



Cambios en el horizonte teológico: ¿La «Secularización» en quiebra?

Para construir un discurso coherente a través del cual el anuncio cristiano llegase con la mayor fidelidad posible a sus destinatarios, los hombres del último cuarto del siglo XX, el quehacer teológico tenía que habérselas hasta hace poco con una serie de cosmovisiones que, cada una a su manera, pretendían reflejar la índole de un mundo caracterizado, al parecer, por un rasgo esencial; el acceso a una supuesta «mayoría de edad», el inicio de una secularización y emancipación conscientemente vividas, la entrada en una fase de la historia radicalmente nueva.

Trátase de la doctrina freudiana, de la concepción marxista del hombre y de la historia, de las filosofías de cuño neopositivista, de los intentos de recuperar la Ilustración, en todos ellos es de subrayar un cierto optimismo ante la nueva capacidad de autoafirmación del hombre y ante un viraje de la historia que se considera irreversible. Y si, dentro de estas y otras corrientes, hay pensadores atípicos, su influencia es menos relevante a la hora de configurar la nueva imagen del hombre.

Las antedichas concepciones fueron hasta hace poco los interlocutores del teólogo, puesto que parecían representar la «conciencia de la época». Y es innegable que, durante bastante tiempo, han ejercido una gran fascinación sobre buena parte de los teólogos, que, de un modo u otro, incorporaban a sus planteamientos esquemas o conceptualidades inspirados en tales corrientes. Apenas es necesario hablar, por ejemplo, de la influencia de ciertas categorías marxistas o nietzscheanas en algunos análisis teológicos, hasta el punto de que tales categorías llegaron a adquirir una especie de monopolio.

Indudablemente, las críticas que los autores estructuralistas formularon al marxismo tuvieron su eco en el comportamiento de los teólogos,

que, poco a poco, más lentamente de lo que sería de desear, empezaron a dejar de considerarlo como el interlocutor privilegiado, máxime cuando a estas críticas se añadieron las provenientes de un cierto espíritu neonietzscheano estrechamente vinculado a lo que se ha llamado la «crisis de la modernidad».

Una observación interesante: por parte de la «vanguardia» teológica se efectúa, en los años que siguen al Vaticano II, un seguimiento de las corrientes filosóficas más significativas, en un intento de extraer sus «instrumentos de análisis» más valiosos. Sin embargo, en casi todos los autores se detecta una fuerte «occidentalización», una falta de apertura a otras concepciones del mundo, una escasa valoración de fenómenos que, no por dejar de encuadrarse en el impulso secularizador, resultan menos relevantes. Y, generalmente, se acepta la interpretación que del movimiento secularizador hacen las concepciones más extendidas, yendo incluso más lejos que ellas en la valoración optimista del mismo. En muchos casos se puede incluso afirmar que el posterior desencanto no surge de una crítica rigurosa efectuada desde el campo teológico, sino que viene inducido por una crisis interior al impulso secularizador y a las filosofías que hacen de él su bandera, crisis cuyos ecos más triviales descubrimos en no pocos augures de la «postmodernidad».

Por eso se echa de menos una investigación teológica en torno a las raíces últimas del proceso de secularización, una investigación que, sin olvidar la singularidad del cristianismo y su rebasamiento de una «religiosidad» orientada hacia el pasado y característica de la mayoría de las religiones, se plantee con rigor la índole de aquel impulso secularizador.

En efecto, si es verdad que el movimiento secularizador es el resultado del cambio de óptica que tiene lugar en los labores de la época moderna, que invierte la actitud del hombre medieval y se vuelve hasta el ámbito profano, no es menos cierto que, en último extremo, los orígenes del proceso secularizador se hallan en la tradición judía y, sobre todo, en la cristiana. Y no sólo porque ambas constituyen una superación de las religiones «inmanentistas» y «naturalistas», sino también por el fundamento mismo de tal superación, que no es otro que la distinta orientación que las caracteriza, basada en la iniciativa divina, en el movimiento que, partiendo de dios, tiene como término el mundo, rasgo ante todo definitorio del cristianismo, la religión de la encarnación.

Conviene, pues, distinguir estos dos aspectos del impulso secularizador: el que proviene de la transformación de una razón de cuño filosófico-teológico en una razón autónoma e instrumental, y el que surge de una radicalización de la natural tendencia incarnatoria del cristianismo. De la

confusión de uno y otro aspecto brotan muchos errores a la hora de interpretar la realidad sobre la que recae el discurso teológico. El primero es un acontecimiento moderno, mejor dicho, el acontecimiento que define a la modernidad; el segundo se remonta a los orígenes mismos del cristianismo y es lo que lo diferencia de las religiones de corte «ascendente», es decir, de aquéllas que, de un modo u otro, pretenden trascender la realidad mundana a través de un «retorno al Origen», al «Paraíso primigenio».

Para algunos teólogos, el concepto de «secularización», en el primer sentido, y la realidad que pretende describir era, sin más, una adquisición positiva del hombre moderno, que alcanzaba su autoconciencia en nuestro siglo XX. Se trata entonces de trasvasar el contenido del mensaje cristiano a conceptos inteligibles para el hombre actual, sacrificando, cuando fuese preciso, categorías o esquemas «no vigentes». En una actitud acrítica se dejaban a un lado las necesarias matizaciones y, lo que es más grave, quedaba sin plantear el problema del origen de tal «secularización», ignorando en la práctica los análisis que en ese sentido habían hecho autores como Jung, Jaspers, Heidegger y tantos otros.

En cuanto a la segunda vertiente del concepto, es decir, la que apunta a la dimensión encarnatoria del cristianismo, tampoco era objeto de profundización y sí de simple «coartada» para apoyar y, en cierta medida, servir de justificación a proyectos teológicos inconsistentes.

Bien es verdad que los análisis teológicos más sólidos han llegado a aquilatar con bastante justeza las luces y sombras del impulso secularizador. Con todo, se echa de menos en el panorama teológico una indagación de las causas profundas de tal impulso.

A este propósito, la consideración atenta de fenómenos que parecen contradecir las tendencias «emancipadoras» de nuestro mundo, tales como la expansión de nuevas formas de religiosidad, generalmente «importadas», en Occidente, la proliferación de toda clase de sectas y movimientos gnósticos, el eco que en amplias capas de nuestra sociedad despiertan las informaciones relativas a las distintas ramas del ocultismo, la salida a la superficie de todo tipo de «sociedades secretas», el interés de algunos científicos de vanguardia (véase, por ejemplo, el grupo de los «gnósticos de Princeton») por una conciliación de las teorías físicas más modernas con los datos de la tradición esotérica, y otras muchas manifestaciones que podríamos aducir, deberían plantear al teólogo un interrogante mayúsculo.

¿Cómo explicar tales fenómenos en un mundo supuestamente secularizado? Decir que se trata de una reacción del «sistema», que quiere contrarrestar las ansias de liberación de la humanidad y neutralizar sus proyectos

emancipadores no deja de ser una respuesta trivial y, en cualquier caso, sólo válida para alguno de los fenómenos en cuestión.

Más adecuado parece recurrir a lo que podríamos llamar la «atracción del vacío». Es decir, en un mundo postcristiano, caracterizado por la ausencia de aquellos valores que durante un tiempo configuraron la existencia colectiva, y en el que la concepción imanentista de la vida es de ley, la comprensión materialista pone de manifiesto sus grietas e inconscientemente reclama un plus de «espíritu». Ahora bien, no resulta fácil encontrar ese «espíritu». Por eso surgen sucedáneos que, o bien pretenden imitarlo, o bien constituyen algo así como una caricatura. Nos referimos, por ejemplo, a buena parte de las concepciones y prácticas ocultistas, que, normalmente, no rebasan el ámbito del psiquismo, pero que, sin duda, ofrecen al hombre de nuestra época algo más que un materialismo puro y duro.

Semejante diagnóstico podría tener visos de validez, aunque sólo en el ámbito de las masas descristianizadas. Pero ¿cómo explicar la atracción que sobre no pocos cristianos ejercen las religiones orientales o el esoterismo? ¿No será que le término «secularización» con el que bastantes teólogos han descrito la situación de nuestro mundo resulta insuficientemente preciso? ¿Quizá la razón instrumental ha mediatizado hasta tal punto la comprensión de la fe cristiana que ésta corre el riesgo de quedar vacía de contenido? En el proceso por el que la teología ha tomado conciencia de la singularidad del cristianismo frente a otras religiones se ha llegado a reivindicar para aquél la condición de «no religioso». ¿No constituirá semejante visión de las cosas una descripción abstracta y abusiva que se limita a subrayar el momento de «ruptura», olvidando la «continuidad»?

En tal caso, el interés e incluso la fascinación de no pocos cristianos por el esoterismo y las religiones orientales tendría su razón de ser y pondría de manifiesto la necesidad de «llenar el vacío» que la razón instrumental ha creado en el ámbito de la comprensión de la fe.

No cabe duda que dicha razón ha ocasionado a veces verdaderos estragos. ¿No habrá llegado el momento de reemplazarla por un útil mucho más adecuado, por algo que podríamos llamar la «razón simbólica»? Sólo cuando los teólogos se decidan seriamente a debatir este problema estaremos en condiciones de acometer con rigor la cuestión de la especificidad del cristianismo, así como el impulso «secularizador» que lo caracteriza. De otro modo ocurrirá en el ámbito cristiano aquello que un conocido pasaje del Tao-tê-King vaticina: «Después del reino del Tao vino el de la virtud; tras el reino de la virtud llegó el de la justicia; y al de la justicia sucedió el del puro rito».

Nos referíamos más arriba al interés que despiertan el esoterismo y las religiones orientales. Habría que matizar más y decir que el interés por estas últimas está sobre todo en función de su contenido esotérico. Quien dice «esoterismo» dice «gnosis», y esto es quizá lo que se echa en falta en gran parte del discurso teológico actual, una comprensión de la fe que, sin racionalizarla y sin reducir la salvación a puro «conocimiento», evite la Escila del fidelismo y rehúya la Caribdis de la trivialización de los contenidos, siempre tributaria de las ideologías de moda.

Emilio Saura