las sociedades posmodernas.

Palabras clave: religiosidad posmoderna; materialismo; nihilismo; individualismo; nebulosa mística-exotérica.

ABSTRACT

This paper intends to show how the "*revival* of the religious" does not so much signify a return of universal religions, but rather a "dissemination" or "decomposition" of these into countless mystical-exoteric mutations that lead to a "customized religion". Materialism, nihilism, and individualism characteristic of postmodern culture and society contribute to the creation of a "private religion" where all religious experience is relegated to the private realm of individual consciousness. Undoubtedly, this pseudo-religious postmodern context poses a challenge for the major traditional religious institutions, which will need to respond with sufficient adaptability to the "accelerated mobility of change" imposed by postmodern societies.

Keywords: Postmodern religiosity; materialism; nihilism; individualism; mystical-exoteric nebula.

I. INTRODUCCIÓN

En la cosmovisión teocéntrica medieval, los acontecimientos, los hechos y las cosas del mundo se encontraban sometidas directamente a la acción divina; en la cosmovisión antropocéntrica moderna dependían principalmente de la razón y de la acción humana; en la cosmovisión nihilista posmoderna no están en manos de nadie[1].

Sin duda, la modernidad supone un cambio profundo en la manera de ver e interpretar el mundo y refleja un modo de agotamiento de las explicaciones teológicas del medievo, que comienzan a considerarse primarias y, en ese sentido, residuales. La razón moderna entra en liza con las exigencias de la fe justamente porque entiende que ésta le quita autonomía al hombre y termina esclavizándolo. La cuestión primordial en la modernidad consiste en cómo el hombre se las tiene que ver con el mundo en el que habita.

Pero esta *mayoría de edad de la razón* tiene como efecto inmediato un continuo proceso de secularización de la sociedad moderna. Tanto es así que a mediados del siglo XIX se comienza a vaticinar el fin del fenómeno religioso. Parecía que Dios y la religión estaban destinados a desaparecer del mundo. La supremacía de la razón y el auge del pensamiento científico –baluartes de la

1 Cf. D. Lyon, *Posmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 165.

modernidad– daban por hecho la irrelevancia y el sinsentido del pensamiento y lenguaje religiosos. Comte entendió la religión como un estadio primitivo de la humanidad que cedería definitivamente ante la madurez de la razón y la ciencia positiva. Pero no es hasta finales del siglo XIX cuando el fenómeno religioso parece aniquilado o al menos dañado, en gran parte debido a los maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud–. La teología de la muerte de Dios se daba como un hecho consumado y había que comenzar a acostumbrarse a vivir sin Dios[2]. Hay quienes afirman incluso que es fácil vivir social y políticamente sin Dios[3]. La profecía secularista –avalada por Durkheim y Weber– auguraba el declive y la desaparición de la religión y la fe[4].

Sin embargo, a finales del siglo XX se comienza a vislumbrar que esta predicción era desacertada, puesto que se empieza a hablar, cada vez con más frecuencia, de un regreso de lo religioso, de lo sagrado o de lo espiritual. Si se aceptan los binomios "sociedad medieval-religión" y "sociedad moderna-secularización", también debería de aceptarse el binomio "sociedad posmoderna-*revival* de lo religioso". Ahora bien, a nuestro juicio, en el contexto de la posmodernidad no se debe identificar secularización y religiosidad como realidades sociológicas excluyentes, ya que en este muevo horizonte caben manifestaciones tanto seculares como religiosas[5].

La teoría clásica de la secularización comprendía de un modo antagónico y excluyente la relación de fuerzas entre lo religioso y lo secular, al mismo tiempo que auguraba el inevitable triunfo de este último respecto al primero en el contexto de las sociedades modernas. Hans Joas sostiene que "este supuesto se ha evidenciado cada vez más como una falsa generalización de fenómenos de la historia europea. Siempre se ha tenido claro que no es aplicable a Estados Unidos, una sociedad innegablemente moderna, pero a la vez muy vital desde el punto de vista religioso y aun religiosamente productiva"[6]. No obstante, bajo nuestro punto de vista, este planteamiento clásico de la secularización no debe

2 Cf. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos* (Madrid: Akal, 2001), 210.

3 Cf. Ch. Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014), 16-17.

4 "El pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea [...] Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales" (E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal, 1982), 399). "Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión de lo racional hasta lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal, irracional o antirracional por antonomasia" (M. Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I (Madrid: Taurus, 1987), 553).

5 Téngase en cuenta el caso de Comte-Sponville o Corbi que defienden la posibilidad de una espiritualidad o una religión que se entiende a sí misma como secular, o sea, sin Dios.

6 H. Joas, *Por qué la Iglesia* (Cantabria: Sal Terrae, 2023), 56.

ser rechazado en su totalidad, puesto que es un hecho objetivo que el peso de lo religioso sobre la producción y reproducción de la realidad –parafraseando a Walter Benjamin[7]– ha disminuido drásticamente desde el inicio de la modernidad. Aunque también es cierto que, si se analiza la realidad social en la que vivimos, se observan con regularidad manifestaciones de tipo religioso[8]. Justamente por esta paradoja hemos afirmado anteriormente que en el contexto posmoderno coexisten la secularización y la religiosidad. De hecho, defendemos que a la vista de los acontecimientos y el sinnúmero de mutaciones religiosas que se suceden en la posmodernidad es necesario "re-graduar" nuevamente en el escenario actual tanto la visión clásica de la secularización como la función de lo religioso.

Cuando se habla de secularización en la modernidad se hace referencia no sólo al proceso de ruptura y emancipación de la política y de la vida social sobre la autoridad de la religión bajo la tendencia hacia la racionalización, sino, también, al declive de la religión y a la pérdida de su importancia social[9]. En cambio, cuando hablamos de secularización en la posmodernidad nos referimos desde nuestra perspectiva a tres aspectos fundamentales: en primer lugar, al proceso gradual de perdida de fieles pertenecientes a las grandes tradiciones religiosas; en segundo lugar, a la lógica nihilista que acaba afectando a las religiones históricas-positivas tanto en su propia estructura religiosa como en su vivencia de la fe; en tercer lugar, a la "diseminación" o "descomposición" de las religiones universales en una multitud de nuevos movimientos o sensibilidades religiosas alternativas.

El objetivo principal de nuestro ensayo consiste precisamente en mostrar cómo el contexto cultural y secularizador posmoderno conduce al surgimiento de una nueva religiosidad ─o pseudo-religiosidad, nos atrevemos a llamarlo así─ mística-esotérica que va en detrimento de las grandes instituciones religiosas tradicionales. Pues bien, para alcanzar esta reflexión final, partiremos del análisis del contexto cultural posmoderno, indicando los tres rasgos fundamentales – materialismo, nihilismo e individualismo – que, a nuestro juicio, definen el modo contemporáneo de relacionarse con el mundo, con la historia, con los otros y, como no, con lo religioso. A continuación, defenderemos que el llamado "*re-*

7 Cf. W. Benjamin, *El autor como productor* (México: Itaca, 2004).

8 Pueden consultarse tres interesantes estudios acerca del renacer religioso en el siglo XXI en: J. Aznar-Sala, "El renacer religioso en el siglo XXI", *Fides et ratio*, nº. 3 (2018): 45-72; R. de Diego, "Posmodernidad y nuevas formas de religión", *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, vol. 5, nº. 2 (2017): 332-340 y J. Gil-Gimeno, "Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la fundación Bertelsmann", *RJPS*, vol. 15, nº. 1 (2016): 9-28.

9 Cf. M. Weber, *Sociología de la Religión* (Madrid: Akal, 2012), 369.

vival de lo religioso" o de lo "sagrado" no consiste tanto en un regreso de la religión, puesto que ésta nunca ha desaparecido de la estructura social y cultural, sino, más bien, en una reconfiguración de lo religioso que, en muchas ocasiones, condena a las religiones universales a su propia "desintegración" en un sinfín de manifestaciones o movimientos religiosos alternativos que deben adaptarse a una nueva situación de pluralismo[10]. Finalmente, afirmaremos que el contexto cultural y secularizador posmoderno junto con la abundante proliferación de mutaciones de lo religioso da lugar a una "religión a la carta". Este planteamiento sobre la religiosidad posmoderna lo centramos fundamentalmente en el contexto religioso de Occidente, ya que no es plenamente extrapolable a otras latitudes del mundo con diferentes paradigmas religiosos.

II. EL CONTEXTO CULTURAL DEL HOMBRE POSMODERNO

La cultura constituye el *humus* en el que se asienta la vida humana, se forja el pensamiento y del que brotan las diversas vivencias y comportamientos. El hombre contemporáneo está inserto en un contexto vital que viene definido por lo que Lyotard ha llamado "posmodernidad"[11]. El modo de pensar, los estilos de vida, las conductas fundamentales y las expresiones culturales se consideran posmodernas. Hay una evolución en la historia de la humanidad y del pensamiento que se puede reconocer por la irrupción de un tiempo nuevo con ideas, valores y modos de vida que pretenden ser novedosos. Esto supone una ruptura fundamental respecto a la modernidad.

Ciertamente, la modernidad ha configurado la cultura occidental, su identidad y su evolución durante los últimos siglos. El principio fundamental se encontraba en la razón autónoma que se convirtió en "*norma normans*" reivindicando el control de todo el espacio mental en su totalidad. La lógica y la razón modernas se descubrían en su radical independencia respecto de toda explicación sobrenatural de la realidad. No estaban condicionadas por ninguna autoridad externa a sí mismas. La luz de la razón, que se revelaba como omniexplicativa y totipotente, no sólo determinaba al ser humano y su modo de entender el

10 El sociólogo Peter Berger sostiene en su obra *El dosel sagrado* que "la principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean los detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses. La fidelidad es voluntaria, y luego, por definición, bastante incierta […] La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo" (P. Berger, *El dosel sagrado* (Barcelona: Kairós, 2006), 198).

11 Este término fue popularizado sobre todo por J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1989), 9-11.

mundo, sino, además, confirmaba todo lo que el hombre era capaz de construir a partir de ella, sin necesidad de estar bajo la tutela de lo religioso.

El hombre moderno se establecía a sí mismo como el criterio fundamental para la percepción de la realidad y para la configuración de su propia vida. Se comprendía como un sujeto libre y autónomo, que encontraba su identidad en su propia libertad personal a partir de la cual configuraba la norma de su comportamiento y la capacidad para generar realidad[12]. A la modernidad le pertenece la secularización del mundo, ya que la búsqueda del ideal de plenitud que el hombre pretendía alcanzar no se encontraba en Dios sino en su propio destino personal y social. De hecho, esta emancipación del hombre y de la razón respecto de la fe se presentaba como el "auténtico evangelio de la modernidad, la buena nueva de un mundo liberado finalmente de las dependencias que hicieran del hombre una "conciencia infeliz", no dueña de sí misma"[13]. La modernidad, edad del sueño emancipatorio, se descubría como la época de las visiones totales del mundo, o sea, de las grandes ideologías, que se presentaban como poseedoras de la llave de la ciencia y de ser capaces de explicarlo todo, dando sentido a toda la realidad. Así, pues, la razón ilustrada lo explicaba todo y todo lo resolvía ilustrando.

Pero mientras en la modernidad se vivía desde un fundamento y un ideal de sentido, el hombre posmoderno vive ahora desde la inmediatez, sin fundamento, sin historia, desvinculado de la tradición y del futuro (presentismo)[14]. Si la modernidad se entendía desde la razón y buscaba la unidad, la posmodernidad supone la vivencia de la diferencia y de la singularidad. El sueño de los grandes relatos ha desaparecido. Se produce un desencanto con las ideologías y con el progresismo, se buscan el placer y el relativismo respecto a la verdad, el consumismo y el individualismo, se favorecen experiencias particulares valorando lo concreto y lo momentáneo. Vivimos en un tiempo falto de certezas, carente de sentido, privado de confianza en la razón, donde únicamente se le presta aten-

12 Esta determinación del hombre desde la libertad y la autonomía tiene su origen en el pensamiento medieval, aunque la modernidad conlleve un salto cualitativo respecto al modo de entender el mundo. A este respecto, véase: H. Krings, "Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 41, nº. 1 (1987): 3-18.

13 B. Forte, *A la escucha del otro* (Salamanca: Sígueme, 2005), 176.

14 Este presentismo contemporáneo también tiene sus efectos sobre la religión. Para esta cuestión, consúltese: J. Gil-Gimeno, "Lo religioso en las sociedades aceleradas. Contradicción del presente, presentismo y sus efectos sobre la religión", en C. Sánchez (ed.), *Surcos de trascendencia en la modernidad secular* (Madrid: Catarata, 2021), 169-187.

ción a lo singular, lo fragmentario, lo provisional y lo fugaz[15]. En palabras de Juan Pablo II:

> "el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y lo fugaz […]. Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación. Sin embargo, es verdad que una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre podrá llegar por sí sólo a conseguir el pleno dominio de su destino"[16].

Sin duda, el hombre posmoderno piensa y se relaciona de un modo diferente a como se hacía en la modernidad. En adelante, analizaremos los tres rasgos más característicos que, desde nuestra perspectiva, definen nuestro mundo posmoderno: el materialismo, el nihilismo y el individualismo.

La cultura posmoderna encuentra en el materialismo su base de comprensión y de interpretación. A partir de los siglos XVIII y XIX surge con fuerza la corriente filosófica del materialismo, que defiende que todo está compuesto de materia y que sólo existe la realidad física: lo que se puede ver, tocar y aprehender[17]. En nuestra opinión, el materialismo ha ido siempre de la mano del ateísmo, de un modo particular a partir del siglo XIX con el materialismo antropológico ateo de Feuerbach, que influirá en Marx, Nietzsche y Freud. Es evidente que, si únicamente existe lo material, no hay lugar para Dios ni para nada espiritual. La

15 Quizás pueda haber autores que no sostengan una separación tan tajante entre la modernidad y la posmodernidad, afirmando que hoy las dos se mezclan, por ejemplo, en relación con el transhumanismo y la inteligencia artificial, que rompen en cierta manera el presentismo y se abren a una expectativa de futuro –una especie de metarrelato– de base racional científica, que es propia de la modernidad. Sociólogos y teóricos sociales como Scott Lash, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann mantienen –contra los posmodernistas– que la modernidad continúa en la era contemporánea, por lo que es mejor concebirla como un estado de modernidad tardía. A este respecto, véase: A. Bialakowsky, "Siguiendo el rastro de la alienación en la teoría sociológica contemporánea. Una lectura de los diagnósticos de la modernidad tardía de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann", *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 33, nº. 1 (2012): 63-89.

16 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, nº. 91 (Madrid: Ediciones Palabra, 1998), 123-124.

17 Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios* (Barcelona: Espasa, 2012), 204-224.

creencia en Dios, en la inmortalidad del alma o en cualquier otra realidad espiritual es una invención, un delirio, una fantasmagoría del ser humano[18].

Así, pues, el materialismo y el ateísmo se han convertido en dos de los rasgos más característicos que definen la cultura posmoderna. De hecho, se vive tanto un *materialismo práctico* en tanto que lo único que importa es lo material, como un *ateísmo militante* en cuanto que se vive como si Dios no existiera –*etsi Deus non daretur*–[19]. En una sociedad eminentemente pragmática, que busca sólo lo que puede causar una efectividad inmediata aquí y ahora, se excluyen por principio todas las grandes cuestiones que no están directamente relacionadas con lo material y se consideran espirituales. A nuestro juicio, el materialismo se revela desde esta perspectiva como un *prejuicio*, puesto que del mero hecho de que no se pueda demostrar científicamente estas realidades espirituales o intangibles no se puede concluir que no existan.

Igualmente, se da una correlación entre materialismo y determinismo. Si todo es materia, las interacciones que se establecen entre todos los elementos de una relación están determinadas por la ley de causa y efecto. Entonces, ¿toda la realidad está determinada? Pongamos el ejemplo de la libertad como uno de los fenómenos inexplicables del que el materialismo no da cuenta. La materia por su propia naturaleza está determinada y, por ende, no hay en ella libertad. Entonces, ¿cómo podemos decir que somos libres? Si todo es materia, ¿qué es lo que hace que se levante el brazo cuando lo deseamos? Cabalmente, no es el sistema físico el que mueve la voluntad, sino, al contrario, es ésta –el hecho de que decidamos hacer algo– la que activa el sistema físico para acometer dicha acción[20].

Desde esta perspectiva materialista nos encontramos con un grave problema, ya que si no hay libertad tampoco hay responsabilidad. Deberíamos afirmar que todo lo que los hombres realizan es fruto de la necesidad. Así, por ejemplo, no podríamos decir que una persona ha sido libre al conducir ebrio o al

18 Cf. L. Feuerbach, "Das Wesen des Christenthums", en *Sämtliche Werke*, vol. VI (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960), 222 y "Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen", en *Sämtliche Werke*, vol. X (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960), 27-37. Para un estudio más *in extenso*, consúltese: M. Porcel, "El ocaso de la cuestión del hombre en el giro antropocéntrico de Feuerbach", en I. Sepúlveda y A. Viñas (eds.), *Repensando la espiritualidad, la religión y el cristianismo en un mundo postsecular* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2024), 199-228.

19 No utilizamos esta expresión en el sentido bonhoefferiano, puesto que, para el teólogo evangélico, –vivir como si Dios no existiera– significa una asunción de la vivencia cristiana de un modo tan maduro y fuerte que ya sistemáticamente se vive lo cristiano y, por tanto, no hace falta que Dios existiera. En el caso que nos ocupa nos referimos a una vivencia sin criterios religiosos.

20 Cf. A. Sanvisens, *Pero ¿quién creó a Dios?* (Navarra: Eunsa, 2003), 133-135 y C. S. Lewis, *Mero cristianismo* (Chile: Andrés Bello, 1994), 49-53.

matar a otra persona, y por lo tanto no podríamos imputarle la responsabilidad de sus actos[21]. Sin embargo, nuestro conocimiento intuitivo nos dice justamente todo lo contrario, que somos libres y responsables de nuestros actos. De hecho, el sentimiento de culpa es un indicador de que hubiéramos podido haber actuado de modo distinto a como lo hicimos. De ahí que nos atrevamos a afirmar que es imposible vivir en un materialismo radical. Evidentemente el universo es material, pero no es únicamente material. Esto ya fue demostrado por Flew –el mayor filósofo ateo del siglo XX– que finalmente acabó reconociendo intelectualmente la existencia de Dios. Se percató de la imposibilidad de armonizar el determinismo físico con la libertad humana, lo que le condujo a sostener la libre voluntad y la elección como facultades en el ser humano y negar el materialismo y el ateísmo[22].

Si nos aproximamos al ser humano desde una perspectiva radicalmente materialista tendríamos que comprenderlo como un conjunto de átomos que viene al ser por casualidad, que tiene una vida biológica temporal y después de la muerte física se disuelve en la nada. Es por ello por lo que el materialismo, al negar todo posible propósito, motivo o sentido objetivo a la existencia humana y limitar la conciencia a un epifenómeno sin mayor intervención o relevancia en la configuración del mundo, deviene rápidamente en nihilismo. Por un lado, las normas sociales, culturales y morales serían una mera creación del hombre. Éstas no tendrían una lógica en sí mismas, puesto que se basan en principios que son incoherentes con la creencia en el materialismo. Por otro lado, la conciencia se convertiría en una ilusión generada por la máquina del cerebro, o mejor aún, en un problema o una señal ruidosa que hay que eliminar. Sin embargo, nos encontramos aquí con otro problema no menos grave, ya que si se niega la realidad fundamental de la conciencia, se niega también la realidad del significado y el ser mismo, siendo éste fundamentalmente el que posibilita entender y experimentar el significado, cultivarlo y cuidar el mundo en el que lo encuentra.

La referencia filosófica fundamental para comprender el nihilismo se halla en el pensamiento de Nietzsche. El diagnóstico nietzscheano sostiene que el modo occidental de pensamiento ha conducido a una vida sin sentido ni orientación. Lo que se ha considerado fundamental hasta ahora está sin fundamento, "pues nuestros valores existentes son aquello de lo que el nihilismo es la conclusión"[23]. El nihilismo radical significa que "ya no hay una finalidad ni un por

21 Cf. J. C. Lennox, *Disparando contra Dios. Por qué los nuevos ateos no dan en el blanco* (Barcelona: Andamio, 2016), 172-174.

22 Cf. A. Flew, *Dios existe* (Madrid: Trotta, 2013), 68-72.

23 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 10 [132] (Madrid: Tecnos, 2008), 340.

qué y, por tanto, que los valores supremos se desvalorizan"[24]. En otras palabras, "es la convicción de una absoluta insostenibilidad de la existencia cuando "se trata" de los valores supremos que uno reconoce"[25].

El nihilismo irrumpe en la cultura con la muerte de Dios, que es símbolo de los valores supremos y de la unidad del mundo y de la historia. Dios funda la existencia y ofrece valor y sentido a toda la realidad humana y mundana. De ahí que la muerte de Dios ocasione el desfondamiento vital del hombre, puesto que los valores en los que se sustentaba el hombre se derrumban, el ideal del mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula. Pero esta situación adviene y es provocada precisamente por el hombre, ya que Dios no desaparece simplemente de la vida de éste sino que es el hombre quien lo mata, provocando así un drama que condena a la cultura al nihilismo. El anuncio de la muerte de Dios por parte del hombre loco[26] significa la trasformación radical del mundo y el advenimiento de una situación cultural nueva, que genera ilusión y alegría a la vez que conmueve, descoloca, asusta y angustia. El género parabólico de este texto transmite un contenido de pensamiento dirigido al centro de las actitudes vitales de aquel que lo escucha[27]. No se trata tanto de una reflexión sino más bien de una descripción de la situación cultural presente y una invitación a hacerse cargo de ella[28]. Por consiguiente, el nihilismo exige tomarse en serio y llevar al límite el hecho de que el mundo no se fundamenta en Dios, no tiene sentido ni orientación.

Desde nuestra perspectiva, el nihilismo constituye así el tiempo de la crisis por excelencia. Éste no sólo convierte la identidad pública del hombre en una hipocresía interna, sino además se presenta como la cara actual de la secularización. Este contexto nihilista propio de la posmodernidad conduce a "la desnu-

24 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 9 [35], 241.

25 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 10 [192], 362.

26 Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125 (Madrid: Akal, 2011), 160-161. Encontramos en la referencia al loco de la linterna (*tolle Mensch*) un cierto eco del necio (*insipiens* o insensato, según traducción de la Biblia Vulgata) que aparece en el primer versículo del salmo 13 que cita san Anselmo en su *argumentum*. El argumento comienza así: "*Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*". A este respecto, véase: A. de Canterbury, "Proslogion", en *Opera Omnia*, vol. I (Edimburgo: F. S. Schmitt & Thomam Nelson, 1946), 101-102.

27 Cf. E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1974), 23-63.

28 En el ámbito de la fenomenología francesa, Benoist sostiene que la proclamación de la muerte de Dios no supone la muerte de Dios como concepto, sino, por el contrario, el final de una narrativa. En su opinión, "la "muerte de Dios" no es una definición, no es la enunciación de una propiedad de una cosa ("Dios"), sino el anuncio de un acontecimiento, de un estado de cosas en el que sólo Dios aparece, en una nueva situación (crepuscular) de lo divino" (J. Benoist, "Le "tournant théologique"", en *L'idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001), 88).

clearización de lo religioso, al vaciamiento de lo específico de su contenido y, por tanto, de su pretensión de ser verdad revelada y, a la vez, la tendencia a mantener lo que envuelve el contenido: la forma, el rito, el estilo"[29]. Esto relega toda experiencia religiosa al ámbito privado de la conciencia individual. En opinión de Volpi:

> "el nihilismo ha carcomido las verdades y debilitado las religiones; pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro"[30].

Ahora bien, el nihilismo no sólo tiene su origen en lo que Nietzsche describe como la muerte de Dios, que supone un vacío de sentido y fundamento, sino, también, en la idea del eterno retorno, que está vinculada a la generación de los nuevos valores por parte del "superhombre"[31]. En el pensamiento nietzscheano, esta dimensión negativa del nihilismo[32] apunta a su aspecto positivo, puesto que esta situación espiritual nociva marcada por la carencia de sentido e insignificancia de los valores supremos abre un horizonte propicio para el advenimiento de una nueva situación y para la generación de los nuevos valores. Esta cultura nueva que está surgiendo en la aurora de un acontecimiento de magnitudes insospechadas se identifica con la afirmación radical, instintiva y eterna de la vida. Podemos decir que sitúa al hombre ante la posibilidad y la necesidad de afirmar radicalmente la vida y el mundo terreno, su instinto creador de los nuevos valores de la auténtica vida que proceden de su voluntad de poder[33]. Ahora es el superhombre quien se crea a sí mismo y da sentido y valor a su mundo, es el nuevo creador[34]: "el superhombre, con su tierra sin cielo, su más acá sin más

29 J. M. Chillón, "El nihilismo de la secularización posmoderna", *Estudios Eclesiásticos*, vol. 97, nº. 381-382 (2022): 476.

30 F. Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 173.

31 M. Heidegger, *Holzwege*, GA. 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 232.

32 Deleuze subraya esta dimensión negativa, considerando que para Nietzsche los valores que se descubren sin valor no sólo quedan carentes de sentido, sino, además, provocan la negación y el desprecio de la vida. El nihilismo se ha convertido bajo el modo de la metafísica y del cristianismo en el elemento que ha movido la historia. Desde esta perspectiva, Nietzsche se contrapone al nihilismo, ya que pretende superarlo. Para esta cuestión, consúltese: G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1971), 53-55.

33 El filósofo francés Jean-Luc Marion sostiene que el centro del texto en el que se proclama la muerte de Dios está en el reconocimiento de que "lo hemos matado nosotros, vosotros y yo" y recuerda que "la "muerte de Dios" concierne de entrada a la vida del hombre, precisamente porque ella brota de ahí" (J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977), 50).

34 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 47.

allá, con su mundo sin trasmundo, su cuerpo sin alma espiritual, debe ocupar el puesto de Dios tras su muerte"[35]. De este modo, "se abre paso a una nueva época y el ateísmo es "una nueva inocencia", punto de partida para un nuevo comienzo que abre espacios para sustituir a Dios por el hombre"[36]. El hombre se ubica en el lugar del "Dios muerto", usurpando también su función de fundamentar el sentido.

El nihilismo implica que ahora "el mundo gira en torno a los inventores de los nuevos valores"[37]. Sin embargo, estos nuevos valores carecen de un valor universal y absoluto, puesto que su valor les viene de la potencia creadora de cada hombre[38]. Esto supone la valoración de la pluralidad como principio. No hay unidad ni verdad. La vida se entiende de un modo diferente, singular y paradójica, mientras que la cultura nihilista es diversa y plural. En realidad, no hay contradicción porque no hay una verdad absoluta que discierna sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Se reconoce la verdad particular sin excluir su contrario, incluso se acepta lo opuesto como verdadero[39]. La pluralidad se convierte en el modo de comprensión del mundo y en la estructura de la vida social.

A nuestro juicio, esta perspectiva nihilista elimina en el hombre todo posible horizonte de sentido, de esperanza y de desarrollo. El hombre se diluye en la historia, ya no tiene proyectos ni ilusiones de futuro[40]. La ausencia de fundamento y de sentido desdibujan las grandes cosmovisiones, concentrando al hombre en los pequeños relatos. Sólo se valora lo singular y la vivencia individual. Ahora bien, si el hombre se reconoce como un ser autofinalizado que se basta a sí mismo, alejado de toda posible trascendencia, ahistórico, desenraizado, sin futuro ni esperanza en su por-venir, ¿no supone esta visión nihilista paradójica-

35 J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2003), 239.

36 J. A. Estrada, "La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche", en R. Ávila y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte* (Madrid: Arena Libros, 2009), 425. Para un estudio *in extenso*, véase: J. A. Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* (Madrid: Trotta, 2018), 19-53.

37 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 225.

38 Marion expresa esta idea del siguiente modo: "El nihilismo comienza con la desvalorización de los valores supremos; esa desvalorización procede del descubrimiento de que todo valor, incluso positivo, pierde su dignidad sólo por el mero hecho de que la recibe de una evaluación ajena, la de la voluntad (de poder); el nihilismo, tanto pasivo como activo, asigna entonces a todo ente una nueva manera de ser –la evaluación por la *Wille zur Macht*–" (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 2013), 166-167).

39 Cf. F. Jameson, "Posmodernismo y sociedad de consumo", en H. Foster (ed.), *La posmodernidad* (Barcelona: Kairós, 2002), 175-182.

40 Quizás haya autores que no compartan esta afirmación, e incluso la consideren incompatible con el presente actual y, más concretamente, con la cuarta revolución industrial de la que se lleva hablando desde el 2011. Puede que se deba a que no sostengan una delimitación tan evidente entre la modernidad y la posmodernidad, considerando la revolución técnica actual como un resurgir de la modernidad, limitando la posmodernidad a una dimensión de la primera en el ámbito moral, humanista y religioso.

mente el ocaso de la cuestión del hombre? El nihilismo propio de la posmodernidad implica también un poshumanismo en el que el hombre tiene que generar una nueva realidad desde la nada, sin fundamento ni horizonte de sentido, sin una historia que construir y sin una búsqueda del progreso de la humanidad. Pero ¿se puede crear si no hay historia, posibilidad de algo nuevo, esperanza en el por-venir o futuro?

La cultura posmoderna nihilista entraña también una concepción distinta del tiempo. Ahora se vive simplemente el instante, interpretado como un momento en el que el hombre experimenta una dimensión de eternidad. Cada momento es un instante eterno[41]. El tiempo se concentra y se diluye en el presente de la experiencia de la eternidad vivida. Es la vivencia del "aquí" y del "ahora". Según el pensamiento nietzscheano, el eterno retorno es una experiencia de la eternidad que acontece como instante vivido. Podría decirse que se da una temporalización de la eternidad. Tal y como afirma Heidegger, "esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante"[42]. A nuestro juicio, lo problemático de la experiencia del presente como instante eterno reside en que no conduce hacia nada, únicamente es un momento que se vive en sí mismo y por sí mismo. No se crea nada nuevo, ya que no hay historia ni progreso.

Esta comprensión nihilista del tiempo se opone a la visión cristiana de la experiencia de la eternidad. Más que algo contrapuesto al tiempo, la eternidad es un modo en el que el Absoluto está presente con otros y para otros. Dios es el eterno y, al hacerse hombre el Hijo de Dios, no sólo asume la historia en su personalidad eterna, sino que, además, entra en el tiempo abriendo la historia hacia la vida eterna de Dios[43]. Desde una perspectiva cristiana, la eternidad es la misma vida trinitaria de Dios en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven y se relacionan desde el amor y la comunión personal[44]. Así, pues, podemos decir que en el presente se dona la totalidad del hombre y en el amor se experimenta como plenitud. La eternidad, por tanto, está relacionada con el presente absoluto del hombre, con el reconocimiento de la alteridad, con la afirma-

41 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 360-375.

42 M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961), 312. Las itálicas son de Heidegger.

43 Esta idea ya se encuentra en la ley patrística del intercambio, por ejemplo, en el pensamiento de san Agustín: "Comentario a la Primera Carta de san Juan", § 2, 10, en *Comentarios bíblicos: Gálatas y Primera Carta de san Juan* (Madrid: BAC, 2014); "Sermón 23b", § 1, en *Obras completas. Sermones 1-50*, vol. VII (Madrid: BAC, 2014); "Sermón 185", §1, en *Obras completas. Sermones 184-272*, vol. XXIV (Madrid: BAC, 2005).

44 Cf. E. J. Justo, *La salvación* (Salamanca: Sígueme, 2017), 227-241 y B. Forte, *La eternidad en el tiempo* (Salamanca: Sígueme, 2000), 311-345.

ción de la vida y con la experiencia del amor como don que se crea y que se acoge en un encuentro vivo y personal con los demás.

Sin duda, esta dinámica personal de la eternidad propia del cristianismo no es la que el nihilismo privilegia. Para Nietzsche y la cultura nihilista posmoderna, la experiencia de eternidad se da de un modo especial en la obra de arte[45]. El acontecimiento del arte como experiencia estética significa la irrupción de lo eterno que se ofrece en la vivencia de un instante. En nuestra opinión, el peligro del hombre posmoderno reside en que reduzca la experiencia estética a un esteticismo que vacíe la vida de su contenido vital y la deje en el sinsentido de la mera apariencia formal.

Es lógico que la sociedad nihilista posmoderna genere personas que vivan de un modo independiente y en soledad en tanto que se entienden sin fundamento, sin horizonte, sin sentido, sin relación con el otro, alejadas de la trascendencia, teniendo que crear los valores afirmando la vida desde la nada. La absolutización del individuo y del instante marca con la soledad a cada hombre que vive desvinculado de los demás. Esta desvinculación del hombre, de la naturaleza y del mundo respecto a Dios es propia del contexto nihilista[46]. Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que el hombre no puede vivir una relación entrañable con los demás desde la mera singularidad. Sólo desde la unidad y el proyecto común es posible crear una relación personal profunda y darle un sentido a la vida. Decía Mark Twain que "los dos días más importantes de la vida son el día en que naces y el día en que descubres por qué". Cabalmente defendemos que en el ser humano habita una inquietud que lo lleva a la búsqueda de una realidad trascendental que dé razón de la propia vida y que le ofrezca un sentido.

Encontramos en la mística y en los existencialismos de Søren Kierkegaard y de Albert Camus tres claros ejemplos de esta búsqueda de fundamento. Desde una perspectiva teológica, la mística puede conducir a descubrir un fundamento trascendental de lo que existe, una realidad absoluta que acontece en la historia concreta y desborda lo mundano y lo ontológico[47]. Desde una perspectiva filosófica cristiana, el existencialismo kierkegaardiano sostiene que el hombre sólo alcanza una experiencia de definitividad, ultimidad, totalidad, orden y firmeza cuando se reconoce como un "yo que se fundamenta de un modo lúcido en el

45 Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Gedisa, 1986), 47-98.

46 Cf. F. Volpi, *El nihilismo*, 131-143 y H. Jonas, *La religión gnóstica* (Madrid: Siruela, 2000), 337-357.

47 Cf. D. Gracia Guillén, "El problema del fundamento", en J. A. Nicolás – R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger* (Barcelona: Herder, 2008), 33-79.

Poder que lo ha creado"[48]. El hombre sólo llega a realizarse espiritualmente mediante su libre autorreligación al Absoluto personal. De hecho, "para Kierkegaard es la referencia a la Transcendencia, la relación constitutiva del individuo con el Dios que lo ha creado y que lo llama, lo que impide todo triunfo de la soledad aprisionante, todo naufragio solipsista"[49].

Desde una perspectiva existencialista agnóstica, Camus nos dirige a una alternativa entre la que hay que elegir: podemos aceptar el hecho de un mundo que no tiene fundamento, en el que no cabe otro modo de vida más que el absurdo y, por ende, en el que se produce una ruptura entre el hombre y el mundo; o, se puede pensar un mundo con sentido en el que cabe la esperanza en el porvenir y la búsqueda de un fundamento que colme la vida del hombre[50]. Al final, el nihilismo nos pone ante esta misma alternativa y la opción reclama la decisión más razonable, coherente y positiva para la propia vida y el mundo. De ahí que la alternativa entre una vida sin ningún horizonte de sentido y la apuesta por una vida con fundamento requieran la reflexión racional y el diálogo en la sociedad. Desde nuestra perspectiva, la búsqueda de un fundamento vital que oriente y dé sentido a la vida exige una visión del hombre en comunidad. Esta es la razón por la que el nihilismo tiende hacia el individualismo, puesto que la ausencia de sentido está vinculada con la soledad.

Así, pues, el principio fundamental moderno de la subjetividad y la soledad nihilista conducen al individualismo que caracteriza a la sociedad posmoderna. En la modernidad, el individualismo se comprendía tanto positiva como negativamente[51]. Por un lado, significaba la realización personal del hombre individual, mientras que, por otro, se entendía como una forma de aislamiento de las personas que conllevaba a la disolución de la sociedad, la cual era concebida como una unidad orgánica de individuos[52]. En la posmodernidad, el individualismo configura el modo de comprensión del hombre que se convierte en un sujeto roto, pues el contexto nihilista lo deja desfondado vitalmente y el pluralismo sociocultural provoca continuamente que se repliegue sobre sí mismo, sobre su individualidad, su singularidad y se aferre a sus vivencias como centro de

48 S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 34. A este respecto, consúltese: M. García-Baró, "Kierkegaard y la mística", *Argumenta Philosophica*, nº. 1 (2023): 5-16; L. Rodríguez, "La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard", *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 17 (2022): 473-493 y M. Porcel, "El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard", *Proyección*, nº. 252 (2014): 59-84.

49 B. Forte, *La eternidad en el tiempo*, 78-79.

50 Cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 2010), 51-52.

51 Para un análisis acerca de la evolución del individualismo en la sociedad moderna, véase: L. González-Carvajal, *Luces y sombras de la cultura actual* (Santander: Sal Terrae, 2017), 105-114.

52 Cf. S. Lukes, *El individualismo* (Barcelona: Península, 1975), 32.

la experiencia fundamental. La sociedad ahora no se comprende como un organismo, sino, más bien, como una relación e integración de sujetos individuales.

Esto da lugar a una sociedad individualista donde el hombre se entiende principalmente desde una perspectiva psicológica. Como ya había afirmado Protágoras, "el hombre se convierte en la medida de todas las cosas: de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes"[53]. La realidad se mide desde cada individuo y para cada hombre. Cada persona vive centrada en sí misma, en su presente y en su experiencia concreta. Esto genera una visión narcisista, indiferente, emocional y consumista del ser humano. El carácter narcisista se expresa en una sociedad del consumo, en la que cada individuo responde únicamente a sus necesidades y deseos, actúa visceralmente desde un mero sentimentalismo y emotivismo, se muestra indiferente ante los grandes ideales, ante las cuestiones fundamentales de la vida, ante los otros e incluso ante lo divino[54]. Se vive de un modo apacible una pura indiferencia, centrado en el instante presente sin relación con otras dimensiones de la existencia ni con compromisos personales. La vida se convierte en una "simulación" sin una identidad fuerte y arraigada, en gran parte emotiva y provisional. Esto nos condena a una sociedad asentada en la pura diversidad de singularidades que conviven y se relacionan.

Aparentemente, todo cabe en una sociedad pluralista, pues se acepta serenamente todo, incluso la contradicción. Sin embargo, a nuestro juicio resulta paradójico que la cultura contemporánea valore la experiencia individual, lo singular y lo privado[55] al mismo tiempo que impone una globalización del pensamiento que tiende a ser único, lo que conduce precisamente a la disolución de todo pensamiento auténtico, ya que, si no es propio, no puede considerarse un pensamiento realmente ilustrado y crítico. Igualmente, se da también una uniformidad en la comprensión de la vida y en el comportamiento mediante la imposición de las diversas modas y estilos de vida que van sucediéndose. Es por ello por lo que defendemos que el individualismo posmoderno no es tan autónomo como parece. De hecho, la autonomía personal, la capacidad crítica y la autenticidad responsable son más modernas que posmodernas, puesto que se sustentan en determinados valores trascendentes y religiosos que han servido de

53 D. Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX, 51 (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 481.

54 Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1998), 107-113; H. Béjar, *El ámbito íntimo* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 211-224; Z. Bauman, *Vida líquida* (Barcelona: Paidós, 2006), 109-153.

55 Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, 21-25.

base al pensamiento moderno, como son la racionalidad, la justicia, la solidaridad y la libertad[56].

En nuestra opinión, "el individualismo es la disolución del individuo"[57]. Cuando la sociedad deja de considerarse una estructura humana constitutiva, el sujeto personal corre el peligro de disolverse y, viceversa, cuando el sujeto se desdibuja, la vida social se empobrece. Podemos decir que el sujeto personal y la sociedad no sólo se necesitan mutuamente, sino, además, sus identidades crecen juntas. El individualismo, al mismo tiempo que rompe la sociedad generando división, intenta superar determinadas relaciones sociales consideradas tradicionales como la familia y la patria, e incluso religiosas como la Iglesia. Lipovetsky sostiene que en la sociedad posmoderna "los vínculos comunitarios tradicionales se desmoronan, pero se recomponen nuevas formas efímeras de "nosotros""[58]. Aun cuando se trate de un modo de relación social vago y deficiente, este efímero "nosotros" que se crea a través de encuentros personales –incluso en muchas ocasiones de una forma impersonal– mediante las nuevas tecnologías o por medio de infinitas plataformas de redes sociales, muestra la esencial dimensión comunitaria del hombre y su necesidad de establecer relaciones personales. Y es que necesitamos de los demás para poder llegar a ser plenamente nosotros mismos[59].

56 Esta misma idea nos la recuerda Habermas cuando afirma que "el universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual, de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor" (J. Habermas, *Tiempo de transiciones* (Madrid: Trotta, 2004), 189).

57 G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid: Caparrós Editores, 1998), 223.

58 G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal* (Barcelona: Anagrama, 2003), 116.

59 San Agustín recoge perfectamente el sentido de esta idea en clave de mutualidad enriquecedora: todos somos seres carentes de algo, necesitamos de los demás para llegar a ser lo que estamos llamados a ser, todos podemos enriquecer al otro. Esta reciprocidad personalizante la desarrolla sobre todo en contextos socioeconómicos (ricos-pobres, señores-siervos) en: *Exposición de los Salmos*, 125, § 3; 69, § 7; "Sermón 259", §5. El fundamento de su pensamiento se encuentra en Gál. 6, 2. Sin duda, esta idea tiene profundas derivaciones soteriológicas y educativas. Pueden consultarse dos estudios acerca de esta cuestión en: E. Gómez García, "Fijos los ojos en el samaritano. La conversión sinodal del incómodo caminar con los pobres", en E. Somavilla (ed.), *La Iglesia y la sinodalidad* (Madrid: CTSA, 2022), 188 y "Entusiasmados por la atracción del amor. Apuntes de pedagogía cordial", en S. Insunza y M.ª Paz Martín (eds.), *Ama y haz lo que quieras. Por una escuela empática y emocional* (Madrid: FAE, 2016), 79. Por otra parte, este pensamiento está siendo explotado tanto por el magisterio como por la teología. En cuanto a lo primero, el Papa Francisco afirma que "la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas" (*Laudato Si'*, nº. 240). En cuanto a lo segundo, véase: A. Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2016), 49-80; I. D. Zizioulas, "Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patrístico", en J. Polkinghorne (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado* (Estella: Verbo Divino, 2013), 183-195; *Comunión y alteridad* (Salamanca:

Sin duda, la posmodernidad es el marco cultural desde el que hay que afrontar la realidad para pensar nuestra situación social, cultural y espiritual actual. La experiencia nihilista propia de este contexto posmoderno nos condena a un mundo sin fundamento que conlleva una vida sin sentido. Esta situación repercute también en el ámbito de la religión: por un lado, comienza a experimentarse una vivencia individualista de la fe a partir de la reforma luterana y su centramiento en la subjetividad. El creyente se encuentra directamente vinculado a Dios a través de la "*sola fides*" sin necesidad ni de la tradición ni de la comunidad, relegando la experiencia religiosa al ámbito privado de la conciencia individual; por otro lado, como hemos visto en Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios nos obliga a pensar la cuestión religiosa y la realidad de Dios.

Así, pues, la secularización posmoderna no elimina la cuestión ni ahorra el esfuerzo intelectual de pensar el problema de Dios y la presencia de la religión en la sociedad[60]. Esto llevó a teóricos como Harvey Cox que había planteado la desaparición de Dios[61] a replantear su pensamiento y hablar de un *revival* de lo sagrado[62]. Se constata, de este modo, el fracaso de la teoría clásica de la secularización, ya que se comienza a esbozar otros marcos interpretativos respecto a la reaparición, permanencia y auge del fenómeno religioso. Se produce un nuevo desvelamiento o una nueva forma de relacionarse con Dios. De hecho, nuestro tiempo contemporáneo se caracteriza justamente por este regreso, que lo convertiría en una época de actitud posmoderna y postsecular, esto es, superadora de la actitud moderna, la cual se definía por su esencial rechazo a lo religioso y a lo sagrado. Pero ¿qué Dios o dioses reaparecen? O mejor aún, ¿qué es lo que vuelve de la religión?

Sígueme, 2009), 13-128; J. M. Cabiedas, *Antropología de la vocación cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2019), 87-135.

60 Encontramos dos claros intentos de pensar a Dios en la actualidad, uno desde la filosofía –Jean-Luc Marion– y otro desde la teología –Adolphe Gesché–. Mientras que el filósofo francés plantea un modo no conceptual de hablar de Dios como fenómeno a partir del exceso y la saturación, el teólogo belga trata de pensar la cuestión de Dios desde la teología contemporánea y la sensibilidad del mundo que nos ha tocado vivir.

61 Cf. H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965).

62 Cf. H. Cox, *Fire from Heaven* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995). Encontramos también una evolución similar en el pensamiento de Berger desde su obra *Rumor de ángeles* (1969), donde sostiene que la religión está cada vez más marginada debido a la creciente influencia de la secularización, hasta su ensayo *Los numerosos altares de la modernidad* (2014), en el que presenta, por un lado, la coexistencia de diferentes religiones en un contexto pluralista, y por otro, la coexistencia del discurso secular y religioso, tanto en el ámbito individual como social. Es un fenómeno ya acreditado en nuestra época el llamado "retorno del sacro". El mismo Habermas y otros sociólogos lo han venido detectando: J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Madrid: Paidós, 2009), 66-67.

III. ¿REGRESO O RECONFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO?

En la actualidad, el ámbito de lo religioso se encuentra determinado fundamentalmente por tres grandes factores. En primer lugar, la secularización del estado y de la sociedad civil sigue extendiéndose cada vez más frente a las grandes confesiones religiosas. La indiferencia religiosa y teológica va *in crescendo* no sólo desde el punto de vista social, sino, también, científico y filosófico. Dios desaparece como fundamento de legitimación. Como afirma Weber, la ciencia "es ajena a la idea de Dios"[63] y justamente por esta razón ya no camina hacia Él. Desde un punto de vista filosófico, el agnosticismo y el relativismo van ganando terreno y "la secularización de la filosofía"[64] comienza a convertirse en un proyecto en expansión por todo el panorama filosófico actual. Dios ha dejado de ser la cosmovisión desde donde se comprende y se construye la realidad. Podría decirse que la progresiva secularización ha afectado a la comprensión del mundo en su totalidad.

En segundo lugar, los integrismos y los fundamentalismos de las religiones históricas-positivas adquieren hoy más notoriedad. En ciertos sectores de la sociedad, las formas tradicionales de religión se afanan por superar el desafío de la modernidad, siendo la dimensión ideológica y la lucha por el poder cada día más visibles. Judíos, cristianos y musulmanes luchan en muchas ocasiones por la reconversión del mundo[65]. Sin embargo, a nuestro juicio y desde la perspectiva del cristianismo, el proyecto de una "nueva evangelización" de la cultura occidental europea estaría abocado al fracaso si con ello se pretendiese una restauración del modelo de cristiandad[66]. Creemos que "el problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de "pan

63 M. Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 206.

64 G. Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (Barcelona: Gedisa, 1992).

65 Es lo que en el ámbito cristiano se ha llamado "invierno eclesial" (Karl Rahner) o "segundo periodo postconciliar" (Jesús Espeja). Sobre la noción "invierno eclesial, que no es propiamente de Rahner, aunque él la prodigó, consúltese por ejemplo su entrevista pocos meses antes de fallecer: K. Rahner, "Me Hubiera gustado haber tenido más amor y valentía", *Vida Nueva*, nº. 1461 (1984): 609-610. Es más bien Codina quien explicita directamente este término en: V. Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa* (Maliaño: Sal Terrae, 1994), 143-159; *Para comprender la eclesiología desde América Latina* (Estella: Verbo Divino, 2008), 171-173; *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial* (Barcelona: CiJ, 2006). Respecto al "segundo periodo postconciliar", véase: J. Espeja, *Iglesia en camino* (Madrid: San Pablo, 1993), 173-206. Puede consultarse también un estudio sobre toda esta cuestión en: E. Gómez García, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2012), 667-671.

66 Cf. J. A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006), 194.

y circo", que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad"[67].

En tercer lugar, el debilitamiento de la función de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha propiciado la proliferación de sectas y nuevas espiritualidades. El desencanto ante las instituciones, la desconfianza en la racionalidad moderna y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad en la que predomina el anonimato y la burocracia ha propiciado una demanda espiritual en todos los ámbitos. Se está convirtiendo en algo muy común que el hombre, cada vez más proclive a desequilibrios emocionales, busque algo más: terapias, espacios y tiempos de retiro, técnicas de meditación y de relajación, etc. Todas ellas, en realidad, son experiencias alternativas que mantienen ciertas similitudes con lo religioso. Y es que el hombre posmoderno no tiene dificultad alguna en mantener ciertos modos existenciales compatibles con lo religioso, siempre que ello no implique necesariamente una adhesión a los contenidos de la fe. También se busca lo misterioso y exotérico, que termina desembocando en una especie de "religión a la carta" que desafía la legitimidad y la plausibilidad de las instituciones religiosas tradicionales.

Después de la segunda guerra mundial parecía que el dominio público había conquistado una autonomía definitiva respecto de la religión, viéndose ésta restringida a la esfera privada de la conciencia individual o familiar. La religión deja así de inspirar el orden de la sociedad. En la década de los sesenta, el vínculo entre la religión y el orden social continúa debilitándose considerablemente, creando una situación preocupante en algunos grupos religiosos. Es por ello por lo que algunas instituciones religiosas intentaron adaptar sus doctrinas y creencias a la mentalidad "moderna" de la sociedad. La más espectacular de estas empresas fue el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia católica buscó un *aggiornamento* o una "puesta al día" de sus doctrinas, creencias y formas de vida. Fenómeno similar se produjo en el mundo musulmán donde se intentó también "modernizar el islam".

A lo largo de la década de los setenta tiene lugar la modernización del catolicismo tras Concilio Vaticano II. Hay un intento de hacer llegar a la sociedad y cultura del momento todos los frutos cosechados en dicho concilio. Podría decirse que se produce una inculturación de la doctrina religiosa católica en los diferentes contextos socioculturales. Comienza la interacción entre la filosofía crítica, el comunismo y la teología cristiana. Surgen diferentes movimientos como la teología de la liberación (1968) y las llamadas "comunidades de base",

67 J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* (Madrid: Trotta, 2001), 213-214.

con una clara tendencia al compromiso político y un afán de hacer de la fe un elemento que impulse el cambio social. Kepel sostiene que los setenta "fueron una década bisagra para las relaciones entre religión y política, que en el último cuarto de nuestro siglo están sufriendo una transformación inesperada"[68]. Huntington analiza también este mismo problema, pero desde la perspectiva de un "choque de civilizaciones"[69], que implica también a los credos religiosos, especialmente monoteístas.

A partir de los ochenta, la tendencia de "modernización" y "acomodación" de la religión al contexto actual se paraliza tratando de superar la crisis de la modernidad. El nuevo discurso religioso que surge ya no trata de adaptarse a los valores de la modernidad, sino, por el contrario, "de devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándolo si es necesario […] Ya no se trata de un *aggiornamento* sino de una "segunda evangelización de Europa""[70]. De este modo, el panorama religioso cambia radicalmente. En contra del pronóstico ilustrado y de los maestros de la sospecha, los sociólogos de la religión comienzan a hablar de la "persistencia de la religión en el mundo moderno", de un "resurgimiento religioso", de un "revival de lo sagrado", en definitiva, de cómo "la religión retorna a la ciudad secular"[71]. Esta pervivencia "deja constancia del hecho de que la religión se muestra altamente resistente a desaparecer"[72], lo que a su vez está "desmintiendo los pronósticos que la crítica clásica de la religión del siglo pasado y de las primeras décadas del actual había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de una manera aún más contundente, sobre el final de las llamadas "religiones universales", en especial del cristianismo". La conclusión que se alcanza es que "con todo, por más paradójico que pueda parecer, en el momento presente, en plena (pos)modernidad, nos encontramos, por lo menos desde una óptica "ilustrada", ante un sorprendente retorno de la religión o tal vez sea más exacto hablar de una revi-

68 G. Kepel, *La revancha de Dios*, 13.

69 S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997). Puede consultarse un estudio sobre el choque de culturas desde una perspectiva religiosa en: E. Gómez García, "Interrogante siempre antiguo y siempre nuevo. A manera de presentación", en E. Gómez García y E. Somavilla, *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?* (Madrid: CTSA, 2023), 13-25.

70 G. Kepel, *La revancha de Dios* (Madrid: Anaya, 1991), 14. Véase, también: J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1993), 197-238.

71 Cf. I. Sotelo, "La persistencia de la religión en el mundo moderno", en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 38-43 y H. Cox, *La religión en la ciudad secular* (Santander: Sal Terrae, 1984), 9.

72 I. Sotelo, "La persistencia de la religión en el mundo moderno", 39.

viscencia de la religiosidad a causa de la estampa psicologizante que caracteriza el momento actual"[73].

Nosotros, en cambio, nos atrevemos a hablar de la persistencia de la religión pero en un tono no tan eufórico, ya que la no desaparición de la religión es un hecho que ha ido acompañado también de "la proliferación de nuevos movimientos religiosos que ha llevado a algunas a calificar nuestro tiempo de una época de efervescencia religiosa"[74]. En la actualidad nos encontramos ante una caótica multitud de religiones, confesiones, espiritualidades, sectas, grupos y movimientos religiosos. Tal y como afirma Champion, "el mundo occidental se encuentra marcado hoy en día ante todo por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles"[75]. Este hecho genera síntomas de malestar que afectan a las condiciones religiosas de la misma cultura y sociedad en general. De ahí que nos atrevamos a preguntarnos si ante la propagación del "retorno de lo religioso" no debemos de hablar también de una "diseminación" o "descomposición de lo religioso"[76]. A nuestro juicio, el problema no se reduce simplemente a si existe o no un "revival de lo religioso" o de lo "sagrado", sino, más bien, a qué religión retorna y cómo resurge. De las respuestas que se den a estos interrogantes dependerá en gran medida el que se pueda continuar hablando o no de secularización.

Champion sostiene que, a partir de la segunda mitad de los años setenta, comienza a surgir en el ámbito de lo religioso, bajo el signo de la "contracultura", una "nebulosa mística-esotérica" compuesta por diferentes grupos o movimientos e integrada por una multitud de sincretismos esotéricos provenientes principalmente de las religiones orientales[77]. Estos nuevos movimientos alternativos, entre los que se encuentra la *New Age*, buscan una "transformación" o "libera-

73 Ll. Duch, "La religió: universal cultural", *Qüestions de vida cristiana*, nº. 188 (1997): 22 y 25, respectivamente. Para un estudio más *in extenso* acerca de la evolución de los pronósticos de la secularización, consúltese: R. Blancarte, "Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, nº. 30 (2012): 59-81.

74 J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 5.

75 F. Champion, "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en J. Delumeau (dir.), *El hecho religioso* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 709.

76 Cf. F. Champion, "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", 724ss. A este respecto, véase también el estudio en el que varios especialistas responden a diversas cuestiones actuales de religión entre las cuales se encuentra el "retorno de lo sagrado": É Poulat et all., "Réponses à l'enquête", *Esprit*, nº. 233 (1997): 31-89.

77 Cf. F. Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion* (Paris: Centurion, 1990), 17-69.

ción terapéutica"[78]. Mientras que la mística tradicional[79] trata de orientar al sujeto religioso hacia la "salvación" en "otra parte", o sea, "fuera del mundo", la mística-esotérica contemporánea intenta hallar la "felicidad" en "este mundo". Esta liberación exige, por un lado, una ascesis intramundana y, por otro, una revalorización prioritariamente del cuerpo, puesto que éste es un "valor en sí" y un "instrumento precioso". Podemos decir que, en este tipo de movimientos, existe un verdadero culto al cuerpo, muy propio de los modelos orientales. Esta orientación mística-esotérica intramundana implica necesariamente una continuidad entre lo "espiritual" y lo "terapéutico", en tanto que el ser humano es *uno* y el cuerpo debe participar también del perfeccionamiento de la *conciencia*. De ahí que estos movimientos pongan tanto de relieve los ejercicios corporales y espirituales que conducen al individuo hacia su integridad.

Una de las consecuencias más significativas que se derivan de esta mística-esotérica actual consiste en que el sujeto religioso ya no se mueve en el orden de las creencias, sino, por el contrario, en el horizonte de la experiencia. Por decirlo de otro modo, ya no se trata de creer sino de experimentar. En esta nueva religiosidad –o, más bien, pseudo-religiosidad– no existe ninguna autoridad "oficial" y "eterna" que regule los diversos caminos de liberación terapéutica. De este modo, tanto la verdad como la transformación, liberación y salud se alcanzan mediante un proceso *interno* en el que el individuo se relaciona consigo mismo a través del autoconocimiento y autocontrol. Pero la mística-esotérica-terapéutica contemporánea está subordinada no sólo al "principio de singularidades individuales" y de "potencial humano", sino, además, al "principio de universalidad", del que se deriva el carácter holístico y el eclecticismo propio de la mística-esotérica, al considerar los diferentes movimientos y tradiciones religiosas como "modos diversos" de una misma "tradición primordial". La conclusión que alcanzamos es que en esta nebulosa mística-esotérica todo puede ser combinado del modo que más "guste", pues todo está en función de los grandes "arquetipos" (K. Jung) religiosos y míticos de la humanidad (M. Eliade) de los que se parta.

Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que más que un "retorno de la religión", pues ésta nunca ha desaparecido de la estructura social y cultural, se produce una "diseminación" o "descomposición" de las religiones universa-

78 M. Ferguson, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo* (Barcelona: Kairós, 1994), 74ss.

79 Es interesante el análisis que realiza Weber de la mística tradicional y de los diferentes caminos de salvación y su influjo en los diversos modos de vida. Para esta cuestión, consúltese: M. Weber, *Economía y sociedad* (México: FCE, 1980), 420-452.

les en una multitud de nuevos movimientos o sensibilidades religiosas alternativas. En definitiva, esta nebulosa mística-esotérica no consiste más que en un entramado de "religiones emotivas"[80]. Ya William James defendió que lo esencial de la religión no hay que buscarlo en el ámbito de lo social ni mucho menos a partir de simples especulaciones, sino, más bien, en la "experiencia interior" –Schleiermacher señaló en el "sentimiento"[81]– del hombre que entra en contacto con el "orden de lo invisible", en donde los enigmas del "orden natural" quedan resueltos[82]. Podemos decir que para estos movimientos religiosos contemporáneos al principio existía la emoción, pero a lo largo de la historia de las religiones las instituciones y la filosofía han procurado siempre "domesticar" la emoción o el sentimiento religioso[83]. En la actualidad observamos cómo existe una tendencia que va en contra de esa "domesticación institucional y racional" de la emoción religiosa. Esto explica que el "retorno de lo religioso-emotivo" conduzca claramente al declive de la religión institucionalizada, algo que se percibe claramente en la muerte de las acciones simbólicas rituales y en el consiguiente daño de la comunicación y de la comunitariedad que ellas garantizan[84].

Si la modernidad desencantó el mundo, ahora en plena posmodernidad las instituciones religiosas tradicionales parecen estar también desencantando al mundo. De hecho, podemos observar aquí la paradoja del "retorno de lo sagrado": ante la profunda experiencia moderna de la "muerte de Dios" y el declive de las instituciones religiosas, las "cuestiones religiosas", o mejor aún, las "cuestiones de sentido" siguen ocupando – subrayamos paradójicamente– un lugar primordial en las consecuencias de la modernidad. La "muerte de Dios" ha sido reemplazada por el "retorno de lo religioso", de lo "sagrado", e incluso de lo "reprimido", mientras que el "metarrelato del sentido" (monoteísmo) está siendo desplazado con más fuerza que nunca por una "pluralidad de relatos del sentido" (politeísmo). Si analizamos detenidamente estos movimientos religiosos emocionales observamos que poseen una doble cara: por un lado, son por-

80 Para de un estudio más *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: D. Hervieu-Léger, "Renouveaux émotionnels contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*, 219-248.

81 F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos, 1990), 35.

82 W. James distingue entre "religión personal" y "religión institucional" o entre "religión de primera mano" y "religión de segunda mano". En su opinión, lo esencial de la religión se encuentra en la "religión personal", ya que la "religión institucional" es un modo de expresión secundaria. Encontramos otros autores como J. Wach que diferencia entre "experiencia religiosa" y "expresión religiosa", o R. Bastide que opone "religiones vividas" a "religiones en conserva", o H. Bergson que separa la "religión dinámica" o "abierta" de la "religión estática" o "cerrada".

83 La ilustración es un claro ejemplo de "domesticación" de lo emocional.

84 Cf. B.-C. Han, *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020).

tadores de una crítica de los modelos históricos institucionales, que han devenido a lo largo del tiempo en una "rutina", por otro, ofrecen a sus adeptos un espacio liberado del dominio asfixiante de la razón a partir del cual pueden tener una experiencia directa de lo "sagrado".

Igualmente, percibimos que en estos movimientos se acepta, aunque sea pasivamente, una "privatización" de las experiencias religiosas. En su propia dinámica de "recomposición ecléctica", la religiosidad posmoderna se inscribe bajo el signo de la "fluidez" y de la "movilidad" en el interior de un universo cultural, social y político que se encuentra dominado por una realidad predominantemente pluralista. Este pluralismo afecta, sin duda, al ámbito religioso en tanto que desacredita la pretensión de verdad de las grandes tradiciones religiosas. Desde esta perspectiva, la secularización posmoderna reconoce las distintas opciones, pero elimina sus diferencias en lo que a contenidos específicos de verdad se refiere. Se impone la necesidad de que nada sobresalga, de que todo forme parte de esa masa en la que todas las opciones y todos los relatos compadecen sin pretensiones de ser distintos los unos de los otros. Podemos decir que "la posmodernidad tiende hacia un monismo panteísta holístico, que se obtiene mediante una metamorfosis de las diferencias. De este modo, logra conjugar, de manera singular, religiosidad y nihilismo"[85]. El cumplimiento de este proceso de desestabilización que provoca el pluralismo en el orden social conduce a lo que Nietzsche anunció, desde una perspectiva filosófica, como la llegada de la era del nihilismo. Indudablemente, nos encontramos ante una sociedad plenamente pluralista que, sin embargo, se encuentra en una clara situación de incertidumbre y de vacío[86]. A nuestro juicio, la sociedad pluralista contemporánea vive inmersa en plena "era del riesgo"[87], intentando subsistir en "un mundo sin hogar"[88]. João Manuel Duque sostiene que "el hombre de esta época es o un hombre desesperado ante la falta de orientación, o un hombre que se habitúa a vivir en el vacío, que ha aceptado ser habitante de este nihilismo radical. El primero sería el hombre trágico del existencialismo, marcado por el absurdo de la vida y en una constante búsqueda de una razón que lo libere del consecuente suicidio"[89].

85 M. Borghesi, *Secularización y nihilismo* (Madrid: Encuentro, 2007), 5.

86 Cf. D. Bell, *The cultural contradiction of capitalism* (Londres: Heinemann, 1976), cap. 1.

87 A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 15-59 y *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona: Península, 1997), 231-263.

88 P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* (Santander: Sal Terrae, 1979).

89 J. M. Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), 131. Como ya hemos indicado anteriormente, recuérdese el caso ejemplar de Albert Camus sobre todo en su obra *El mito de Sísifo*.

Pero esta tendencia en contra de la institución tradicional religiosa no ha surgido de un modo espontáneo al menos en Europa, sino que, en nuestra opinión, es consecuencia lógica e histórica de un proceso de desestabilización de la autoridad eclesiástica ortodoxa que comenzó con la reforma protestante. Nos atrevemos a afirmar que la situación religiosa actual, al menos en Occidente, es en gran parte el cumplimiento del espíritu subjetivista y de libre interpretación de los textos sagrados iniciado por el librepensamiento propio del protestantismo[90]. Sin duda, la desinstitucionalización posmoderna de lo religioso es el resultado, al menos en parte, de una recaída en la subjetivización cristiana de la experiencia religiosa. Desde esta perspectiva, la consideración de Gauchet de que el cristianismo-protestante es "la religión de la salida de la religión"[91] es totalmente correcta. El protestantismo es una "fuerza secularizante"[92] que contribuye a generar una "religión privada" tan pronto como plantea que la relación con la divinidad debe ser individual, "directa y totalmente interior"[93]. Opera así una "legitimación del foro interno separado de la norma colectiva"[94], todo lo cual tiene un efecto desestabilizador radical en el modelo histórico institucional del cristianismo oficial, caracterizado por la tradición y la sacramentalidad[95].

El rechazar todo el control institucional de las creencias y de las prácticas religiosas en nombre de una experiencia personal, los adeptos de la nebulosa mística-esotérica se inscriben necesariamente en la "lógica de la chapuza subjetivista". En estos movimientos religiosos alternativos, las creencias y prácticas son "legitimadas" por la autoridad carismática personal del maestro o del gurú, con el que los adeptos están "atados" o "religados" sólo por la "emoción" que dependiendo de los casos puede ser más o menos fuerte y duradera. También existe otro tipo de adeptos que prefiere no inscribirse en una tradición concreta y picotear a su gusto entre todo el panorama religioso cogiendo de aquí y de allí aquello que más le conviene. Ante toda esta producción religiosa posmoderna, ¿hasta qué punto podemos concluir en un "retorno de la religión, de lo religioso y de lo sagrado" y no más bien en una "descomposición o diseminación de la religión", que no haría sino emerger una nueva configuración de lo religioso que

90 Respecto al librepensamiento propio del protestantismo y al deslizamiento hacia el secularismo racionalista, consúltese: J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la Religión*, 93-111.

91 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005), 145.

92 J. Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 22.

93 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 95.

94 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 95.

95 Cf. H. Menke, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (Barcelona: Herder, 2014).

rompe todos los imaginarios de continuidad, de memoria colectiva y de tradición histórica?

Ciertamente, vuelve lo sagrado, pero tan pronto llega se *camufla diseminándose*. Este camuflaje conduce a la confusión, puesto que, desde esta perspectiva, lo sagrado o bien puede estar por todas partes o bien no estar en ninguna. Esta "descomposición" de lo sagrado es consecuencia de la *subjetivización* de la relación del sujeto "creyente" con la(s) tradición(es) religiosa(s). La subjetividad individual se establece como el "criterio último de verdad" que regula las necesidades personales y la práctica religiosa "a la carta" de cada uno. Lipovetsky nos presenta cómo "retorna lo sagrado" y algunas de sus consecuencias en su obra *La era del vacío*:

> "El proceso de personificación tiene por efecto una deserción sin precedentes de la esfera sagrada, el individualismo contemporáneo no cesa de minar los fundamentos de lo divino. […] Es más, la propia religión ha sido arrastrada por el proceso de personalización: se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Coran, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad caleidoscópica del supermercado y del autoservicio. El *turnover*, la desestabilización ha revestido lo sagrado de la misma manera que el trabajo o la moda: un tiempo cristiano, algunos meses budista, unos años discípulo de Krishna o de Maharaj Ji. La renovación espiritual no viene de una ausencia trágica de sentido, no es una resistencia al dominio tecnocrático, es el resultado del individualismo posmoderno reproduciendo su lógica flotante. […] Lejos de ser antinómico con la lógica principal de nuestro tiempo, el resurgimiento de las espiritualidades y esoterismos de todo tipo no hace sino realizarla aumentando el abanico de elecciones y posibilidades de la vida privada, permitiendo un cóctel individualista del sentido conforme al proceso de personalización"[96].

IV. LA RELIGIÓN A LA CARTA

Este contexto social, cultural y religioso posmoderno, condicionado fuertemente por el materialismo, el nihilismo y el individualismo, conduce sin duda a la privatización de la religión que, a nuestro juicio, es anterior –como veremos– a la sociedad de consumo. Pensamos que la privatización de lo religioso fue más bien una consecuencia del destierro de la religión institucional de muchos de los ámbitos de la vida social moderna. Cuantiosas instancias institucionales que na-

96 G. Lipovetsky, *La era del vacío*, 118-119.

cieron en contextos plenamente religiosos –derecho, educación, salud, bienestar, libertad, democracia– han terminado desvinculándose de sus orígenes propiamente religiosos, proclamando así su independencia. No obstante, encontramos diversos límites en este proceso emancipatorio respecto a la religión, ya que la esfera pública nunca ha estado completamente vacía de elementos religiosos. Recordemos, por ejemplo, cuatro sucesos simultáneos, aunque inconexos, en los que la religión entró a lo largo de la década de los ochenta nuevamente en el ámbito público de la contestación moral y política: la revolución islámica en Irán, la creación del sindicato *Solidarność* en Polonia, el papel del catolicismo en la revolución sandinista y en otros conflictos políticos de América Latina y el resurgir del fundamentalismo protestante en la escena política norteamericana[97].

Aun así, es cierto que la vida privada –o mejor aún, el ámbito extrainstitucional– se muestra cada vez más como el ámbito natural de la religiosidad. Podemos decir que la religión se expande en esferas menos visibles que las institucionales y públicas. Allí los individuos son libres de escoger por sí mismos qué hacer con su tiempo, con su vida, con sus hogares, con sus cuerpos y, cómo no, con sus dioses. Ya en la década de los ochenta algunos sociólogos como Daniel Bell consideraron negativamente este cambio argumentando que a menos que el renacimiento religioso no volviese a llenar el vacío de creencia moderno, se acabaría perdiendo todo sentido de orden en el cosmos, de humildad y de cuidado del otro[98]. Igualmente, Robert Bellah lamentaba estas tendencias individualistas, que entiende como diversos "enclaves de modos de vida" con claras connotaciones de superficialidad y narcisismo mutuo[99].

En nuestra opinión, la privatización de la religión alcanza su culmen con la llegada de la cultura de consumo, en la que se desarrolla la actitud de escoger de aquí y de allí entre la multitud de sincretismos esotéricos que forman el supermercado espiritual actual. La actividad religiosa es cada vez más una cuestión de elección personal o de la voluntad, al igual que para una gran parte de individuos de esta sociedad posmoderna la identidad religiosa es frecuentemente objeto de combinaciones con el fin de crear un *collage* de creencias y prácticas. Es ya muy común encontrar personas que afirman tener una posición religiosa completamente convencional con el despreocupado añadido de otros elementos pertenecientes a otras religiones, ya sea de origen místico, astrológico, feng shui,

97 Puede consultarse un análisis pormenorizado de cada uno de estos acontecimientos en: J. Casanova, *Public religions in the modern world*, 75-210.

98 Cf. D. Bell, *The cultural contradiction of capitalism*, 156.

99 Cf. R. Bellah et all., *Habits of the heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), 74.

shiatsu, reiki, yoga u otros. Muchos creyentes posmodernos construyen sus identidades religiosas a partir de diversas fuentes, siendo capaces de mantener ciertas combinaciones de ideas, creencias y prácticas que alguna vez se tuvieron por difícilmente compatibles. El caso típico lo encontramos en los cristianos liberales que combinan su fe con la creencia en la reencarnación[100] o en los católicos que no asisten regularmente a las celebraciones religiosas, pero luego se inspiran selectivamente en creencias y prácticas y vuelven a su religión sólo para las ceremonias de iniciación. En realidad, no se trata más que de consumidores religiosos selectivos. El mundo religioso contemporáneo se asemeja a un supermercado de *souvenirs* en el que los consumidores religiosos deciden comprar aquellos elementos culturales exóticos que mejor adornan su propio panteón personal[101].

De este modo, el hombre posmoderno, ya sea como individuo o como grupo, construye sus "realidades absolutas" "a la carta", según sus gustos y deseos: el culto al cuerpo, el bienestar, la salud, etc. No cabe duda de que en esta "religión del hombre", de claro signo narcisista, es fácilmente reconocible el hedonista sagrado moviéndose de iglesia en iglesia, de confesión en confesión, en busca de experiencias y estímulos nuevos, sin detenerse siquiera lo suficiente como para implicarse seriamente en ninguna de ellas. Sin duda, son individuos con una creencia sin pertenencia, pues habilita al creyente para seleccionar bajo su propia voluntad entre los diversos bienes religiosos que se ofrecen y para modelar su vida a partir de la variedad de estilos de vida y de subculturas.

Desde nuestra perspectiva, es absolutamente cuestionable la naturaleza de lo religioso en su forma posmoderna. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de formas posmodernas de lo religioso? A que, pasando por la "reducción antropológica" de Feuerbach[102], la religión llega a ser, por primera vez, "humana" en tanto que deviene rápidamente en una producción idolátrica por parte del hombre. En los diversos modos posmodernos de lo religioso, "el hombre es el comienzo, centro y fin de la religión"[103], pues no se trata más que de una creación humana. En el tránsito de la Edad Media a los tiempos modernos y de éstos

100 Cf. T. Walter – H. Waterhouse, "A very private belief. Reincarnation in contemporary England", *Sociology of Religion*, vol. 60, nº. 2 (1999): 187-197.

101 Cf. W. Clark Reef, "God is in the details. Reflections on religion's public presence in the United States in the mid-1990s", *Sociology of Religion*, vol. 57, nº. 2 (1996): 149-162 y E. Bailey, *Implicit religion* (Londres: Middlesex University Press, 1998).

102 El método feuerbachiano consiste en "reducir todo lo sobre-natural, mediante el hombre, a la naturaleza, y todo lo sobre-humano, mediante la naturaleza, al hombre; pero siempre a base de hechos y ejemplos visibles, históricos, empíricos" (L. Feuerbach, "Philosophische Kritiken und Grundsätze", en *Sämtliche Werke*, vol. II (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959), 390).

103 L. Feuerbach, "Das Wesen des Christenthums", 222.

a la posmodernidad "se ha producido el paso del "*homo religiosus*" al "*homo indiferens*" para comenzar a dar paso a un "retorno de lo sagrado" de nuevo cuño y con unas formas de religiosidad con centro y base en el mismo individuo"[104]. Puede decirse que estos movimientos religiosos alternativos no rechazan tanto las religiones históricas-positivas, sino que las abren, en principio de un modo ilimitado, a unas posibilidades de *invención*, de *bricolaje* y de *manipulación ecléctica* de los dispositivos de sentido provenientes de esas tradiciones religiosas. Consideran las distintas religiones históricas-positivas como acervos u ofertas de experiencias, prácticas, métodos y sugerencias de las que se puede elegir, mezclar y componer "a la carta" según los gustos y necesidades. Es por ello por lo que defendemos que más que de un "retorno" se trata de un "paso" definitivo de la(s) religión(es) de la *transcendencia* a las religiones de la *inmanencia*. Esto explicaría el porqué actualmente ocupa un lugar tan destacado el "retorno de la gnosis"[105]. Las producciones religiosas posmodernas[106], incluidos muchísimos creyentes que se consideran aún pertenecientes a alguna de las religiones históricas-positivas, ya no se estructuran en torno al eje vertical "trascendencia/inmanencia", "más allá/más acá", sino, más bien, alrededor de un eje horizontal "sentido/no sentido", "vida/muerte", "salud/enfermedad", etc. En otras palabras, es la función *terapéutica* lo que predomina en estas formas posmodernas de religión, en las que Dios y la Trascendencia ya no son necesarios ni posibles[107]. El caso paradigmático lo encontramos en la *New Age*.

Evidentemente, esta religión de consumo "a la carta" varía mucho según los países y las regiones, aunque ciertamente es en Estados Unidos donde es más evidente y avanzada que en ninguna otra parte del mundo. De hecho, en los últimos años ha habido en el área de la sociología de la religión un debate acerca de hasta qué punto el paradigma de la secularización de origen europeo se asemeja al paradigma de los Estados Unidos o al de otras situaciones. En el caso europeo, pensamos que el avance de la secularización se debe fundamental-

104 M. A. Medina, "Desafíos para creer, hoy", *Theologica*, vol. 47, nº. 1 (2012): 38.

105 Cf. S. Abbate, "La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre", *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 66, nº. 154 (2017): 411-425.

106 Danièle Hervieu-Léger denomina a estas nuevas religiosidades contemporáneas como "producciones religiosas de la modernidad". A este respecto, véase: D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Cerf, 1993), 9. Nosotros, en cambio, preferimos hablar de posmodernidad, ya que el abordaje de la cuestión religiosa en la modernidad y en la posmodernidad es profundamente diferente. Mientras que la modernidad se definía por su esencial rechazo a lo religioso, la posmodernidad se define por su acercamiento nihilista a lo religioso.

107 Si bien es cierto que la "nueva religiosidad mística-esotérica" habla de Dios, este Dios ya no es concebido ni como persona ni como trascendente al mundo, sino como una "fuerza" o "potencia" impersonal que lo penetra e invade todo, como una "energía" inmanente en el hombre. Sin duda, estas pseudo-religiones devienen fácilmente en un panteísmo.

mente a la combinación de la pérdida de la adhesión a las instituciones religiosas tradicionales y un mercado religioso abierto con un mayor grado de flexibilidad y de impredecibilidad que daría lugar a la creación de un sinnúmero de producciones religiosas posmodernas.

Sin duda, la decadencia de las grandes tradiciones religiosas de Occidente ha ido acompañada de un despliegue de una multitud de movimientos religiosos con una gran variedad de finalidades. Es cierto que los grandes relatos de la modernidad y del Occidente cristiano han decaído en cierto sentido, pero ¿significa esto que ya no se dispone de narraciones o de historias que contengan aspectos religiosos o sagrados? Bajo nuestro punto de vista, pensamos que indudablemente siguen existiendo grandes relatos religiosos a partir de los cuales los diferentes creyentes pertenecientes a las grandes tradiciones religiosas configuran su vida y dan sentido al mundo y a la historia. El gran problema que vislumbramos es que esta cultura y sociedad posmoderna regida por el materialismo, el nihilismo y el individualismo conduce a la creación de relatos e historias mucho más fluidas, maleables y personalizadas. En nuestra opinión, la privatización de la religión junto con la sociedad de consumo actual condena a la religión a su propia destrucción, al menos a las grandes religiones históricas-positivas. De hecho, se piensa hoy en las instituciones religiosas tradicionales, que fueron una vez los canales del significado, más como meros depósitos de conservación cultural que como instituciones sociales.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS RETOS DE LA SECULARIZACIÓN POSMODERNA A LAS RELIGIONES UNIVERSALES

El actual contexto de la posmodernidad, la globalización y el pluralismo sociocultural ofrece, sin duda, un nuevo marco interpretativo para las religiones y, en concreto, para el cristianismo, pues, ciertamente, es la tradición religiosa más afectada por este novedoso horizonte que se impone.

El materialismo, el nihilismo y el individualismo no sólo han debilitado el mundo del sentido y la experiencia mística, de trascendencia y religiosa en las personas, sino, también, la experiencia humana. Como reacción a esta época de carencia de sentido y de incertidumbre han surgido nuevos movimientos religiosos alternativos, que no son más que una especie de "rumor de ángeles", de "religiones sin Dios", que se mueven en el ámbito de la Nueva Era y del nuevo

gnosticismo[108]. González-Carvajal sostiene que "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"[109]. A nuestro juicio, la religión es uno de los lugares más sensibles para captar el malestar y los problemas de la sociedad. De hecho, si analizamos los modos en los que se presenta la religiosidad posmoderna nos topamos con los problemas que inciden directamente en la realidad sociocultural. Son muchos los factores, aunque nosotros nos hemos atrevido a señalar algunos como denominadores comunes en toda esta ambigüedad religiosa: el nihilismo, el individualismo, la privatización de las experiencias religiosas, el pluralismo y la manipulación por el mercado religioso.

Muchos de estos nuevos caminos de espiritualidad son publicitados bajo el rótulo de una ruptura vendida como novedad, aunque por más discutible que sea y en la mayoría de los casos esta originalidad venga dada por un sincretismo de elementos viejos. La pretensión de estos movimientos es señalar la novedad, la idea de un nuevo comienzo e iniciación en un camino espiritual nuevo: hasta ahora han reinado las viejas prácticas religiosas, ahora se inicia una nueva era de lo sagrado. Estamos ante una sociedad con "cosmovisiones descentradas" en las que todo es bueno y aceptable mientras contribuya a la búsqueda de sentido, de la verdad y del desarrollo personal bajo el primado del individuo. Desde esta perspectiva, las religiones quedan reducidas a su función terapéutica, que contribuye a la búsqueda de la verdad personal, experiencial y de identidad con adaptaciones de "religiosidad a la carta". En realidad, son tendencias religiosas dispares que tratan de buscar la seguridad en lo absoluto de una revelación o gnosis. Su acento no está en la ortodoxia, ni en la fidelidad a una doctrina e institución religiosa, sino, más bien, en la *experiencia personal de reencuentro* con lo absoluto que cada uno vive a su modo y que contribuye a que cada uno reconstruya lúdicamente "su" ámbito de lo sagrado.

Nos hallamos, por tanto, ante una sensibilidad religiosa difusa, ecléctica, basada en elementos de la tradición cristiana, con el despreocupado añadido de otros elementos pertenecientes a otras religiones –especialmente las orientales– y con constantes referencias cósmicas, hermenéuticas, psicológicas y humanistas. Esta mezcolanza compone el nuevo culto, con un perfil difuso y una afiliación fluida y cambiante. Esta reconfiguración de lo religioso plantea serios retos a las religiones histórico-positivas, puesto que este "revival posmoderno de lo

108 Sobre el nuevo gnosticismo se manifiesta el magisterio de la Iglesia católica en: LF. 47; EG. 94; PD. 2-3, 11, 14.

109 L. González-Carvajal, *Luces y sombras de la cultura actual*, 71.

sacro" trae consigo una religiosidad sin religión, metamorfoseada, esotérica, emotiva, terapéutica, con una tendencia hacia lo oriental, una fascinación por lo oscuro y una recolocación de la trascendencia al plano de lo inmanente; en definitiva, no se trata más que de una "religión a la carta".

Los seguidores de estas nuevas religiosidades alternativas se declaran "personas religiosas" que "creen en Dios" pero que no quieren pertenecer a una religión o Iglesia alguna, rechazan los grandes relatos e imponen un movimiento irreversible de subjetivización donde cada uno valida su sistema de creencias y prácticas religiosas en relación con su experiencia, su emoción y su conciencia, producen su propia religión mediante una selección de elementos religiosos "a la carta", rechazan todo modelo de religión trascendente desplazándose hacia otros modelos de naturaleza inmanente, buscan liberarse de miedos, angustias, culpabilidades, etc., intentando encontrar un equilibrio psíquico, emocional y bienestar corporal. Frente a todos estos desafíos, surge la reacción fundamentalista normalmente en el seno de las grandes instituciones religiosas tradicionales, como intento de caminar por la vía de la "redogmatización" y de una purificación de la religiosidad que vuelva a la tradición y los orígenes.

Estos cambios de paradigma son lo suficientemente claros como para poder hablar de una transformación cultural, social y religiosa en la actualidad, que debería de preocupar a las grandes tradiciones religiosas, ya que algunos de estos nuevos arquetipos vitales chocan frontalmente con la cosmovisión de dichas religiones y con su modelo de evangelización. Es un hecho objetivo el descenso considerable de fieles, creencias y prácticas religiosas con relación a las grandes instituciones religiosas tradicionales, que se ha producido en los últimos decenios en Occidente. El malestar de lo sagrado, que existe en la cultura y sociedad actual y que afecta a las condiciones de lo religioso, está advirtiendo, por un lado, el anquilosamiento de las fórmulas dogmáticas, la rigidez institucional y la pérdida de la experiencia del Espíritu, y, por otro, la necesidad de encontrar una nueva síntesis, una nueva formulación de lo sagrado y una experiencia acorde con las vivencias del hombre de hoy. Resulta paradójico que un posible camino de regeneración religiosa intente recuperar pretendidamente la pura tradición y las vivencias primigenias.

Sin duda, existe una cierta conflictividad entre las religiones históricas-positivas y las producciones religiosas posmodernas. Pero ¿cuál es la razón fundamental de ese choque? Tal y como se presenta la situación actual, pensamos que el principal problema al que se enfrentan las religiones universales no está tanto en su relación con un mundo secular que tiende a rechazar su influencia en la vida social, sino, más bien, en si tienen la suficiente capacidad de *adaptación* a

la "movilidad acelerada de cambio" que imponen las sociedades posmodernas. En otras palabras, la dificultad reside en si verdaderamente son capaces de seguir la "dinámica de circulación" de unos símbolos religiosos que se encuentran regidos por el "principio de mutación posible" y que se oponen a los modos de gestión tradicionales de una memoria religiosa legitimada histórica y comunitariamente. Por consiguiente, ¿cómo podrían las instituciones religiosas rearticular su propio dispositivo de autoridad, de preservación y de transmisión de la tradición cuando ésta es considerada y comprendida por los mismos fieles no tanto como un "depósito sagrado", sino, por el contrario, como un "patrimonio ético-cultural" y una reserva de símbolos a disposición de los individuos?

A nuestro juicio, una posibilidad de afrontar esta cuestión consiste en forjar una "memoria verdadera" frente a la "verdad subjetiva" de esos adeptos que se basan en su propia trayectoria creyente. Defendemos que la nueva religiosidad mística-esotérica nos enseña que el ámbito de lo religioso ya no puede quedar reducido a una pura rutina, tal y como han devenido algunas de las instituciones religiosas tradicionales, y que debe estar dinamizado por una profunda transformación espiritual plasmada en comunidades con una vivencia sólida y razonada de la fe. Ciertamente, persisten instituciones, doctrinas, rituales y prácticas que son obsoletas, que no se adecuan a la situación actual y que corresponden a sociedades de cristiandad, cuando Europa y gran parte de América han dejado ya de ser sociedades puramente cristianas. Es por ello por lo que en muchas ocasiones no existe una correspondencia entre las preguntas y búsquedas de los ciudadanos y las respuestas y planteamientos dados por las religiones. Muchos de los valores humanos, que originariamente estaban vinculados a las tradiciones religiosas, se han secularizado formando parte de la cultura profana. Esto mismo ocurre también a nivel asistencial, justamente porque muchas funciones sociales –educación, asistencia a los pobres y desfavorecidos, etc.– que tradicionalmente han ejercido las religiones y que continúan subsistiendo en la actualidad son atendidas ahora por otras entidades como el Estado, plataformas laicas, ONGs, etc. De ahí que uno de los retos actuales para las religiones sea ofrecer verdaderas alternativas a lo ya establecido. De éste se derivan muchos otros desafíos, como recuperar la idea de "comunidad" ante una sociedad individualista, pasando de un vínculo fundado en la "obligatoriedad de pertenencia" o "voluntad sustancial" a un vínculo basado en la "elección personal" o "voluntad electiva"; transmitir un verdadero mensaje testimoniado que llene de sentido la vida, la muerte y el vacío existencial en el que se halla gran parte de la sociedad posmoderna; generar plataformas que sean determinantes en la identidad y cohesión de las sociedades; ofrecer una motivación efectiva para el comportamiento ético, moral y la conducta social; mostrar que la racionalidad científica

se ha desacoplado del progreso convergente del humanismo, la ética y la espiritualidad.

Otro reto reside en mostrar la importancia de la religión para la ética, la cultura y la propia política. Desde una sensibilidad no religiosa y sin pertenecer a ninguna religión universal, Habermas ha revalorizado desde la década de los noventa la importancia de la tradición judeocristiana para Europa[110]. La contingencia y la relatividad no sólo afectan a las creencias religiosas, sino, también, a las creencias en general, puesto que ninguna construcción humana puede fundamentar racionalmente sus pretensiones de absoluto. Tanto las propuestas religiosas como los enunciados empíricos contienen inevitablemente componentes valorativos. Por esta razón, resulta bastante absurdo que se privilegie el pensamiento científico y se excluyan las argumentaciones religiosas del ámbito público bajo el prejuicio de que obedecen a creencias particulares que no tienen todos los ciudadanos, porque también habría que rechazar los juicios morales que no son compartidos por todos y que no tienen una referencia objetiva que les dé un fundamento de validez. Tal y como defiende Estrada, "si una sociedad se basara en planteamientos religiosos desembocaría en una forma de teocracia, incompatible con la democracia y el pluralismo, pero excluir las argumentaciones que se inspiran en convicciones religiosas e impedir que se sometan al debate público iría en contra del concepto mismo de democracia. No es el origen de las creencias lo que determina su validez o rechazo, sino el peso mismo de las argumentaciones con las que se defiende una postura, tenga o no inspiración religiosa"[111].

Defendemos que la lógica de las tradiciones religiosas debe servir de acicate que cuestione, incomode y subvierta el pensamiento, el mundo y la natural inclinación del hombre a la lógica del poder y del poseer, para plantear otro pensar mucho más puro, más sereno, más resolutivo; en definitiva, más místico[112]. Si no hay auténticas referencias religiosas que sustenten y motiven a las

110 Cf. J. Habermas, *Textos y contextos* (Barcelona: Ariel, 1996); *Fragmentos filosófico-teológicos* (Madrid: Trotta, 1999); *Israel o Atenas* (Madrid: Trotta, 2001); *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Barcelona: Paidós, 2002); *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006); *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización* (Barcelona: FCE, 2008). Para un análisis de la evolución de Habermas respecto a la religión, consúltese: J. A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión* (Madrid: Trotta, 2004).

111 J. A. Estrada, "Los retos de la secularización al cristianismo y las religiones", *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. XII, nº. 23 (2016): 69-96.

112 Esto es justamente lo que advertían Karl Rahner y su discípulo Johann Baptist Metz cuando defendían que el cristianismo del futuro sería místico y político o no sería. A este respecto, véase: K. Rahner, "Espiritualidad antigua y actual", en *Escritos de Teología*, vol. VII (Madrid: Taurus, 1967), 25 y J. B. Metz,

sociedades, se corre el riesgo de que se busquen alternativas sustitutorias a las viejas tradiciones religiosas. Asimismo, tampoco pueden verse reducidas a meros humanismos o a simples visiones éticas, ya que entonces dejarían de ser una religión y perderían el núcleo de su proyecto de sentido y su interpretación de la vida.

Quizás comprendiésemos mejor toda esta problemática si nos diésemos cuenta de que la generación actual, en un alto porcentaje, es bastante analfabeta en materia religiosa por una razón fundamental: no han recibido una formación religiosa adecuada. Ante esta carencia, es urgente fortalecer la inteligencia de la fe; proponer un mensaje sólido, razonado y vivido; atender a las emociones y a los sentimientos pero sin desatender la razonabilidad de la fe; evitar el riesgo de caer en un fideísmo que invada la vida espiritual y que provoque un naufragio en cuanto falten las emociones o sentimientos que lo sostienen. En definitiva, el gran reto reside en cómo resistir la acelerada "diseminación" o "descomposición" de los grandes sistemas simbólicos religiosos y contrarrestar a las "religiones producidas a la carta", cuyo mecanismo de formación es la metamorfosis sincrética de elementos místico-esotéricos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbate, S. "La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre". *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 66, nº. 154 (2017): 411-425.

Amengual, G. *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 1998.

Aznar-Sala, J. "El renacer religioso en el siglo XXI". *Fides et ratio*, nº. 3 (2018): 45-72.

Bailey, E. *Implicit religion*. Londres: Middlesex University Press, 1998.

Bauman, Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2001.

Bauman, Z. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006.

Béjar, H. *El ámbito íntimo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Bell, D. *The cultural contradiction of capitalism*. Londres: Heinemann, 1976.

Bellah, R., et all. *Habits of the heart*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Benjamin, W. *El autor como productor*. México: Itaca, 2004.

Benoist, J. "Le "tournant théologique"". En *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.

Berger, P. *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós, 2006.

Las órdenes religiosas. S*u misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo* (Barcelona: Herder, 1978), 54-55.

Berger, P., Berger, B., y Kellner, H. *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae, 1979.

Bialakowsky, A. "Siguiendo el rastro de la alienación en la teoría sociológica contemporánea. Una lectura de los diagnósticos de la modernidad tardía de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann". *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 33, nº. 1 (2012): 63-89.

Biser, E. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1974.

Blancarte, R. "Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, nº. 30 (2012): 59-81.

Borghesi, M. *Secularización y nihilismo*. Madrid: Encuentro, 2007.

Cabiedas, J. M. *Antropología de la vocación cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2019.

Camus, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2010.

Casanova, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Clark Reef, W. "God is in the details. Reflections on religion's public presence in the United States in the mid-1990s". *Sociology of Religion*, vol. 57, nº. 2, (1996): 149-162.

Codina, V. *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Maliaño: Sal Terrae, 1994.

Codina, V. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella: Verbo Divino, 2008.

Codina, V. *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*. Barcelona: CiJ, 2006.

Cox, H. *Fire from Heaven*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.

Cox, H. *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Cox, H. *The Secular City*. New York: Macmillan, 1965.

Champion, F. "La nébuleuse mystique-ésotérique". En F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

Champion, F. "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". En J. Delumeau (dir.), *El hecho religioso*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Chillón, J. M. "El nihilismo de la secularización posmoderna". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 97, nº. 381-382 (2022): 465-490.

Dawkins, R. *El espejismo de Dios*. Barcelona: Espasa, 2012.

de Canterbury, A. "Proslogion". En *Opera Omnia*, vol. I. Edimburgo: F. S. Schmitt & Thomam Nelson, 1946.

de Diego, R. "Posmodernidad y nuevas formas de religión". *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, vol. 5, nº. 2 (2017): 332-340.

de Hipona, A. *Comentarios bíblicos: Gálatas y Primera Carta de san Juan*. Madrid: BAC, 2014.

de Hipona, A. *Obras completas. Sermones 1-50*, vol. VII. Madrid: BAC, 2014.

de Hipona, A. *Obras completas. Sermones 184-272*, vol. XXIV. Madrid: BAC, 2005.
Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.
Duch, Ll. "La religió: universal cultural". *Qüestions de vida cristiana*, nº. 188 (1997): 21-41.
Duque, J. M. *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme, 2017.
Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
Espeja, J. *Iglesia en camino*. Madrid: San Pablo, 1993.
Estrada, J. A. "La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche". En R. Ávila y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros, 2009.
Estrada, J. A. "Los retos de la secularización al cristianismo y las religiones". *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. XII, nº. 23 (2016): 69-96.
Estrada, J. A. *El cristianismo en una sociedad laica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
Estrada, J. A. *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2018.
Estrada, J. A. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004.
Estrada, J. A. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2001.
Ferguson, M. *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kairós, 1994.
Feuerbach, L. "Das Wesen des Christenthums". En *Sämtliche Werke*, vol. VI. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960.
Feuerbach, L. "Philosophische Kritiken und Grundsätze". En *Sämtliche Werke*, vol. II. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959.
Feuerbach, L. "Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen". En *Sämtliche Werke*, vol. X. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960.
Flew, A. *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2013.
Forte, B. *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme, 2005.
Forte, B. *La eternidad en el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 2000.
Francisco. *Laudato Si'*. Madrid: Palabra, 2015.
García-Baró, M. "Kierkegaard y la mística". *Argumenta Philosophica*, nº. 1 (2023): 5-16.
Gauchet, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
Gesché, A. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2016.
Giddens, A. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997.
Gil-Gimeno, J. "Lo religioso en las sociedades aceleradas. Contradicción del presente, presentismo y sus efectos sobre la religión". En C. Sánchez (ed.), *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*. Madrid: Catarata, 2021.

Gil-Gimeno, J. "Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la fundación Bertelsmann". *RJPS*, vol. 15, nº. 1 (2016): 9-28.

Gómez García, E. "Entusiasmados por la atracción del amor. Apuntes de pedagogía cordial". En S. Insunza y M.ª Paz Martín (eds.), *Ama y haz lo que quieras. Por una escuela empática y emocional*. Madrid: FAE, 2016.

Gómez García, E. "Fijos los ojos en el samaritano. La conversión sinodal del incómodo caminar con los pobres". En E. Somavilla (ed.), *La Iglesia y la sinodalidad*. Madrid: CTSA, 2022.

Gómez García, E. "Interrogante siempre antiguo y siempre nuevo. A manera de presentación". En E. Gómez García y E. Somavilla, *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?* Madrid: RCUEMC-CTSA, 2023.

Gómez García, E. *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2012.

González-Carvajal, L. *Luces y sombras de la cultura actual*. Santander: Sal Terrae, 2017.

Gracia Guillén, D. "El problema del fundamento". En J. A. Nicolás – R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

Habermas, J. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós, 2002.

Habermas, J. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Madrid: Paidós, 2009.

Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

Habermas, J. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Barcelona: FCE, 2008.

Habermas, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

Habermas, J. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.

Habermas, J. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996.

Habermas, J. *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004.

Han, B.-C. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.

Heidegger, M. *Holzwege*, GA. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. I. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.

Hervieu-Léger, D. "Renouveaux émotionnels contemporains". En F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

Hervieu-Léger, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

Huntington, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

Jameson, F. "Posmodernismo y sociedad de consumo". En H. Foster (ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 2002.

Joas, H. *Por qué la Iglesia*. Cantabria: Sal Terrae, 2023.

Jonas, H. *La religión gnóstica*. Madrid: Siruela, 2000.

Juan Pablo II. *Fides et Ratio*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998.

Justo, E. J. *La salvación*. Salamanca: Sígueme, 2017.
Kepel, G. *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya, 1991.
Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
Krings, H. "Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 41, nº. 1 (1987): 3-18.
Laercio, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
Lennox, J. C. *Disparando contra Dios. Por qué los nuevos ateos no dan en el blanco*. Barcelona: Andamio, 2016.
Lewis, C. S. *Mero cristianismo*. Chile: Andrés Bello, 1994.
Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1998.
Lipovetsky, G. *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona: Anagrama, 2003.
Lukes, S. *El individualismo*. Barcelona: Península, 1975.
Lyon, D. *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2000,
Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.
Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.
Marion, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
Martín Velasco, J. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993.
Medina, M. A. "Desafíos para creer, hoy". *Theologica*, vol. 47, nº. 1 (2012): 31-59.
Metz, J. B. *Las órdenes religiosas*. S*u misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona: Herder, 1978.
Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV. Madrid: Tecnos, 2008.
Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2011.
Porcel, M. "El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard". *Proyección*, nº. 252 (2014): 59-84.
Porcel, M. "El ocaso de la cuestión del hombre en el giro antropocéntrico de Feuerbach". En I. Sepúlveda y A. Viñas (eds.), *Repensando la espiritualidad, la religión y el cristianismo en un mundo postsecular*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2024.
Poulat É., et all. "Réponses à l'enquête". *Esprit*, nº. 233 (1997): 31-89.
Rahner, K. "Espiritualidad antigua y actual". En *Escritos de Teología*, vol. VII. Madrid: Taurus, 1967.
Rahner, K. "Me Hubiera gustado haber tenido más amor y valentía". *Vida Nueva*, nº. 1461 (1984): 609-610.
Rodríguez, L. "La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 17 (2022): 473-493
Sánchez Nogales, J. L. *Filosofía y fenomenología de la Religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2003.

Sanvisens, A. *Pero ¿quién creó a Dios?* Navarra: Eunsa, 2003.
Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.
Sotelo, I. "La persistencia de la religión en el mundo moderno". En R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
Taylor, Ch. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.
Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.
Vattimo, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992.
Volpi, F. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
Walter, T., y Waterhouse, H. "A very private belief. Reincarnation in contemporary England". *Sociology of Religion*, vol. 60, nº. 2 (1999): 187-197.
Weber, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1980.
Weber, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
Weber, M. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I. Madrid: Taurus, 1987.
Weber, M. *Sociología de la Religión*. Madrid: Akal, 2012.
Zizioulas, I. D. "Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patrístico". En J. Polkinghorne (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado*. Madrid: Verbo Divino, Estella, 2013.
Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Manuel Porcel Moreno
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Granada
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15
Apdo. 2002. 18080 – Granada (España)
https://orcid.org/0000-0002-7174-7705