

# Tesis sobre cultura y religión

Mardones, José María

2004

---

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/5396>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

# TESIS SOBRE CULTURA Y RELIGIÓN

José María Mardones \*

## Religión y Cultura

1. La religión, vista desde el lado humano, es un producto cultural. Por tanto, puede y debe ser pensada y analizada como un fenómeno cultural y del pensamiento. Incluso hay que entender y comprender muchas de las vicisitudes de lo religioso en relación con los cambios socioculturales. *No se puede entender la religión al margen de la sociedad y cultura.* Qué pasa en la religión, qué formas adopta, qué funciones ejerce en una determinada situación social e histórica, hacia dónde se orienta su configuración... es algo que hay que tratar de responder analizando la sociedad y cultura donde está insertada la religión. La religión, como decía P. Tillich, es la sustancia de la cultura, pero ésta es la forma de la religión.

No propugnamos, por tanto, una determinación sociocultural sobre la religión. La inter-relación y el condicionamiento son mutuos. Como bien supieron los clásicos de la sociología de la religión, el análisis de la sociedad y la cultura se desvela también a la luz de la situación religiosa.

---

\* Doctor en Sociología y Teología. Investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España.

2. El ser humano es un animal que necesita *sentido* para poder vivir. La cultura es el ámbito humano del sentido. Y la religión se ha denominado el donador de sentido por excelencia (P. Berger, T. Luckmann). Las preguntas sociales y culturales se convierten, en último término, en cuestiones religiosas. De ahí que sea importante indagar en ellas. Según algunos pensadores estas preguntas fundamentales antropológicas son un *ritornello eterno* (D. Bell), pero, al menos, el tono como se presentan y son abordadas cambia permanentemente. Este hecho nos convierte en avizoradores de las cuestiones humanas que recorren las diversas manifestaciones de la cultura, desde el arte a la filosofía, la ciencia, la política, la economía o el deporte.

3. La religión en cuanto experiencia específica humana dice relación con el *sentido radical y último* de la existencia: de dónde vengo, a dónde voy, por qué sufro... en definitiva, quién soy, por qué existo y por qué existe este mundo así de roto (G. Marcel), injusto y sufriente (E. Levinas). Se advierte que la religión no puede aislarse de otras experiencias humanas profundas (estéticas, éticas, políticas, amorosas, sapienciales...)

4. Se denomina hierofanía (M. Eliade) a las experiencias originales y específicas de lo religioso. Definen un ámbito peculiar llamado *sagrado* –que aparece como sobrepoderoso (M. Eliade, Zubiri), fascinante y terrible (R. Otto)– que remite a una Realidad o Polo unitario ideal que se suele denominar *Misterio*. En principio todo puede ser medio de expresión de lo sagrado o hierofánico. De ahí que la religión sea una realidad omnipresente (E. Benveniste).

La religión es la experiencia de una relación *entre* (hífen, *zwischen*, M. Buber) el hombre y el misterio de la realidad. Tiene una dimensión objetiva y subjetiva que se juega o realiza en un determinado marco sociocultural e histórico.

5. Se ha indicado frecuentemente que la religión posee una *doble fuente* (H. Bergson) o que se sitúa en los dos focos de una elipse (J. Derrida), como indica, incluso, la doble etimología de la palabra religión: *relegere* (Cicerón), *religare* (Lactancio y Tertuliano), (E.

Benveniste); por una parte, lo sagrado en cuanto el poder objetivamente presente, la sacralidad natural de las cosas y, por otra, la relación con lo santo, la santidad de la alianza, de la Ley. Se comprende la diversidad de acentos que tiene lo religioso y cómo puede convertirse en ley de la Puerza o Ley de la Alianza, búsqueda ansiosa de lo sacro indemne, o relación personal respetuosa, amorosa, frente al Misterio.

6. En la historia del pensamiento y de la religión se suele hablar de una religiosidad más telúrica (Madre Tierra) y otra más uránica (Padre del Cielo). Pero se señala un momento divisorio importante: el tiempoje (800-500 a. C., K. Jaspers). Es el momento de la constitución de las grandes religiones universales *de salvación* y de los sistemas filosóficos. Hay que hablar desde entonces de una personalización del sujeto religioso que se presenta con una apertura universal trans-étnica y con una orientación al Misterio más allá de las hierofanías... Adoptó dos formas fundamentalmente que tiñen y colorean a dos grandes configuraciones culturales: la de las religiones del *Oriente lejano* (India, China) que presentan el Misterio como *Absoluto* ya no invocable de modo personal y el *cercano Oriente* (religiones abrahámicas) que invocan a un Dios único.

La religión es plural. Existe una pluralidad de formas –máscaras de Dios (J. Campbell), con expresiones culturales diversas– de respuesta a la presencia del Misterio o de la Realidad trascendente (J. Hick).

7. La expresión y referencia a lo sagrado, al Misterio de la realidad, no se puede hacer directamente. Necesitamos de un rodeo (*détour*) que convierte todo nuestro hablar del Misterio y su relación con Él en indirecto, evocador, sugeridor... De ahí que el lenguaje religioso sea fundamentalmente metafórico, *simbólico* (en sus variadas expresiones icónicas, rituales, lingüísticas...). Mediante un como si se pretende decir un es (vehemencia ontológica de la metáfora, P. Ricoeur).

El sim-bolo trata de unir la diástasis entre Hombre y Misterio, de suturar una separación o extrañamiento (presencia ausente) que el ser humano vive dolorosamente y expresa como nostalgia, anhelo de una reconciliación, Justicia plena, redención, salvación, etcétera.

8. La religión, como todo lo humano, presenta una *ambigüedad radical*. Precisamente la mediación sociocultural hace que la expresión y vivencia del Misterio aparezca frecuentemente velada, cuando no tergiversada, por la religión. Así la religión puede ocultar el Misterio u ofrecer versiones mágicas, instrumentalistas, del mismo, cuando no suplantar al Misterio mismo (J. Moingt); o bien, puede servir de legitimador ideológico más o menos directo y encubrir realidades inhumanas e injustas. La religión, además, ayuda a configurar las identidades personales y colectivas, de ahí que fácilmente sea importante y objeto de manipulación al estrecharse hacia particularismos antagónicos que pueden originar violencia (sacralización de la violencia). La religión puede ser, ha sido, por tanto, un factor de humanización y deshumanización.

Esta radical ambigüedad que rodea lo religioso exige una vigilancia crítica de la razón sobre la religión. Una religión sin razón es una irracionalidad y una experiencia peligrosa. Por el contrario, una religión mediada racionalmente se puede convertir en una fuerza humanizadora. Hay que conjugar religión y razón crítica. Fuera de la razón no hay religión humanizadora.

### **Religión e Ilustración/Modernidad**

9. En la *cultura occidental* hay un momento sociocultural e histórico que denominamos Modernidad. Se puede poner el Renacimiento como su inicio (aunque *modernus* originariamente, a finales del siglo V, sirvió para distinguir un presente cristiano de un pasado pagano romano). Pero hay que señalar a finales del siglo XVIII para apuntar hacia una nueva conciencia histórica y social y del pensamiento que llamamos *modernidad*.

La modernidad supone una visión ilustrada de la realidad y la razón (Kant) que ha incidido fuertemente sobre la religión (cristiana). Se suele hablar de crisis religiosa de la modernidad y, cada vez más, en el doble sentido, de crisis de la religión frente al proceso moderno ilustrado y crisis de la modernidad ante la crisis de la religión.

10. La visión ilustrada moderna a través de la nueva ciencia (Bacon) fue *desacralizando* crecientemente la Naturaleza, precarizando las teologías naturales y autonomizando las realidades temporales. Las transformaciones experimentadas en la sociedad y cultura modernas han trastocado los parámetros del pensamiento, de la sensibilidad y de la capacidad de acción. Hemos pasado de una concepción religiosa, sacral, del mundo a una concepción secular.

El mundo es regido ya no por leyes transcendentales, sino por leyes inmanentes y con autonomía propia. Dios y lo religioso aparecen como una hipótesis superflua (Laplace) e ilegítima a la hora de explicar los fenómenos que acaecen en el mundo.

11. La modernidad aparece como un proceso de racionalización en un contexto histórico-universal de desencantamiento (M. Weber) que lleva consigo la autonomización, la diferenciación y la reflexividad de la tradición con incidencia secularizadora sobre la religión.

La *racionalización* supone una creciente explicación del mundo desde la lógica propia de lo temporal. Incide también sobre la religión en cuanto penetra dentro de ésta y de la teología haciéndola más argumentativa y crítica. La crítica histórica y en general el pensamiento crítico ha mostrado irracional una *lectura fundamentalista* de los textos revelados.

La *autonomización* de lo temporal remite cada vez más a la propia lógica y los rendimientos inmanentes a cada sistema. La ciencia, el derecho, la ética y el arte se constituyen en ámbitos o esferas independientes (M. Weber). La religión misma aparece como un subsistema social más. Cada vez es menos plausible presentar o hablar de visiones unitarias, cosmovisiones. *La cosmovisión unitaria de carácter últimamente religioso salta por los aires*. Entramos en la pluralidad de visiones del mundo.

La *diferenciación* de los diversos ámbitos de la sociedad y cultura entra en un proceso acelerado: cada vez más la familia, la sexualidad, la misma razón aparecen divididas en dimensiones autodiferenciadas con su propio estatuto de validez. La sociedad se complejifica.

La *tradición* pasa de ser elemento de socialización normativo y poder de la identidad a ser erosionado por la razón y sus explicaciones.

La tradición se vuelve más reflexiva, es decir, se abre a la crítica, la socialización de los individuos se efectúa en referencia a aspectos formales, abstractos y la integración social se desacopla de las tradiciones y sigue principios más universales.

12. El pensamiento de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) ha proporcionado la conciencia de las funciones de la religión en la sociedad. Ya no se puede tener una visión de la religión ingenua, a-crítica, que desconozca los elementos sociopolíticos y económicos, culturales e inconscientes que influyen y condicionan la religión.

Una religión a la altura del momento es una religión consciente de sus funciones sociales.

13. La sensibilidad de un sujeto con conciencia lúcida de su interdependencia respecto a los otros, a su contexto social y hasta a su inconsciente, lleva consigo una nueva relación con lo sagrado y religioso. *El sentimiento religioso* es depurado y deviene crecientemente autónomo. El santuario de la interioridad es cada vez más investigado y lo que era remitido al Misterio o sagrado, es cada vez más explicado por las ciencias humanas, especialmente la psicología.

14. El resultado de este proceso de la modernidad respecto a la religión –que se suele denominar *secularización*– es que ésta ya no aparece en el centro de la sociedad y cultura (descentramiento de la religión). Pasa a ser una institución entre otras instituciones, incluso es desplazada hacia la periferia de la sociedad moderna (al menos en Europa).

Esta situación sociocultural de la religión se presentó históricamente como pérdida de relevancia social de la religión, sus instituciones y símbolos y no fue ajena a visiones contra-modernizadoras por parte de las instituciones religiosas (Iglesias) y de los creyentes. Sin embargo este proceso secularizador purifica también a la religión: permite que ésta se pueda presentar más libre de funciones y manipulaciones sociales.

Ahora bien, el acento de la religión se desplaza: de la institución al individuo, la persona es, como vieron Schleiermacher y Durkheim,

quien va ocupando el centro de lo religioso. Es la persona la que elige su opción religiosa (T. Parsons) y hasta su estilo o modo de creencia. Este proceso se acompaña de una desdogmatización y hasta destradicionalización de la religión que son ya constatables hoy día.

La institución religiosa reaccionó mediante un proceso de reforzamiento de la confesionalización, de rechazo de la cultura y mundo moderno, dogmatización y eclesiastización.

15. *El proceso de la modernidad* supuso que el centro de la sociedad y de la cultura era ocupado por la economía y la política (Hegel). El sistema económico y el aparato administrativo del Estado se autonomizan en sistemas de acción autorregulados y dirigidos por el dinero y el poder. Entramos en un predominio creciente de la denominada racionalidad funcional (J. Habermas) que en muchos casos ha devenido instrumental (Horkheimer, Adorno). La modernidad ha recaído en el mito y la barbarie (dialéctica de la Ilustración).

M. Weber ya vio que el espíritu del capitalismo se volvía autónomo de sus orígenes e impulsos religiosos y que convertía al creyente puritano en mero profesional sin corazón. La racionalidad se ha unidimensionalizado hasta perder de vista las dimensiones de sentido. Aparece la crisis de libertad y sentido.

En esta situación asistimos a una creciente situación objetiva de desencantamiento e indiferencia religiosa que crea, a su vez, una suerte de represión de lo religioso (P. Berger) que prepara su aparición patológica y aberrante.

La situación de la religión en medio de la dialéctica de la Ilustración se convierte en denuncia de una carencia, cuando no de una enfermedad de la misma modernidad. Recuperar la religión quiere decir ahora aportar lo que le falta a esta modernidad y su razón triunfante como tarea humanizadora y verdaderamente racionalizadora (razón anamnética, J. B. Metz, razón comunicativa, J. Habermas, simbólica, R. Panikkar, E. Trías, Ortiz Osés).

Se avista una situación moderna en la que se atisba la ocasión para asumir la religión en la razón ilustrada y de la religión en la cultura de la modernidad tardía. ¿Cabría alcanzar el equilibrado: no sin la razón; tampoco la sola razón (J. Gómez Caffarena)?



### Diagnóstico de la situación actual

16. *La modernidad tardía* ofrece rasgos que refuerzan el proceso anterior y presenta algunas novedades.

La reflexividad (U. Beck) ha crecido tanto en lo que respecta a la conciencia de que los subsistemas de la modernidad ofrecen riesgos sistémicamente producidos que ya no pueden ser desplazados (la ciencia, la técnica, el mercado, la burocracia, se han transformado en peligros para la misma vida humana: gentecnología, destrucción del medio ambiente, etc.). Vivimos en la sociedad del riesgo. Los dinamisismos de la modernidad se han tornado peligrosos para la vida de los seres humanos.

Conciencia mayor de los individuos en general de vivir en una situación de riesgo. Conciencia de la contingencia, de la indisponibilidad del mundo... Crece la destradicionalización o conciencia de vivir en tradiciones.

17. La salida comienza a advertirse, no se realiza por el crecimiento y las medidas técnicas, sino por un cambio de estilo de vida. Los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) propugnan un giro en el modo o estilo de vida. El problema es cultural y de valores, no sólo tecnoeconómico. Hay que cambiar la vida y para ello se necesita un salto moral. La autorrestricción o autolimitación inteligente (J. Habermas) es una de las vías propuestas, junto con la elevación moral (C. Offe) y la profundización democrática (R. Dahl...). Visto en clave de integración social y de sistemas: hay que lograr que la tecnoeconomía orientada funcionalmente se integre con el mundo de la vida y de la producción comunitaria de sentido (Touraine, Habermas).

18. En esta situación de miedo generalizado, con sensación de fin de época ante la caída del muro de Berlín, la desaparición de la bipolaridad mundial y el acceso al predominio mundial (globalización) de un único sistema, un único mercado y una única ideología (neoliberalismo), la religión presenta los siguientes síntomas:

a) *La religiosidad institucional* ofrece síntomas de cuarteamiento o

*destradicionalización*: crece la no práctica religiosa y cada vez más los creyentes se toman la libertad de interpretar libremente la doctrina. La institución reacciona mediante llamadas al reagrupamiento confesional que no parecen responder al problema. Una parte de los creyentes (NME) busca la seguridad a través de actitudes neotradicionales o de sensibilidad fundamentalista.

Pero hay un dato llamativo: la religión ya no es monopolio de las iglesias. La religión deambula libremente extramuros de las instituciones. Es como si el acervo religioso-simbólico estuviera vagando libremente por los intersticios de lo social.

b) *La religiosidad difusa o extramuros de las iglesias*: han hecho aparición una serie de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) que más que ser sectarios se caracterizan por su flexibilidad organizativa y el carácter experiencial, sincrético, difusivo y pragmático de la salvación que proponen. Tienen característica de cultos (Becker) y adoptan una gran variedad de formas neomísticas, neoesotéricas, neopaganas... (tipo New Age). Es una religiosidad que busca compensación espiritual ante la indisponibilidad de nuestro tiempo. Sus adeptos se reclutan entre los adeptos y exploradores de la nueva cultura (R.Stark).

c) *El tono fundamentalista del momento*: la sensibilidad fundamentalista parece ser el tono actual de la religiosidad y aun de la cultura y sociedad (S. Huntington, R. Girard). Desde el evangelismo norteamericano, el pentecostalismo, los NME, el fundamentalismo islámico, hindú, etc., asistimos a una mundialización de la tonalidad religiosa fundamentalista. Adopta formas diferentes según la tradición religiosa. Así el *literalismo* bíblico protestante es diferente del neotradicionalismo católico que se refugia más en la autoridad y el magisterio, etc. La religión aparece como refugio y defensa en tiempos duros e inhóspitos. Una religiosidad apta para vivir en un momento neoliberal. ¿Es la religiosidad neoliberal? (Huntington).

d) *La debilitación de las tendencias liberacionistas y críticas*: acorde con el diagnóstico de época y de sensibilidad religiosa predominante, la religiosidad crítico ilustrada y la religiosidad comprometida con la justicia en pro de los oprimidos, está experimentando un fuerte retroceso. No es su atmósfera la que predomina, más bien lo contrario, aunque las condiciones neoliberales urjan la necesidad de este tipo de religiosidad.

e) *Revitalización de la religiosidad popular* como reacción ante la desecación cultural y la pérdida de sentido. Esta religiosidad tiene rasgos donde a menudo predomina lo sagrado natural, el sentido comunitario y de identidad, la celebración festiva y libre... que pueden ofrecer savia nueva al envejecimiento institucional, integración de la naturaleza... pero no está exenta de peligros, supersticiones y manipulaciones groseras.

19. *El catolicismo actual* tiene una serie de retos ante los que deberá dar respuesta si quiere ser fiel al evangelio y al momento histórico que vive.

a) *El aggiornamento conciliar* como síntesis de un cristianismo que asume los retos de un espíritu crítico ilustrado, en diálogo con su tiempo y llamado a encarnar el evangelio en respuesta al clamor de los pobres.

Actualmente corremos el riesgo de una religiosización del cristianismo, que busca la seguridad aunque sea al precio de la libertad, que se cierra al espíritu crítico, al diálogo con el mundo y adopta respecto a los problemas de la injusticia y desigualdad, a lo más, posturas asistenciales.

b) *El espíritu ilustrado y crítico* corre de nuevo el riesgo de retroceder ante el auge de un emocionalismo religioso cultivado dentro y fuera del cristianismo. Incluso se tiene la impresión de un apoyo a un cristianismo popular, supersticioso y milagrero. Aun respetando y potenciando los aspectos positivos de la religiosidad popular ésta tiene que ser evangelizada e ilustrada críticamente.

c) *El diálogo con nuestro tiempo* corre el riesgo de desaparecer ante el miedo o la acusación de concesiones al secularismo, perdiendo la fe la oportunidad de enriquecerse y purificarse ante el contacto y la confrontación crítica con el pensamiento y los hombres de nuestro tiempo.

Añadamos el gigantismo de los desafíos que la tecnociencia y economía, la ecología... están presentando a la sociedad y cultura actuales. Sin este diálogo ante los problemas de nuestro tiempo quedaremos marginados y reaccionaremos cada vez más con espíritu de secta.

d) *Una espiritualidad secular y encarnada*: la fe cristiana es funda-

mentalmente encarnada, descubre y vive a Dios en medio del mundo. Ahí somos enviados y testigos. Urge extender y profundizar esta espiritualidad encarnada, muy secular y que vive del envío que nos hace Jesús y su Espíritu al mundo. Una Iglesia sin laicos creyentes presentes en la sociedad y cultura, en la política y la economía es una iglesia clerical e inexistente. La historia cristiana del siglo XX y el Concilio Vaticano II corroboran este re-descubrimiento evangélico de una religiosidad encarnada o secular como lo propio del cristianismo.

Ante la disminución de vocaciones sacerdotales y religiosas esta urgencia evangélica adopta la forma de necesidad institucional imperiosa.

e) *El clamor de los pobres*: en un mundo neoliberal de mayor concentración de la riqueza, profundización de las desigualdades, individualismo competitivo, consumo de sensaciones... está claro el vínculo entre productividad y destructividad. Esta situación mundial *clama* ante el creyente por obtener una respuesta. La visión estructural del problema, la activación de la dimensión política de la fe, el trabajo en pro de un estilo de vida solidario, de nuevas relaciones con la naturaleza, el otro sexo, y el Otro en general, es un reto para la fe y el creyente actual. La religión cristiana, todas las religiones en general, deben encontrar en este clamor de nuestro tiempo un motivo para promover una *solidaridad cosmopolita*.

20. Un problema que plantea la situación religiosa de nuestro tiempo es si no hay síntomas de una *nueva reconfiguración de lo religioso*. No sólo que adopta formas nuevas (individualismo, emocionalismo, sincretismo, pragmatismo, distancia frente a la institución, etc.) sino, más allá de las formas de su manifestación y creencia, no asistimos a una reconfiguración de su estructura más íntima. Estaríamos ante una metamorfosis de lo sagrado (Martín Velasco).

Cabe especular sobre escenarios próximos:

a) La creación o vinculación de una religiosidad cristiana pentecostalista, carismática y liberacionista (V. Elizondo).

b) El avance hacia una teología y espiritualidad ecológico-liberadora (L. Boff) pero que no olvide las aportaciones de la Teoría de la Liberación.

c) El diálogo interreligioso en profundidad: como encuentro en la

profundización de las propias tradiciones (experiencia mística) antes que en un superficial sincretismo (P. Ricoeur, J. B. Metz).

d) El avance hacia una ética mundial impulsada por las religiones (H. Küng) basada en una ecumene ante el sufrimiento humano, la pobreza y la victimización evitables (J. B. Metz).

### **Tareas (sugerencias)**

1. Crear un grupo de interesados con un líder o responsable/coordinador en cada lugar o campus universitario. Fijar el ritmo de encuentros: mensual, trimestral... Ser realistas pero exigentes con lo establecido. Establecer un centro coordinador.

2. Fijar un tema de estudio o investigación.

3. Tener un encuentro anual de los diversos grupos y campus sobre un tema específico a profundizar. Buscar alguna ayuda para facilitar viajes, estancia, etc., al mencionado encuentro.

4. Tener algunos vínculos internacionales. Os ofrezco la relación con mi grupo español de investigación del que soy coordinador: J. Gómez Caffarena. M. Freijó. J. A. Estrada, J. Conill. G. Amengual, A. Torres Queiruga, J. M. Mardones, además de otros como Reyes Mate, M. García Baró, A. Serrano...

5. Posibilidad de algún encuentro internacional al cabo de dos o tres años.