

LA FE EN LA SOCIEDAD POSMODERNA

Jesús Rojano Martínez¹

RESUMEN

La vivencia de la fe no es intemporal o acultural, sino que está siempre condicionada por el lugar y tiempo en que se sitúa. La cultura posmoderna que caracteriza a grandes rasgos la sociedad occidental desde hace unos años supone un enorme reto para la fe cristiana. En este artículo se presentan los rasgos básicos de esta sensibilidad cultural, y su influencia en los modos de vivir la religión, así como las respuestas más o menos acertadas que los sujetos religiosos están elaborando, presentadas críticamente. Se termina apuntando unas pistas de futuro.

ABSTRACT

Living one's faith is not something alien to time and culture, instead faith is always determined by the space and the time where it is lived. Postmodern culture is what mainly characterises the western society; it has lately been an enormous challenge for the Christian faith. Along this article we present fundamental features of this new cultural sensitiveness and its influence upon the ways of living religion, as well as the more or less accurate responses elaborated by religious subjects, which are critically shown. Finally an oversight of future trends is also presented.

INTRODUCCIÓN

Se dice que la sociedad occidental se ha vuelto “posmoderna”. Eso equivale a decir que *nuestra cultura* lo es. Entendemos por cultura “el suelo de verdades que nos orientan” (TORNOS, 2001: 42), o sea, “esas grandes matrices donde se fragua el sentido social y personal” (J. M. Mardones). Aceptado este concepto, resulta evidente la interrelación entre religión y cultura, y el papel de la primera en la interpretación del mundo por parte de un pueblo o grupo humano.

Por eso todo grupo creyente debe estudiar y discernir lo que pasa en su ambiente, es decir, realizar un *análisis sociocultural* detallado de su tiempo. J.M. Mardones explica así dicha necesidad: “La fe es siempre una opción existencial situada. Está anclada en unas raíces sociales y culturales determinadas. Es conveniente, por tanto, conocer el lugar donde echa raíces la fe para comprender algunas de las dificultades o peligros que le acechan. Para conocer la fe de nuestro tiempo tenemos que ahondar en el conocimiento de nuestra sociedad y cultura. El análisis cultural pertenece a la vivencia del creyente lúcido” (MARDONES, 1995: 5-6).

Pues bien, muchos consideran “*posmoderna*” la cultura compartida hoy en Europa occidental. El término *postmodernidad* es discutible, pero al menos sirve para dar cuenta, como afirma Martín Velasco, de “una sensibilidad y un estilo de vida” (MARTÍN VELASCO, 1996b: 37) predominante. Con ella deben dialogar hoy las iglesias cristianas, para no aumentar la ruptura entre fe cristiana y cultura que se ha venido dando durante toda la Modernidad, y que el papa Pablo VI, en unas palabras de su exhortación *Evangelii nuntiandi*, reconocía y calificaba de

¹ Sacerdote Salesiano. Licenciado en Teología-Pastoral. Profesor de ERE en Salesianos de Atocha.

dramática: “La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que haya que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN 20).

1. DESCRIPCIÓN DE LA CULTURA POSMODERNA

Las *culturas* están sujetas a evolución y cambios. Según muchos, esta transformación ha sido tan fuerte en el mundo occidental en el último tercio del siglo XX que se puede hablar de un verdadero “cambio de época”, pasando de la Modernidad a la Postmodernidad. Vamos a intentar presentar los principales rasgos de la cultura posmoderna *desde sus textos y autores* más representativos (Lyotard², Vattimo³, Baudrillard⁴ y Rorty⁵).

Empecemos describiendo *qué es* la postmodernidad, empresa nada fácil. Se trata de una nueva pauta cultural que consiste, ante todo, en el “fin de la modernidad” (Vattimo), o sea, la pérdida del sentido de la historia, del progreso, de la utopía, que se había venido desarrollando desde el siglo XVI hasta el siglo XX, con una serie de grandes hitos (final del Renacimiento, Las Luces, Revolución Francesa, Revolución Industrial y utopías positivistas, Marxismo y sus aplicaciones...). Frente a aquellos ideales, ahora se da una especie de “milenarismo invertido” (JAMESON, 1981: 9) que los da por concluido y nos sume en el desencanto.

Es importante recordar el núcleo del “proyecto de la modernidad”. En la lucha por el progreso humano, se buscó la emancipación de toda autoridad absoluta (Iglesia, antiguo régimen político, etc.), y dicha liberación era imposible sin un desarrollo autónomo de los campos del saber y hacer humanos. Kant describió tres campos fundamentales, abordados en cada una de sus críticas: Razón Pura (ciencia), Razón Práctica (moral) y Crítica del Juicio (arte). Max Weber -y a partir de él todos- puso en sus *Ensayos de sociología de la religión* el nombre de “esferas de valor” a dichos campos autónomos. En resumidas cuentas, “su proyecto -el de la modernidad- es el mismo que el de la Ilustración: desarrollar las esferas de la ciencia, la moralidad y el arte, de acuerdo con su lógica interna” (FOSTER, 1985: 8).

2 El pensador francés Jean-Francoise Lyotard (1924-1998), que paradójicamente provenía de posiciones socialistas radicales, introdujo y defendió el concepto “Postmodernidad” en el debate filosófico, extraído de medios artísticos norteamericanos, en su obra *La condición postmoderna*. (1987, original francés de 1979). Reafirmó y matizó su posición en *La Postmodernidad explicada a los niños* (1987, original francés de 1986). También publicó *Moralidades posmodernas* (1998, original francés de 1993). Sus últimas obras -*Cámara sorda* y *La confesión de Agustín*-, publicadas en 1998, mostraban un significativo interés espiritual.

3 Gianni Vattimo, nacido en 1936, catedrático de filosofía de la Universidad de Turín, experto en la hermenéutica de Gadamer y en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, ha defendido el talante posmoderno desde su concepto de “Pensamiento débil”, expuesto en *El pensamiento débil* (1990, original italiano 1983) y en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1994, 4ª edición; 1ª edición española 1986, original italiano 1985). En obras más recientes ha abordado la ética y la religión.

4 Jean Baudrillard, nacido en Reims en 1929, profesor de sociología de la Universidad de París, es autor polémico y provocativo en teorías que expone con metáforas brillantes e intuitivas. Ya en su obra *Cultura y simulacro* (1978), sin mencionar el término “posmodernidad”, trata ya alguno de sus temas característicos.

5 Richard Rorty, nacido en Nueva York en 1931, profesor de Humanidades en la universidad de Virginia, que se presenta a sí mismo como neopragmático y no como posmoderno, representa la versión estadounidense de este talante cultural.

Evidentemente, si esta autonomía de esferas se convierte en separación absoluta, puede darse una fragmentación. Según algunos, esto es lo que ha ocurrido, y por ello la modernidad habría contado con un elemento distorsionador en su propio seno: “La modernidad estaba ya grávida de postmodernidad” (MARDONES, 1988b: 31).

Escuchemos el concepto de postmodernidad en boca de sus defensores, como Lyotard: el término “*condición postmoderna* designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX” (LYOTARD, 1987: 5). El propio Lyotard, citado por Vattimo: “Posmoderno indica simplemente un estado del alma, o mejor un estado de espíritu. Podría decirse que se trata de un cambio en la relación con el problema del sentido: diría, simplificando mucho, que lo posmoderno es la consciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber responder al problema del sentido” (VATTIMO 1990: 55).

Vattimo habla de “pérdida del fundamento”, “pérdida del centro”, “debilitamiento o adelgazamiento del ser”, “disolución de la categoría de lo nuevo”, haciéndose eco siempre de los análisis de Nietzsche sobre la muerte de Dios y de los valores tradicionales y de los de Heidegger sobre el fin de la metafísica en la época moderna. Estas ideas han desembocado en la *hermenéutica* (“¡no hay hechos, sólo interpretaciones!”) como filosofía dominante en la época posmoderna. Vattimo reconoce que la toma de conciencia de que no hay estructuras ni leyes ni valores estables produce un sentimiento de “desencanto” (VATTIMO 1991: 194). Veamos otras descripciones “desde fuera” y más globales:

- Jean Baudrillard describe la postmodernidad como agonía de los grandes ideales modernos, motivada por la ambigüedad de todos los efectos del progreso y de la emancipación de la modernidad (BAUDRILLARD 1998:94-100).

- José M^a Mardones resume así la postmodernidad: “La postmodernidad, más que un tiempo, es un talante. Es la modernidad que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir sus propios autoengaños” (MARDONES, 1988b: 10-11).

- Christine Buci-Glucksmann subraya el aspecto de crisis de la modernidad: “Que la modernidad como proyecto universalista de civilización descansando sobre el optimismo de un progreso tecnológico ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de un real entregado a las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, haya entrado en crisis en los años 70: tal es la evidencia masiva que unifica los diferentes discursos sobre la posmodernidad” (VATTIMO, 1990: 44).

Otro tema que ocupa a los estudiosos de la postmodernidad es el cronológico: ¿cuándo comienza esta sensibilidad *posmoderna*? Las respuestas son variadas. Después de la Segunda Guerra Mundial, como muy tarde en los 50, dice Lyotard; los 60 son el momento clave, según Jameson, en especial tras el 68 (matizarán otros). Perry Anderson ha hecho una detallada descripción cronológica del uso del término *posmoderno* (ANDERSON, 2000: 10-53). Ya empleó el término el crítico literario español Federico de Onís, hacia 1934, refiriéndose a un movimiento literario. En 1954 lo utilizó el historiador inglés Arnold Toynbee, hablando de *una época posmoderna* a partir

del siglo XIX. Hacia 1951-1952, el poeta norteamericano Charles Olson habla también de una época posmoderna. En 1959 lo empleó el sociólogo C. Wright Mills (con un sentido ya muy aproximado al actual) y en 1960 el crítico literario Harry Levin. Fue decisiva la revista literaria *"Boundary 2"*: en ella David Antin escribió sobre *"literatura posmoderna"* en otoño de 1972, y el crítico egipcio Ibn Hassan desarrolló en ese mismo año el concepto de "postmodernismo" (terminaría considerándolo "una bufonada ecléctica"). En 1972, el término fue adoptado por el arquitecto Robert Venturi, en su manifiesto en favor de la arquitectura posmoderna *Learning from Las Vegas*, secundado por Charles Jencks, Portuguesi y otros arquitectos, de modo que se suele decir que el término nació en el campo de la arquitectura. Por fin, la recepción filosófica del concepto comienza con la publicación en 1979 de *"La condición posmoderna"* por parte de Lyotard.

Veamos cuáles son los rasgos esenciales de lo posmoderno. La clasificación puede ser discutible, pero creo que recoge los temas fundamentales.

1.1 Fin de la legitimidad de los grandes relatos.

Lyotard ha caracterizado la posmodernidad como el naufragio de los grandes ideales modernos (saber hegeliano absoluto, cristianismo, marxismo, democracia capitalista...) y de los sistemas coherentes de ideas en que se respaldaban ("se legitimaban"), que denomina *grandes relatos*. Y hay un símbolo: "En Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo la intención, se ensayó destruirlo. Se trata del crimen que abre la posmodernidad" (LYOTARD, 1987a: 31). Así, "el gran relato ha perdido su credibilidad" (LYOTARD, 1987b: 73).

Rorty no habla de "grandes relatos", pero sí de un concepto equivalente, la creencia en un hipotético "*vocabulario final*" con mayúsculas (la Verdad, la Justicia, etc.) de las personas o grupos sociales, que según él no tiene respaldo en la realidad.

La consecuencia de esa imposibilidad de grandes relatos de legitimación es el nihilismo, como ya entrevió Nietzsche, al hablar de la "muerte de Dios": "¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío?"⁶. En palabras de Baudrillard: "Habiendo desaparecido las causas, todos los efectos son equivalentes" (BAUDRILLARD, 1984: 128). En definitiva, el hombre habría perdido la brújula y el norte que le había guiado seguro a través de la Modernidad. Según estos autores, si los grandes relatos modernos han producido intolerancia y violencia, la posmodernidad se presenta como una llamada a la defensa de lo diferente y marginal.

1.2 Caída en desgracia de la Razón.

La confianza ilimitada en las posibilidades de la Razón ha sido una constante de la modernidad. Ahora esa confianza se ha quebrado, y Baudrillard puede decir: "Nada nos impide pensar que podemos obtener los mismos efectos en el orden inverso -otra sinrazón, también victoriosa. La sinrazón vence en todos los sentidos" (BAUDRILLARD, 1984: 5).

⁶ NIETZSCHE, *La Gaya ciencia*, nº 125, cita tomada de GONZÁLEZ CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander, Sal Terrae, 1993, p. 61.

Desde Nietzsche, nos recuerda Vattimo, la Razón fuerte platónica se ha hundido y perdido en las apariencias y diferencias, quedando al descubierto “la falta de fundamento última” (VATTIMO, 1986: 6). También Rorty relativiza el alcance de la razón negando que se pueda conocer la verdad objetiva, pues no existe ninguna “atalaya neutral” que la descubra y ratifique.

1.3 Fin del mito del progreso.

La idea de que es posible el *progreso* como obra humana es característica (quizá, *la* característica) de la Modernidad. La idea de modernidad surge al mismo tiempo que la de progreso, y está indisolublemente unida a ella. La fe en el progreso surge cuando la sociedad, la cultura, la historia son comprendidos como obra humana.

Ahora esa confianza en el progreso parece haberse arruinado. Los posmodernos abjurán de ella: “Podemos observar una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los dos últimos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad. Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad” (LYOTARD, 1987b:91). la fe ciega en el progreso, por tanto, ha producido genocidios.

En cualquier caso, los posmodernos hacen suyo el aforismo de Baudelaire: “El progreso no es sino el paganismo de los imbéciles”, y sacan las consecuencias: si el mito del progreso se ha hundido, ya nada importa, no hay empresas humanas decisivas. O en palabras de Baudrillard: “Fin de las estrategias fatales, comienzo de las estrategias banales” (BAUDRILLARD, 1984: 60).

1.4 El fin de la historia.

Y no hay progreso, nos dicen los posmodernos, porque no existe una historia unitaria. Vattimo lo resume así: “La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación” (VATTIMO, 1990: 11). No existe un “hacia dónde” ni un centro de unificación del devenir de la historia: “No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás” (VATTIMO, 1990: 10-11). Esta quiebra de la historia hay que celebrarla con alegría, porque posibilita la libertad y el derecho a la existencia de lo diferente. Después de todo, según Vattimo, la historia no es una gran pérdida, pues era “*la* historia de los vencedores” (VATTIMO, 1994: 16). Igual piensa Lyotard, y lo expresa con un lema antihegeliano: “La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre” (LYOTARD, 1987b: 26).

Además, según Lyotard, la pérdida de la historia nos devuelve la primacía del presente, del *instante*: ahora es posible “salvar el instante contra la costumbre y lo connotado [...] y también contra la innovación, ese otro modo de lo ya dicho” (LYOTARD, 1987b: 106). Ese instalarse en el momento presente es bandera identificativa de toda postura posmoderna.

Baudrillard hace suyo también ese final de la historia: “Sentimos claramente que nuestra esfera es la del final de la historia” (BAUDRILLARD, 1984: 14). También Rorty insiste en que debemos dejar

lo que él considera fantasías sobre los fines o el sentido lineal de la historia: “Podemos abandonar la mayúscula en la palabra Historia y la tendencia a verla como algo tan grande y poderoso como la Naturaleza o Dios”(Rorty, 1998: 77).

1.5 Desconfianza hacia la ciencia.

Desde Descartes y Galileo, la ciencia era la base del orgullo moderno, en ella se cimentaba la fe en el progreso. Contra ella dirigen sus dardos más envenenados los pensadores posmodernos, reprochando su compromiso con el poder más opresivo. Así, Lyotard: “La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno”(LYOTARD, 1987a: 24). Esta denuncia de la ciencia y de la tecnología por ser portadoras de una lógica opresiva de dominación ya había sido desarrollada con gran profundidad y amplitud por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sobre todo por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer.

Sin embargo, la acusación principal a la ciencia, que ocupa el centro de la obra de Lyotard *La condición postmoderna*, es que esta no se legitima a sí misma. Es un juego más de lenguaje entre otros muchos: “La ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación” (LYOTARD, 1987a: 76).

1.6 Superioridad del objeto sobre el sujeto.

Si la modernidad se puede describir como la historia del dominio del objeto por el omnipotente sujeto humano (Descartes, Kant, Hegel), de repente los términos se han invertido. Y es que, liquidados la historia y la posibilidad de progresar, ¿qué queda del sujeto? Se disuelve, se pierde; es vencido por las cosas, por los objetos, se pierde entre ellos... Para Vattimo ha tenido lugar un proceso de “adelgazamiento o disolución del sujeto”(VATTIMO, 1994: 46). El ensayista español José Antonio Marina se hace eco de esta situación utilizando diversas metáforas: “Los libros de psicología posmoderna propugnan un ego sin identidad unificada, un yo *puzzle*, proteico, ameboide, en red... Prefieren la flexibilidad, la multitud de roles y la incoherencia... Una personalidad plástica se podrá acomodar mejor a un mundo cambiante. Estirará y se encogerá según lo pida la situación. Tendrá siete vidas como los gatos, pero posiblemente vida de gato” (MARINA, 2000: 47).

Según Baudrillard “ya no es el sujeto el que desea, es el objeto quien seduce. Todo parte del objeto y todo vuelve a él, de la misma manera que todo parte de la seducción y no del deseo. El privilegio inmemorial del sujeto se invierte” (BAUDRILLARD, 1984: 122). Y cuando el sujeto claudica ante el objeto, todo escapa a su control: “Las cosas privadas de su finalidad o de su referencia se redoblan en una especie de juego” (BAUDRILLARD, 1984: 34). Se da una confusión entre lo real y lo virtual, realidad y apariencia, sujeto y objeto, como les pasa a esos niños japoneses que han desarrollado esquizofrenias graves al pasar días enteros con juegos de realidad virtual (*Play Station* y similares) y llegan a confundir realidad y ficción. Vattimo reflexiona sobre la influencia de la informática en la disolución posmoderna de la subjetividad humana (VATTIMO 1991: 141-142; 220-221). En este sentido dice Baudrillard: “Ya no somos nosotros quienes pensamos el mundo, sino que el mundo nos piensa” (BAUDRILLARD, 1998: 72), con el ejemplo más paradigmático hoy en día: “Internet me piensa”(BAUDRILLARD, 2000: 22).

José Antonio Marina ve una fuente de deshumanización en la imposibilidad de discernir entre lo relevante y lo secundario en la avalancha de información: "Nunca hemos tenido tanta información al alcance de la mano. Por mi mesa de trabajo pasa medio mundo. Y si conecto Internet, el otro medio. Pero esta saturación informativa me proporciona más problemas que claridades, porque me resulta muy difícil conocer lo relevante... ¿Cómo distinguir lo trivial de lo importante? Nos rodea una permanente algarabía de voces, datos, opiniones que se enredan y se anulan. Etimológicamente, *perplejo* quiere decir "embrollado", "enredado". En efecto, el mundo está hecho un lío" (MARINA, 2000: 23).

Otro aspecto muy importante de esta aparente objetualización del ser humano debido a un desarrollo tecnológico que no puede controlar –recuérdese la figura del "aprendiz de brujo"- es la incertidumbre provocada por peligros hace poco inimaginables: enfermedades producidas por "vacas locas", virus hospitalarios incontrolados, escapes radiactivos como el de Chernobyl, mareas negras en mares y ríos, aceites (colza, orujo...) y otros alimentos contaminados, uranio empobrecido de restos de bombas, el pánico ante el ántrax o cualquier forma de guerra bacteriológica, etc. Según el sociólogo muniqués Ulrich Beck, vivimos en una auténtica *sociedad del riesgo*, temiendo misteriosas fuerzas hostiles que hemos creado nosotros mismos.

En definitiva, cuando se toma al ser humano como mero objeto, se haga o no de modo consciente (recordemos aquí los programas de la llamada "tele-basura", que se recrea en la presentación de los aspectos humanos morbosos, cuando no los provoca, como es el caso de "Gran Hermano" y similares...), se da un grave paso atrás en el respeto a la dignidad humana.

1.7 Cultura de la fachada y el espectáculo.

En continuidad con lo anterior, una sociedad en que triunfa el objeto sobre el sujeto sólo puede ser una cultura de la apariencia, del "look", de la simulación, de la fachada, del espectáculo.

Baudrillard analiza *la moda* como caso significativo, y habla de "apogeo de los simulacros" (BAUDRILLARD, 1984: 59), de "lo obsceno" como lo puramente visible. Ante esto, ¿qué hacer? Baudrillard no se hace excesivos problemas: "Si no hay forma de salir de donde estamos, convirtámonos en espectáculo". Es lo que Mardones denomina la "estetización de la existencia" (MARDONES, 2000: 128). De hecho, según el autor francés, ya somos espectáculo: "Respondemos a la simulación con la simulación, nosotros mismos nos hemos convertido en simuladores" (BAUDRILLARD, 1984: 92). Incluso la Revolución, dice Baudrillard, se hizo sólo "por el espectáculo" (BAUDRILLARD, 1984: 80). Dicho de otro modo: si en los años 60 se hablaba del Che Guevara y de otros revolucionarios, en esta primera década del siglo XXI son más conocidas e importantes las "top-models" Naomi Campbell o Claudia Schiffer (¡cultura del espectáculo!).

Esta búsqueda del espectáculo puede tener también consecuencias fatales. Así, el sociólogo Ulrich Beck, analizando los atentados del 11 de septiembre de 2001, afirma que dicho acto fue concebido como un espectáculo que se había de contemplar en directo, de ahí el escalonamiento de las acciones: "Lo decisivo no es el riesgo, sino la percepción del mismo. Lo que los hombres temen que sea real es real en sus consecuencias" (BECK, El País, 19 Octubre 2001). Otro ejemplo de consecuencia trágica, según análisis de Baudrillard, es la muerte de Lady Diana en septiembre

de 1997: la sociedad del espectáculo encumbró y a la vez mató –representada en los *paparazzi* que provocaron su accidente mortal- a la princesa (BAUDRILLARD, 2000: 140-141).

Aún dejando aparte estos casos extremos, se da hoy un eclecticismo o “estética del qué-más-da” que describe agudamente Lyotard: “El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos *reggae*, miramos un *western*, comemos en un MacDonald a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados. Es fácil encontrar un público para las obras eclécticas. Haciéndose *kitsch*, el arte halaga el desorden que reina en el “gusto” del aficionado. El artista, el crítico, el galerista y el público se complacen conjuntamente en el qué-más-da, y lo actual es el relajamiento” (LYOTARD, 1987b: 17-18).

1.8 El hundimiento de la utopía.

Como consecuencia de lo anterior, la posmodernidad rechaza el que fue motor de la modernidad, la construcción y búsqueda de la *utopía*. Por ejemplo, así liquida la utopía Baudrillard: “No hay que creer que vivíamos la realización de una mala utopía: vivimos ni más ni menos la realización de la utopía, es decir, su hundimiento en lo real” (BAUDRILLARD, 1984: 64). Según Baudrillard, la utopía moderna se ha hundido precisamente al realizarse en diversas liberaciones parciales, como el niño que obtiene el juguete que quería, se decepciona y ya no sabe qué pedir: “¿Acaso la liberación en todas sus formas no ha sido a la vez la realización y la conclusión de la libertad? Como la consumación es perfecta, ya no quedan otros mundos, ya no quedan imposibles, ya no queda trascendencia en la que refugiarse” (BAUDRILLARD, 1998: 83-84). Baudrillard pone como ejemplo la descarga ideológica de los partidos políticos europeos: casi ninguno se presenta como de derechas ni de izquierdas, todos dicen ser de centro: “Lo político, lo filosófico, lo moral, todo se encamina hacia el mínimo común denominador de la nulidad” (BAUDRILLARD, 1998: 160). Vattimo insiste en Auschwitz como símbolo del naufragio de las utopías modernas y hace unas interesantes reflexiones sobre la contrautopía de un *futuro en ruinas* que muestran ciertos films de culto de ciencia-ficción, sobre todo *Blade Runner*, del cineasta Ridley Scott (VATTIMO, 1991: 100-108).

No es difícil señalar fechas y hechos concretos como muestra de esta quiebra de utopías, aunque no nos detengamos en un análisis profundo: derrumbamiento del comunismo, fracaso de los movimientos del 68 (París en el capitalismo europeo, Praga en el “socialismo real” del Este, movimiento hippy en EE.UU...), etc. Sobre Mayo del 68, por ejemplo, se ha escrito: “La utopía en las barricadas: el movimiento estudiantil que desencadenó una crisis social y política con dimensiones universales también enterró para siempre la esperanza en la revolución de toda una generación” (SERGIO DE OTTO, El mundo, 30 marzo 1993). Así, fruto de este desencanto, nació una posmodernidad escéptica hasta el extremo y que desemboca en un cinismo político y social generalizado.

1.9 Individualismo estético y frutivo.

Este rasgo es consecuencia evidente de las pérdidas anteriores (de la historia, de la razón, del sentido global, de las utopías...). Al posmoderno le queda refugiarse en el fragmento, en el presente, y disfrutar de la vida y de sus pequeños goces. Por eso dice Mardones que el

postmodernismo es un “pensamiento de la fruición”(MARDONES, 1988b: 60). El sociólogo G. Schulze dice que la nuestra es una “sociedad de las vivencias”, que busca “gratificaciones inmediatas” (MARDONES, 2000: 34). Si el personaje de la modernidad era Prometeo (o, a veces, Sísifo), el posmoderno es Narciso.

Desde un punto de vista crítico, José Antonio Marina describe la influencia del individualismo narcisista en las relaciones de amor de pareja. Hoy predomina el *amor mercurial*, en que todo depende no de un proyecto común, sino de cómo se siente cada parte de bien o mal (cálido o frío) con la otra persona. Así, hoy no se suele decir “Fulanito es marido/novio de Fulanita”, sino “x está con y”, que es mucho más provisional y dependiente de las sensaciones cambiantes (MARINA, 2000: 60; 103-108).

Sin embargo, no todos aceptan esta liquidación general del proyecto moderno que hemos descrito. Sobre todo Jürgen Habermas, nacido en 1929 y considerado el principal heredero hoy de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer...), ha impugnado radicalmente la pretensión posmoderna de liquidar la modernidad. Habermas defiende que el proyecto moderno no está “liquidado” (Lyotard), sino inacabado, inconcluso: “Yo no considero fundada esta tesis según la cual a lo que estamos asistiendo es a la irrupción de una época posmoderna. Lo que está cambiando no es la estructura del espíritu de la época, sino el modo de la disputa sobre las posibilidades de vida en el futuro. No es que las energías utópicas en general se estén retirando de la conciencia histórica. A lo que estamos asistiendo es, más bien, al fin de una determinada utopía de la utopía, que en el pasado cristalizó en torno a la sociedad del trabajo” (HABERMAS, El País, 9 diciembre 1984). Por eso dice: “Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad” (HABERMAS, “La modernidad, un proyecto incompleto” en FOSTER, 1985: 32). La propuesta de Habermas, por tanto, es corregir y profundizar la modernidad, y ello por una razón decisiva: “Cuando se secan los manantiales utópicos se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad” (HABERMAS, 1986: 133).

2. CONSECUENCIAS SOCIALES Y RELIGIOSAS DE LA CULTURA POSMODERNA

Se le llame posmoderna o no, a mi parecer la cultura europea actual sí presenta los rasgos descritos, y esto tiene *consecuencias* decisivas en la vivencia de la religión. Aunque nos fijemos más en los aspectos conflictivos, hay que dar la razón a Medard Kehl cuando dice que no tenemos que demonizar sin más la cultura actual, que tiene sus valores: mayor tolerancia, escepticismo ante los absolutismos, aprecio por la comunicación y participación, insistencia en el valor de la conciencia autónoma personal, deseo de libertad, preocupación medioambiental... (KEHL, 1997: 32). Teniendo muy presente esto, para no recaer en condenas globales y apriorísticas, vamos con el análisis anunciado.

2.1. Consecuencias personales y sociales.

La cultura posmoderna es un caldo de cultivo en que se ha ido fraguando un modelo de persona y de sociedad. Vamos a apuntar esquemáticamente los rasgos que más influyen en la situación religiosa actual.

a) *Características personales o existenciales.*- La “primacía incondicional del sujeto individual frente a todas las tradiciones e instituciones vinculantes” (KEHL, 1997: 25), y la consiguiente privatización esteticista de la existencia cotidiana, da lugar a un modelo de persona exageradamente *individualista*. Y como se trata de un sujeto que vive, sobre todo, de sensaciones, se trata de un “*individualismo consumista*” (MARDONES, 1998: 70-71). Es lógico que se resienta, incluso que brille por su ausencia, la generosidad y el compromiso altruista de un individuo así, dada la convicción de que “nadie tiene que morir por nadie” (González Faus).

Este sujeto individualista occidental se siente desvinculado de las tradiciones precedentes (“destradicionalización”) y sufre una especie de amnesia cultural, que le genera incertidumbres y crisis de identidad.

b) *Consecuencias sociales.*- Además de una gran superficialidad y una especie de uniformidad mundial a la baja que algunos denominan “americanización” o “macdonalización” (Mardones), la consecuencia más inquietante del individualismo antes mencionado es la falta de compromiso socio-político. Con razón se ha afirmado: “El sueño de la razón –ya inmortalizó Goya esta verdad en uno de sus grabados- produce monstruos. Y el sueño posmoderno –hay que complementarle, inevitablemente-, los alimenta con su indiferencia” (JESÚS MARTÍNEZ GORDO. “Pluralidad agnóstica en el Sur de Europa”, *Razón y Fe* 1232, 612).

El ejemplo principal de la indiferencia hacia el sufrimiento de los más pobres es el proceso de globalización neoliberal que estamos viviendo. Para ser rigurosos, habría que decir que la indiferencia socio-política posmoderna no es causa, pero sí ocasión, de las consecuencias negativas de dicho proceso, que no analizaremos aquí por falta de espacio. Como dice Habermas, los Estados se van convenciendo de que la globalización es un “valle de lágrimas que hay que atravesar con víctimas”, en vez de “ampliar y globalizar la solidaridad”. La socióloga y politóloga estadounidense afincada en Francia Susan George, vicepresidenta de la organización ATTAC, ha escrito un interesante libro de ficción que demuestra, a partir de datos reales, que el actual ritmo del capitalismo mundial no es sostenible ni por la Tierra ni por su población humana actual, y concluye: “Nuestro sistema actual es una máquina universal para arrasar el medio ambiente y para producir perdedores con los que nadie tiene la más mínima idea de qué hacer” (GEORGE, 2001: 185).

2.2. Consecuencias para la vivencia religiosa.

2.2.1 Aspectos conflictivos de la cultura posmoderna para el cristianismo.

1) Para empezar, las ideas posmodernas desembocan en el *nihilismo*, que imposibilita toda fe: “La postmodernidad recoge la bandera nihilista izada por Nietzsche y declara llegado ya el momento de tomar en serio esta muerte cultural, conceptual, de Dios. No se trata de un ateísmo cualquiera o de la irreligiosidad sin más, sino de la desaparición de Dios y de su rastro” (MARDONES, 1988b: 82). Es la mayor dificultad del postmodernismo para un cristiano. Este *nihilismo* queda bien descrito en esta frase de Baudrillard: “En ausencia de Dios, todo puede devenir y metamorfosearse libremente” (BAUDRILLARD, 2000: 34).

2) La posmodernidad fomenta una *cultura de la intrascendencia y del divertimento* que hace muy difícil el planteamiento de las preguntas últimas o de sentido, y por tanto también las

religiosas. Los MCS y las ofertas diversas de tiempo de ocio llenan los espacios vacíos e impiden la reflexión, de modo que, como dice, Miguel García-Baró, “se ciega la fuente de la experiencia religiosa” (MARTÍN VELASCO, 1996b: 57). Esta cultura, que según Mardones, vive de la acumulación de sensaciones intrascendentes a ritmo de *zapping*, “facilita una *indiferencia* frente al hecho religioso, frente a Dios” (MARDONES, 1998: 69).

3) Además la posmodernidad crea un ambiente de *relativismo y politeísmo de valores* que desconfía del modelo evangélico: “Los fines y los valores son remitidos al mundo de las creencias y las opciones y estas, por definición, dependen del parecer, los gustos y las preferencias de los individuos” (MARTÍN VELASCO, 1996b: 51). Este relativismo desemboca en la indiferencia, desde la convicción de que todo da lo mismo. Si la modernidad produjo ateos, la posmodernidad crea, sobre todo, indiferentes: “Todos estos procesos están imponiendo en casi todos los países de Europa la práctica desaparición de la religión de la esfera social y la extensión de un clima generalizado de indiferencia hacia lo religioso y lo cristiano”(MARTÍN VELASCO, 1996b:12).

4) Otro motivo de fuerte contraste entre cultura posmoderna y mensaje cristiano es el *individualismo hedonista y narcisista*, que ve al cristianismo -a veces no sin motivos- como un enemigo secular del goce corporal y sensible. Un narcisismo que imposibilita entender todo comportamiento altruista, y que lleva a Baudrillard al extremo de dudar de la intención del sacrificio de Cristo, sospechando que Dios buscaba algún fin perverso e interesado, como cargar en nuestra cuenta una deuda que nunca seríamos capaces de cancelar (BAUDRILLARD, 2000: 15). Si el cristianismo me impide ser feliz y disfrutar, ¿por qué seguir siendo cristiano?

5) Otra consecuencia del individualismo es la *crisis general de pertenencia a las instituciones, también –quizá especialmente- las de tipo religioso, como la Iglesia*: “Tal radicalización del individualismo supone una radical puesta en cuestión de la institución religiosa y de la pertenencia institucional de sus miembros” (MARTÍN VELASCO, 1996b: 92), con un reflejo clarísimo en la *dificultad cada vez mayor de transmitir la fe cristiana a las nuevas generaciones de jóvenes* que van creciendo y educándose en un ambiente netamente posmoderno. Y es que hoy “la identidad religiosa se centra en el individuo”, y “apela más a la experiencia y al testimonio que a la institución y a la autoridad” (MARDONES 1996: 128). Este aspecto es fundamental en la crisis de “desregulación de creencias y prácticas religiosas” (MARTÍN VELASCO, 2002: 48) y “privatización de la fe” (MARDONES, 1995: 243) del cristianismo occidental.

6) El talante posmoderno, que fomenta un tiempo de pocas utopías, no favorece en nada el compromiso cristiano liberador en favor de los pobres, tan central en el evangelio.

2.2.2. Crisis de la acción pastoral y de la transmisión de la fe cristiana.

Desde hace años, es innegable que existe “una crisis de fe que padecen la mayor parte de los países occidentales de tradición cristiana, que parece poner en cuestión el futuro mismo del cristianismo en ellos y que constituye una de las causas más importantes del malestar religioso

que caracteriza a los sujetos y a las comunidades cristianas de estos países” (MARTÍN VELASCO, 2002: 7). La cultura posmoderna ha acentuado un proceso que viene de largo.

Los obispos franceses han dirigido entre 1994 y 1996 unas cartas a los católicos de Francia en que se reconoce abiertamente la extensión y gravedad de esta crisis: “En este final del siglo XX, los católicos de Francia son conscientes de que han de enfrentarse a una situación crítica, cuyos síntomas son numerosos, percibidos a veces con inquietud. Están en juego el lugar y el mismo porvenir de la fe en nuestra sociedad” (OBISPOS FRANCESES, 1997: 26). El dato que se repite en diversas encuestas del continuo paso o deslizamiento de los católicos no practicantes al número de los indiferentes demuestra que este diagnóstico no es exagerado. Se trata, según Martín Velasco, de un cambio global de la religión, una “metamorfosis de lo sagrado” que sólo es comparable en su radicalidad a la que tuvo lugar en el momento histórico conocido, desde Jaspers, como *tiempo eje* (MARTÍN VELASCO, 1998: 9-12). Los obispos franceses reconocen que el cambio cultural es el motivo principal de la crisis: “La crisis por la que atraviesa hoy día la Iglesia se debe en buena medida a la repercusión, en la Iglesia misma y en la vida de sus miembros, de un conjunto de cambios sociales y culturales rápidos, profundos y que tienen una dimensión mundial. Estamos cambiando de mundo y de sociedad” (OBISPOS FRANCESES, 1997: 26).

La *crisis de transmisión de la fe* (falta de relevo generacional en la Iglesia, quiebra en los procesos de regeneración de las comunidades y parroquias, descenso alarmante de la práctica religiosa en los jóvenes...) es grave, y es un proceso que hay que enmarcar en una situación más amplia de crisis de transmisión generalizada, que la socióloga francesa D. Hervieu-Léger describe como pérdida general de memoria y deconstrucción de los sistemas globales de sentido en la sociedad actual (MARTÍN VELASCO, 2002: 42-43). En esta interrupción de la socialización religiosa tiene mucho que ver la crisis profunda de la familia actual en cuanto transmisora de tradiciones. Ya apenas existen aquellas madres que eran las iniciadoras en la fe de sus hijos. En Europa se da lo que algunos llaman “una pérdida de monopolio de lo religioso por parte de la institución eclesial o la religión institucionalizada. Esto se comprueba en diversas encuestas de estos últimos años, que no citamos. En especial es alarmante el distanciamiento entre jóvenes e Iglesia, que pone en peligro el relevo generacional y la misma supervivencia del catolicismo en Europa: “No llega al 3% el porcentaje de jóvenes españoles que señalen a la Iglesia a la hora de expresar dónde se dicen cosas importantes para orientarse en la vida” (JAVIER ELZO. “Los jóvenes españoles y la Iglesia: una relación asimétrica”. *Sal Terrae* 90, 291).

Con todo, en nuestra cultura, como reconoce Mardones “la religiosidad no desaparece, sino que estamos asistiendo a una *desinstitucionalización* de la religión. Avanzamos hacia una religión donde el protagonista es el individuo y no la institución” (MARDONES, 1996: 21). Esta desinstitucionalización religiosa dificulta la continuidad de las comunidades eclesiales. Este fenómeno ha recibido múltiples nombres y valoraciones: la socióloga francesa D. Hervieu-Léger utiliza también las expresiones “fluidificación” religiosa (las fronteras entre unas y otras confesiones se hacen tenues, no estrictas, con intercambios), “desregulación institucional del

creer”, “reconfiguración de la religión” y “metaforización de la religión”. Otra socióloga francesa, F. Champion, menos optimista, prefiere hablar de “descomposición de lo religioso” y de “nebulosa místico-esotérica” para referirse a este fenómeno (MARDONES, 2000: 59). La socióloga inglesa Grace Davies prefiere hablar de *Believing without belonging* (creer sin pertenecer) (MARTÍN VELASCO, 1998: 16). M. De Certeau llega a hablar de “estallido del cristianismo” para referirse a esta desafección institucional. Otro nombre de lo mismo es la llamada “hermeneutización” (MARDONES, 2000: 58) de la fe: el depósito de fe no se recibe entero, sino que se interpreta y reelabora por parte de cada creyente.

Esta crisis lleva a algunos a preguntarse: ¿seremos los últimos cristianos europeos? Seguramente Tillard tiene razón al responder así: “Lo que desaparece no es el cristianismo, sino una forma de ser cristiano” (MARTÍN VELASCO, 1998: 36). La crisis no es del evangelio, sino de un modo muy concreto de vivirlo que ahora resulta caduco e insignificante, según Martín Velasco: “Una crisis tan profunda requiere una respuesta radical, y esa respuesta pasa por una verdadera recomposición de la estructura que la crisis ha hecho desmoronarse” (MARTÍN VELASCO, 1996c: 102).

2.2.3. Respuestas inapropiadas a la crisis.

Según el sociólogo de la religión Peter Berger en situaciones de pluralismo como la actual se da *contaminación cognoscitiva*: “La cosmovisión que hasta ahora se había dado por sentada se abre –al principio muy levemente– al resquicio de la duda” (BERGER, 1994: 56). El nerviosismo, la angustia e inseguridad que esto provoca –inevitables, porque hoy aunque no queramos estamos obligados a elegir entre varias cosmovisiones y religiones alternativas– están muy bien descritas en esta frase: “Se necesita una cuchara muy larga si hay que comer al lado del demonio de la duda; si no se dispone de ella, uno puede acabar convirtiéndose en el postre” (BERGER, 1994: 59).

Pues bien, según Berger, se dan tres tipos de reacciones: *atrincheramiento cognoscitivo* (con dos variedades: *defensivo* y *ofensivo*), *rendición cognoscitiva* y *negociación cognoscitiva*. Las dos primeras son más fáciles porque son más simples: cerrarse a todo diálogo cultural y hacerse fuerte en las propias convicciones (fundamentalismos, integristas o neotradicionalismos) y su extremo contrario, eliminar la tensión rindiéndose a las nuevas modas culturales y renunciando a la propia identidad. Ambas reacciones son inapropiadas y muy peligrosas, y penden como una espada de Damocles sobre todas las religiones hoy día: “Queda así el cristianismo occidental desgarrado por dos tendencias polares y opuestas: las tendencias difusas y desreguladoras, y las tendencias fundamentalistas o integristas” (MARDONES, 1994: 168). Estas tendencias religiosas son, pues, la principal consecuencia de la posmodernidad sobre la vivencia de la fe. Examinémoslas.

2.2.3.1. Atrincheramiento cognoscitivo: la “solución” fundamentalista.

El fundamentalismo surgió en el protestantismo americano del siglo XIX como reacción contra el protestantismo liberal. Es la típica manifestación de atrincheramiento cognoscitivo: “el espíritu humano aborrece la incertidumbre” (BERGER, 1994: 30). Martín Velasco, en un estudio sintético del fundamentalismo, lo describe así: “El fenómeno fundamentalista es un

movimiento de reacción a una situación que pone en peligro el mantenimiento de la propia identidad religiosa y la perduración de su vigencia e influencia social”, y se caracteriza por su “miedo a la disolución de la propia identidad; la resistencia a aceptar la duda; el rechazo frontal de todo pluralismo, identificado inmediatamente como relativismo; la negación del diálogo en el que se descubre una especie de peligroso plano inclinado hacia el sincretismo religioso” (MARTÍN VELASCO, 1996^a: 280). Las respuestas fundamentalistas proliferan en todas las religiones –no sólo en el evangelismo norteamericano y en el islamismo-, y son equivocadas por varias razones:

1) En primer lugar, hay que sospechar que una elección condicionada por el miedo a la libertad y a la inseguridad sea acertada. Según Berger, hay que dudar de la *sinceridad* de la adhesión de una persona occidental medianamente formada a un grupo que ofrezca certidumbres fanáticas y simples (BERGER, 1994: 30). Valadier cree que el problema es más psiquiátrico que filosófico o teológico: “Esos deseos son sobre todo signo de una inmadurez psicológica y espiritual” (VALADIER, 2001: 183).

2) Además de los reparos psicológicos, hay otras razones, que podríamos llamar epistemológicas, que desaconsejan retroceder a modelos pasados. La vuelta al dogmatismo acrítico premoderno, tras varios siglos de trabajo hermenéutico (pensemos en la crítica bíblica, por ejemplo) es inviable, como si fuera posible desandar ciertos caminos definitivamente recorridos en la modernidad u olvidarse de pronto del pensamiento moderno (MARDONES, 1998: 35). Berger dice con razón que el hombre occidental no puede volverse tradicionalista de repente, porque ni sería honrado ni eficaz, ya que fingir certezas no lleva a ninguna parte (no por las certezas en sí, sino por el fingirlas) (BERGER, 1994: 171-172).

3) Además no es socialmente deseable una actitud tradicionalista que llevaría a las iglesias al aislamiento en una especie de gueto, a la incomunicación con la cultura moderna y a la insignificancia para la mayoría de los ciudadanos, desobedeciendo el encargo de Jesús de ser sal y luz (KEHL, 1997: 114-115). En el documento que hemos citado de los obispos franceses se dice: “Rechazamos toda nostalgia de épocas pasadas en las que el principio de autoridad parecía imponerse de modo indiscutible. No soñamos con un imposible regreso a lo que se denomina la cristiandad... Nuestra Iglesia no es una secta. No formamos un “guetto”. Rechazamos toda tentación de repliegue eclesial” (OBISPOS FRANCESES, 1997: 26; 29).

4) Por fin, hay razones estrictamente teológicas que muestran lo equivocado de esta respuesta. Pannenberg, Moltmann y otros teólogos opinan que el fundamentalismo o neotradicionalismo es víctima de su propia escatología defectuosa, que se queda sólo con el *ya* y prescinde del *todavía no*.

2.2.3.2. Rendición cognoscitiva: la acomodación acrítica.

La otra postura fácil en una situación de crisis es dejarse llevar sin más por las ideas de moda. La posmodernidad, con su relativismo y escepticismo hacia los grandes relatos, es un modelo cultural que se presta especialmente a las rebajas y acomodaciones.

Así, abunda hoy una vivencia cristiana de baja densidad que se ha dado en llamar cristianismo *light* o *a la carta*, que es ese “catolicismo *difuso*, con poca práctica, poca implicación, escasa formación” (MARDONES, 2000: 77) y, “en general, una vida religiosa blanda y poco esforzada” (MARDONES, 1988b: 131), que vive hoy día una mayoría de bautizados en los países occidentales. Según Mardones, existe cierto *cristianismo posmoderno* que tiene valores (tolerancia, menor dogmatismo, redescubrimiento del gusto por ciertos tipos de oración, valoración de la pequeña comunidad...), pero que corre el riesgo de la disolución de aspectos imprescindibles del evangelio (MARDONES, 1988b: 129-130).

Por otro lado, la cultura posmoderna es un buen caldo de cultivo para todo ese grupo variopinto de creencias que se suele denominar “*Nuevos Movimientos Religiosos*” o “nebulosa místico-esotérica” (F. Champion). Estos grupos buscan calmar el ansia de calor y espiritualidad interior, y suelen desentenderse del compromiso socio-político. Son innumerables y no nos vamos a detener ahora en ellos: testigos de Jehová, Iglesia Moon, Hare Krishna, babaísmo, neobudismos, neognosticismos, satanismos, grupos esotéricos (MARDONES, 1994: 113-154)... La “religiosidad sincretista esotérico-holista” (MARDONES, 1994: 121), conocida como *Nueva Era* (*New Age*), con sus rasgos característicos (sincretismo de religiones, influencia de la psicología transpersonal y la astrología, esoterismo, apariencia científica, espiritualidad narcisista e individualista, ecumenismo envolvente, búsqueda de la armonía interior...), es quizá el caso más paradigmático⁷. Aparte del crédito que nos merezcan estas corrientes, habría que preguntarse si la rigidez y frialdad de las iglesias oficiales no contribuye a que las personas, ansiosas de calmar sus necesidades espirituales, acepten estas pintorescas ofertas, que ocupan la *tierra de nadie* que existe entre la racionalidad técnica y las religiones tradicionales (MARTÍN VELASCO, 1993, 77-79; MARDONES, 1998: 168).

En definitiva, los caminos de la rendición cognoscitiva tampoco parecen respuesta apropiada a la crisis del cristianismo occidental, ya sea en su versión de cristianismo cómodo y superficial o en la de nebulosa de “nuevos movimientos religiosos”.

2.2.3.3. Negociación cognoscitiva: la respuesta viable.

Peter Berger muestra con ironía la inconsistencia y superficialidad de las dos posturas anteriores (atrincheramiento y rendición): “Hoy en día los relativistas y los fanáticos no se limitan a vivir unos al lado de otros, se convierten unos en otros con una regularidad susceptible de predicción” (BERGER, 1994: 64). Más trabajosa, pero más honrada, es la búsqueda de una vía intermedia, que intente reconciliar una búsqueda religiosa con una aceptación honrada del contexto social contemporáneo, y para ello hay que “poseer convicciones que no se disuelvan en un relativismo manifiesto y que no se encastillen en los falsos absolutos del fanatismo” (BERGER, 1994: 64). Mardones lo expresa así: “Ni el tradicionalismo ni el cristianismo laxo y ecléctico nos parecen respuestas adecuadas al desafío

⁷ La bibliografía es inabarcable. Cf., por ejemplo, JOSEF SUDBRACK, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1988; JUANCARLOS GIL – JOSÉ ÁNGEL NISTAL, “*New Age*”. *Una religiosidad desconcertante*, Barcelona, Herder, 1994 (con amplia bibliografía); XAVIER MELLONI, *La New Age, ¿mística o mistificación?*, en *Sal Terrae* 89 (abril 2001), pp. 281-295; y una obra de una autora del propio movimiento “*New Age*”: MARYLIN FERGUSON, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Barcelona, Kairós, 1990.

religioso del momento. Hay que aceptar los retos y tratar de asumirlos de una manera positiva y creativa” (MARDONES, 1996: 8). Para construir esa vía intermedia entre atrincheramiento y rendición es imprescindible el *diálogo* entre fe y cultura, que debe ser sincero y humilde, en el que quizá la Iglesia, según el teólogo González Faus, debería partir menos de las grandes mayúsculas de sus “Divinas Palabras” y más de las sencillas minúsculas de reconocerse humana y formada por seres humanos.

El camino de la *negociación cognoscitiva* entre cristianismo y cultura actual es la única respuesta apropiada a la crisis descrita. Los atajos simplistas sólo llevarían al desastre. Para decir esto mismo los obispos franceses utilizan esta bella metáfora: “Cuanto más esté comprometida nuestra Iglesia en una labor de recomposición interna y de reforma estructural, más deberá dirigir su mirada aguas arriba y aguas abajo. Aguas arriba: es decir, hacia la Revelación que Dios hace de sí en Jesucristo, con el llamamiento a acoger dicha revelación para vivir en ella y de ella. Aguas abajo: es decir, hacia esta sociedad actual, donde –en una situación de crisis- aparecen expectativas realmente nuevas que exigen una evangelización emprendida de forma totalmente nueva” (OBISPOS FRANCESES, 1997: 43). Pues bien, miremos ahora *aguas abajo* para ver si, junto con las dificultades que ya hemos examinado, la cultura posmoderna ofrece posibilidades ante la evangelización.

2.2.4. Posibilidades de apertura a la trascendencia en la cultura posmoderna

Podríamos pensar que la cultura posmoderna sólo tiene dificultades insalvables para un cristiano. Sin embargo, hay un reverso de la moneda, y esta cultura ofrece también posibilidades nuevas. Podemos citar las siguientes:

- 1) Posibilidad de volver *a privilegiar y primar la experiencia religiosa directa*, ya que ahora se valora más lo experimentado y sentido personalmente (oración más cuidada y emotiva, conversión personal y vivencial, etc.).
- 2) *Desbloqueo de los prejuicios positivistas de la modernidad hacia la dimensión simbólica y religiosa*: “Para la sensibilidad religiosa el proyecto postmoderno puede representar una cierta ayuda como crítica del imperialismo de la razón funcional. Ofrece, al descubrir la profundidad de la realidad, una apertura a las dimensiones simbólicas y hasta una iniciación a la contemplación del misterio de la realidad” (MARDONES, 1995: 84).
- 3) La crítica posmoderna a los discursos cerrados y demasiado dogmáticos puede ser una oportunidad para formular *una teología cristiana mucho más humilde, no tan dogmática en su hablar sobre Dios y sobre el hombre, que “no maltrate el Misterio”* (González Carvajal). De hecho, hay indicios de una apertura de autores posmodernos a la “presencia elusiva de lo sagrado” (Gabriel Amengual).
- 4) El hedonismo posmoderno tiene una parte de razón que el cristianismo debe reconsiderar: *volver a valorar la dimensión corporal, estética y festiva del ser humano*, despreciada a partir de la infiltración de ideas dualistas en la antropología cristiana (MARTÍN VELASCO, 1996b: 94-95).

5) En la década de los 90 se ha dado un giro muy interesante. Como constata Mardones, hay “una vuelta del interés por la religión en algunos representantes del llamado pensamiento posmoderno” (MARDONES, 1999: 15). Un momento significativo fue un encuentro en que se habló sobre la actualidad de la religión, celebrado del 28 de febrero al 1 de marzo de 1994 en la italiana isla de Capri (con conferencias recogidas en libro editado por Vattimo, Derrida y Trías, titulado *La Religión*). Gianni Vattimo hace esta declaración de intenciones en un libro que ha publicado en 1996, en un tono de confesión personal, con el significativo título *Creer que se cree*: “Advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo” (VATTIMO, 1996: 10). ¿Por qué vuelve él a la religión cristiana? Su respuesta es interesante: “El hecho es que, en un cierto punto, me he encontrado pensando que la lectura débil de Heidegger y la idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes no son sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios” (VATTIMO, 1996: 34-35). Dios es sobre todo amor originario y el precepto de la caridad, que incluye la no-violencia, “es el único contenido decisivo del mensaje evangélico” (VATTIMO, 1996: 96). Poco antes de morir, el propio Lyotard reflexionaba sobre las Confesiones de San Agustín y su itinerario hacia Dios, en libro publicado póstumamente.

2.2.5. Propuestas de respuesta cristiana a los retos de la posmodernidad.

A partir de los retos y posibilidades anteriores, parece claro que urge el diálogo entre fe cristiana y cultura posmoderna. Intentaremos apuntar por dónde deberían ir los caminos de respuesta cristiana:

1) Hay una respuesta que la Iglesia viene ofreciendo desde hace ya unos años: “*A un nuevo paganismo hay que responder con una nueva evangelización*” (discurso del Papa Juan Pablo II a los obispos del Lazio el 12 de abril de 1986). Esta respuesta es la más profunda y correcta, siempre que “nueva evangelización” no se entienda en un sentido tradicionalista que es una forma socorrida, pero equivocada, de responder a la fragmentariedad posmoderna. En este momento en que los discursos quedan en “juegos de lenguaje”, la mejor evangelización es el testimonio (como ya se decía, por ejemplo, en Evangelii Nuntiandi 21: *La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio*).

2) En la línea de las aportaciones de Vattimo, la propuesta de *repensar el Misterio por el camino del apofatismo (teología negativa)*, más respetuoso con Dios que la objetivación dogmática contundente, es sin duda una vía que el cristianismo futuro debe recorrer, para favorecer una experiencia directa de Dios, venciendo, eso sí, desviaciones intimistas o neognósticas (MARTÍN VELASCO, 1996b: 79-90; MARDONES, 1999: 135ss).

3) En un tiempo de búsqueda de seguridad y calor emocional, la formación y oferta de *comunidades cristianas fraternas, vivas y “de contraste” (Lohfink)* parece imprescindible para que el cristianismo sea experiencialmente rico.

4) La *recuperación de la narrativa y del valor de lo simbólico* como tema posmoderno debería ser también un acicate para un cristianismo que narre de modo fresco y vivo el evangelio (VALADIER, 2001: 116-139).

5) Algunos autores posmodernos muestran una preocupación por el marginado, aunque con mucha ambigüedad, dada la falta de compromisos sociales utópicos. Una dimensión imprescindible para el cristianismo hoy día es el *compromiso serio por la justicia y en favor de los pobres y marginados*, más allá de la simple solidaridad emotiva y romántica (MARTÍN VELASCO, 1996b: 80-81).

6) Ante el bandazo irracional con que a veces se presenta el retorno de lo sagrado, Mardones propone *cuidar y favorecer la reflexión sobre las experiencias de sentido*, porque “una religión que abandona la preocupación racional es una religión peligrosa. *Contra la razón no se puede auténticamente creer*” (MARDONES, 1999: 199).

Por aquí deben ir las pistas para afrontar el diálogo entre cultura posmoderna y cristianismo. Mardones describe *cinco rasgos básicos* que ha de cuidar un cristianismo con futuro: que tenga una profunda y rica experiencia de Dios; que tenga una presencia solidaria en la realidad actual; que se realice en comunidades fraternas; que potencie una fe formada y crítica; que favorezca la celebración festiva de la fe (MARDONES, 2000: 212-215). Necesitamos, según este autor, una fe que afecte a la vez a la *cabeza* (dimensión intelectual), al *corazón* (dimensión afectiva y experiencial) y a las *manos* (dimensión práctica y socio-política) (MARDONES, 1998: 247-248).

Podemos concluir que, si “la historia nos enseña que el cristianismo ha crecido y se ha desarrollado y extendido en épocas notablemente más difíciles que la nuestra” (MARTÍN VELASCO, 2002: 22), también hoy podemos encontrar caminos de futuro para la vivencia evangélica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- BAUDRILLARD, J. (1984). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (1998). *El paroxista indiferente*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (2000). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- BERGER, P.L. (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder.
- BERNSTEIN, R. (Ed.) (1988). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- CASTIÑEIRA, A. (1992). *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid: PPC.
- J. DERRIDA, G.VATTIMO, E. TRÍAS (eds) (1996). *La religión*. Madrid: PPC.
- FOSTER, H. (Ed.) (1985). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- GEORGE, S. (2001). *El informe Lugano. Cómo preservar el capitalismo en el siglo XXI*. Barcelona: Icaria - Intermón Oxfam.
- GIL J.C. – NISTAL, J.A. (1994). “New Age”. *Una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, J. (1986). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- JAMESON, F. (1981). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- KEHL, M. (1997). *¿Adónde va la Iglesia?* Santander: Sal Terrae.

- LYOTARD, J.F. (1987a). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- LYOTARD, J.F. (1987b). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- LYOTARD, J.F. (1998). *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos.
- LYOTARD, J.F. (2002). *La Confesión de Agustín*. Madrid-Buenos Aires: Losada.
- MARDONES, J.M. (1988a). *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Terrae, Cuadernos F y S.
- MARDONES, J.M. (1988b). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- MARDONES, J.M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- MARDONES, J.M. (1995). *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid: PPC.
- MARDONES, J.M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- MARDONES, J.M. (1996). *¿Adónde va la religión?* Santander: Sal Terrae.
- MARDONES, J.M. (1998). *Neoliberalismo y religión*. Estella: Verbo Divino.
- MARDONES, J.M. (2000). *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*. Madrid: PPC.
- MARINA, J.A. (2000). *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍN VELASCO, J. (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, J. (1996a). "El fundamentalismo religioso desde la fenomenología de la religión", en *Cristianismo y liberación del hombre. Homenaje a Casiano Floristán*. Madrid: Trotta.
- MARTÍN VELASCO, J. (1996b). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Santander: Sal Terrae.
- MARTÍN VELASCO, J. (1996c). "Crisis de las religiones y crisis del cristianismo", en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL. *Mundo en crisis, fe en crisis*. Estella: Verbo Divino.
- MARTÍN VELASCO, J. (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, Cuadernos Aquí y Ahora, nº 37.
- MARTÍN VELASCO, J. (2002). *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae.
- OBISPOS FRANCESES (1997). *Proponer la fe en la sociedad actual. Carta de la Conferencia Episcopal Francesa a los católicos de su país. Ecclesia 2.835-2.836 (5 y 12 de abril 1997)*.
- RORTY, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- RORTY, R. (1996). *Contingencia, ironía y sensibilidad*. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- SUDBRACK, J. (1988). *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*. Madrid: Paulinas.
- TORNOS, A. (2001). *Inculturación. Teología y método*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas-DDB.
- VALADIER, P. (2001). *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid: PPC.

- VATTIMO, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. (ed.) (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- VATTIMO, G. – ROVATTI, P. A. (eds) (1990). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- VATTIMO, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1994). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.