



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

SEBASTIÁN GÁMEZ MILLÁN
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

COMUNICACIÓN: *La prioridad del ejercicio de los ciudadanos sobre el de la fe en
el espacio público.*

Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

No se trata de cómo expulsar o eliminar lo religioso, tampoco de “tolerar” sistemas de creencias rígidas, pues esto acabaría, según la lógica de la tolerancia esbozada por Lars Gustaffson que luego veremos, en producir más intolerancia, sino de crear condiciones de posibilidad de convivencia interreligiosa e intercultural en sociedades plurales como las sociedades contemporáneas, donde cada individuo pueda llevar a cabo sus planes de vida, respetando y siendo respetado por los otros, sin renunciar, asimismo, a sus prácticas religiosas.

Pues tengo para mí que es arduo, si bien no imposible, culminar el proceso de secularización que atraviesa Occidente, ya que lo religioso se funda, a mi entender, en varios sentimientos que tal vez sean inextirpables de eso que llamamos condición humana, como son el miedo, la incertidumbre y la esperanza.

Lo que a continuación me propongo ofrecer es el esbozo de cinco fuentes de procedencia, en el sentido genealógico del término, de 1) cómo lo religioso se resiste a desaparecer y, debido a los sentimientos de los que emerge, aun es posible que no termine por desaparecer de las sociedades contemporáneas; 2) por qué la noción de verdad de algunas religiones dificulta e impide la convivencia interreligiosa e intercultural en las sociedades contemporáneas; 3) cómo la concepción de identidad de algunas religiones o, si se prefiere, de ciertos sistemas de creencias rígidas, es excluyente y en no pocas ocasiones sanguinaria; 4) qué entiendo por tolerancia cuando se ha gastado y acaso diluido en sus múltiples usos tal concepto; 5) cómo ha de entenderse, en mi opinión, la incidencia de las culturas y, por consiguiente, de las prácticas religiosas, desde otras culturas y religiones; 6) destacar la importancia de la muerte y la salvación en la configuración de la(s) religión(es), así como el valor de las creencias, puesto que no todas las creencias valen lo mismo. Por último, visto todo lo anterior, 7) trataré de argumentar por qué es necesario mantener en las sociedades contemporáneas la prioridad del ejercicio de los ciudadanos sobre el de la fe en el espacio público.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

1) A estas alturas, ¿quién cree o por qué no se deja de creer?

Podemos comenzar, por tanto, preguntándonos cómo, a estas alturas de la modernidad¹, seguimos creyendo, no sé si esperanzados, sí, a veces, tan convencidos de las creencias que nos presentan ciertas religiones que ni siquiera las cuestionamos y, por consiguiente, no nos desprendemos de ciertas prácticas religiosas, a pesar, insisto, de la creciente secularización.

“¡Cree! Eso no hace daño”, anotó Wittgenstein en uno de sus diarios². Si me valgo de esta anotación de Wittgenstein es, entre otros motivos, para conducirme a dos preguntas que ahora quisiera destacar: ¿Nos hace daño creer? ¿Cuándo, cómo y por qué nos hace daño creer? Es preciso advertir que frente a las creencias, como, por lo general, frente al saber³, nos sentimos escindidos: si, por una parte, queremos creer, por otra, quizá después de varias decepciones o

¹ Para algunos lectores, lo sé, hablar todavía de modernidad, después de que quien más y quien menos ande hablando de postmodernidad, eso sí, sin saber muy bien a qué se refiere, no será sino una impertinencia o una provocación. Lo cierto es que no creo que se haya efectuado una liquidación de la modernidad, como sugiere, etimológicamente, el término postmodernidad. Existen ciertos ideales de la ilustración que todavía no se han abandonado: puede, en efecto, que la razón, sobre todo la razón instrumental, haya sido cuestionada y criticada, así como otros valores ilustrados, tales como el progreso, pero, sin embargo, no nos atrevemos a desprendernos por completo de herencias tal vez irrenunciables, como la libertad, la igualdad, la educación, el cosmopolitismo, etc. Por todo ello, estoy con Javier Muguerza cuando, inspirándose en un concepto hegeliano, señala que nos encontramos en la «transmodernidad» y no en la postmodernidad, ya que ha habido, es cierto, superación de ciertos valores de la modernidad, entendiendo por ésta la ilustración, pero al mismo tiempo ha habido, y no hay más que levantar la vista a nuestra alrededor, conservación y retención de otros valores. No se equivocaba, pues, Jürgen Habermas cuando calificaba a la modernidad como un proyecto inacabado (“La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 2002; pp. 373-399), y tal vez inacabable si pensamos en el mapa utópico y poco menos que interminable que nos legó Kant.

² Para ser más exactos, en las *Vermischte Bemerkungen*, que del inglés se han traducido al español como *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 2004; p.159.

³ Con Nietzsche se producen ciertas rupturas, ciertos giros: uno de ellos es la escisión entre el denominado sujeto de conocimiento y la voluntad de ignorancia. Si desde el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, el hombre desea, por naturaleza, conocer, afirmándose lo mismo en Santo Tomás de Aquino y en el último de los *Essais* de Montaigne, “De la experiencia”, Nietzsche captará la escisión humana frente al conocimiento, advirtiéndonos que hay cosas que no sabemos y tal vez sea preferible mantener en la sombra si queremos sobrevivir, si no queremos sacrificar un amor o una amistad por cierto conocimiento inútil para la vida. Lo mismo, sospecho, cabe decir respecto a las creencias.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

algunas expectativas frustradas, sentimos que sería más sensato no creer, no esperar nada: lo que llegue será entonces bienvenido. Es lo que María Zambrano llamaba un pesimismo estratégico; cuando, quizá, todo pesimismo se caracterizaría por seguir una estrategia.

En la anotación de Wittgenstein observamos cómo él mismo se siente escindido: parece estar dudando entre creer o no creer, y para atajar de una vez por fin esa duda, escribe, a modo de autoconfirmación, “¡Cree!”, apostillando, “eso no te hace daño”. Es decir, esa creencia puede que no le haga daño, pero otras, se infiere, sí.

Su amigo y, durante un tiempo, maestro, Bertrand Russell, consideraba el miedo como base y sustento de la religión⁴. Es una generalización tosca y, sin embargo, muy extendida, confundir “la” o “mi” religión con “las” religiones, como si todas fueran idénticas, pero teniendo en cuenta todo cuanto mueve el miedo, no sé si esta vez estaría justificado el paso para considerar y describir la procedencia de una religión, en este caso la cristiana, contra la que Russell arremete, como la procedencia de “las” religiones, pues aunque puedan tener un parecido de familia, insisto, no son idénticas, como tampoco lo son los creyentes.

Un teólogo de la liberación, Leonardo Boff, ha declarado en la misma estela y en contra de lo que se acostumbra a creer, que “lo que se opone a la fe no es la negación de Dios o el ateísmo, sino que, bíblicamente, lo que se opone a la fe es el miedo”⁵. A mayor miedo, más susceptible se encuentra uno de abrazarse a la fe. Es algo que lo podemos observar casi a diario: no se acostumbra a creer en lo mismo cuando se está sano –si es que esto no es más que un decir– que cuando se tiene una grave enfermedad.

E.M. Cioran escribió una espléndida caricatura del creyente que percibe a Dios a imagen y semejanza suya, conforme sus estados de ánimo: “Estoy de buen humor: Dios es bueno; estoy tristón: es malo; indiferente: es neutro”⁶. Si se me permite parafrasear estas palabras: Estoy feliz, exultante: Dios desaparece de mi horizonte; estoy melancólico, por no decir depresivo: Dios se acerca; estoy hundido: Dios está aquí a mi lado, hablándome. No nos acordamos de los dioses

⁴ Bertrand Russell, *Escritos básicos II*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1969, pp. 544-545.

⁵ *El País*, 11-4-2005, p.4.

⁶ E.M. Cioran, “Teología”, en *Adiós a la filosofía y otros textos*, prólogo, traducción y selección de Fernando Savater, Madrid, Alianza, 2001, p.164.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

sino cuando estamos necesitados, sedientos de que algo o alguien nos saque de esos lamentables estados de los que parece que no vamos a salir.

La única pasión que me ha movido durante mi vida ha sido el miedo, reconocía Hobbes. Creemos porque tenemos miedo (miedo a morir antes de haber llevado a cabo el proyecto de nuestra vida, miedo a ir perdiendo a los seres queridos, miedo a no ser querido o reconocido, etc.). La fe, lo que de cierto modo equivale a decir algunos ritos y prácticas religiosas, en tanto que éstos nos llevan precisamente a la fe, ayuda a conjurar el miedo, esa inextinguible pasión humana. Pero el miedo es implacable: siempre está ahí, de una manera o de otra presente en cada vida humana. Esa es la inagotable razón de que no abandonemos ciertas supersticiones: ellas nos abrigan en los momentos de incertidumbre, que no son pocos en la vida, nos ayudan, ya digo, a conjurar el miedo. La fe, los diversos ritos y prácticas religiosas que nos guían a la fe, han sido invenciones humanas para apagar el ardiente fuego que suscita en nosotros el miedo, invenciones para conjurarlo, domesticarlo y mitigarlo, al menos por unos momentos, mientras nos enfrentamos a una prueba o paseamos por las calles.

De ahí que, como ha señalado un poeta, el ser humano sea un animal crédulo, y quizá por ello, inconsolable, pues no ha aprendido a vivir con fe así como tampoco sin ella.

Ligada al miedo, otra de las fuentes de procedencia que habría que analizar si procurásemos trazar una genealogía de por qué perduran, junto con determinados ritos y prácticas religiosas, restos de creencias y supersticiones en sociedades como las occidentales, crecientemente secularizadas, es el reverso del miedo, la confianza que nos devuelven. Al conjurar, momentáneamente, el miedo, nos alientan a emprender acciones y proyectos que, bajo la temblorosa llama del miedo, seríamos incapaces de emprender, o por lo menos de emprender en las mismas condiciones para lograrlo por miedo al miedo, que posiblemente nos haría abortar el proyecto en medio del camino. “Si uno no creyese en su «buena estrella» no se podría

⁷ “Sé también –escribe Spinoza- que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo”, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 72. Y no sólo el vulgo, me atrevería a añadir.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

efectuar el menor acto sin esfuerzo: beber un vaso de agua parecería una empresa gigantesca e insensata”⁸.

Por esto, sospecho, no pocas personas continúan hechizadas por la astrología y/o los horóscopos, entre tanto: se aplica, con una frecuencia inusitada, y sin que muchos conozcan de dónde procede esa estructura argumentativa, el célebre argumento de Pascal sobre por qué hay que creer en Dios, con la diferencia de que en lugar de Dios ahora está su horóscopo. Esto es, ya que resulta beneficioso para mí lo que dice el horóscopo de los de signo cáncer, voy a creer en lo que dice, así me alentará a lograr lo que me he propuesto, y si no lo logro, tampoco pierdo nada, me quedo en las mismas que estaba, vienen a decirse para sí.

Asimismo, como atinadamente supo ver Nietzsche con la perspicacia psicológica que lo singulariza, “los seres humanos no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados por engaños. En el fondo, en esta fase tampoco detestan el fraude, sino las consecuencias graves, odiosas, de ciertos géneros de fraudes. El ser humano sólo quiere la verdad en análogo sentido limitado. Desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida; es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra la verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas”⁹.

La fe, así como las creencias, no son neutrales ni imparciales: sólo se desean en la medida en que proporcionan consecuencias beneficiosas para la vida de alguien o una sociedad. Lo raro, lo paradójico, es que a veces, no pocas, y sobre todo en sistemas de creencias rígidas, lo supuestamente beneficioso, por obra y gracia de otro mundo o paraíso, se cobra a numerosas víctimas.

Más que a la manera de Tertuliano, «*Credo quia absurdum*», creemos porque nos conviene y sólo en la medida en la que nos conviene, al menos mientras podemos creer, mientras podemos sobornarnos; aunque esas formas de interés son muy diversas. Pero, ¿son conciliables estas razones de la fe (privada) con los usos públicos de la razón?

⁸ *Ibidem.*, p. 160. Cioran es, dicho sea de paso, un extraordinario conocedor de algunas religiones y de la mística: algunos escritos suyos, así como numerosos aforismos, merecerían figurar en una antología sobre las religiones.

⁹ *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994; p. 70.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

2) Encerrados en una sola verdad.

Si la democracia y la ciudadanía, sin duda dos nociones hoy en alza, muy bien cotizadas, aunque uno empieza a desconfiar de la primera, han llegado a ser lo que son, es porque se ha partido de que la razón es falible y sólo se va encontrando o amoldando al decurso de la historia en un proceso dialógico y crítico sin término ni fines últimos. Para algunos autores la democracia sería la consecuencia, institucionalizada, de una larga discusión moral.

Por el contrario, los fenómenos religiosos y, una vez más, generalizando, pues no todas las religiones y creencias son iguales, aunque, como digo, tienen parecidos de familia, discurren por otra lógica que se situaría casi en las antípodas de ésta: más que a argumentos razonados se obedece a autoridades incuestionables y poco menos que infalibles que saben, sin ningún resquicio de duda, el fin último. Por si no fuera suficiente, apenas se admiten críticas, so pena de convertirse en heterodoxo o de ser condenado al infierno.

Con ello se excluye una característica sin la cual es inconcebible no sólo ya una democracia, sino también una sociedad contemporánea: la pluralidad ideológica.

Las religiones y, sobre todo, aquellos sistemas de creencias rígidas que han degenerado hacia lo que se conoce como fundamentalismo, tienden a descansar sobre una verdad, en ocasiones revelada, en otras, a falta de la presencia de un dios, sobre un libro sagrado que no admite mediación hermenéutica. Es decir, el texto, según las autoridades de ese sistema de creencias rígidas, no se presta a interpretaciones: aún más, ni si quiera reconocen que existen interpretaciones: dice lo que dice, como si existiera, digamos, una literalidad que, curiosamente, es la que dictan las autoridades de esos sistemas de creencias rígidas¹⁰.

El libro sagrado dice lo que dice como si existiera una literalidad, cuando lo que existe, en realidad, son literalidades, diferencias, tantas como lectores se asomen al texto, y aún más cuando el texto está cargado de simbología, como suelen los textos de carácter religioso.

¹⁰ Por esto, no me parece desencaminada esta ingeniosa y condensada definición de “fundamentalismo: el margen de interpretaciones tiende a cero”, Jorge Wagensberg, *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 80.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Es cierto, por otro lado, que estamos demasiado acostumbrados a desenvolvernó bajo una lógica bivalente donde cualquier enunciado que se refiera de una manera más o menos vaga a eso que no sin imprecisiones llamamos realidad es o verdadero o falso. Pero aplicar esta lógica al máximo referente moral y político de una comunidad es muy peligroso, por no decir sanguinario: pues la visión de un individuo no se añade, suma o complementa a la de otro, sino que se opone, cuestionándose hasta el extremo de que sólo uno tendrá razón. Y donde hay uno que posee la razón, raro será que no haya un dominador y un dominado, un verdugo y una víctima. A lo largo del siglo XX, lo hemos visto a través de Adorno, Horkheimer y Foucault, entre otros, en una severa pero necesaria crítica a la razón ilustrada que, cuando menos en parte, era y sigue siendo razón instrumental y dominadora.

Por lo tanto, si hay uno que está en la verdad, se deduce dentro de los estrechísimos, asfixiantes cauces de esta lógica sanguinaria, éste podrá cumplir su voluntad, mientras que el otro tendrá que padecerla o ser el excluido¹¹.

La noción de verdad, aun siendo necesaria en algunos contextos, como es bien sabido, es una noción excluyente. Por eso algunos de los teóricos de la filosofía política más influyentes del pasado siglo, como John Rawls, prescindieron de ella en la medida de lo posible. No es tampoco casual: uno de los referentes, quizá el principal de Rawls, es Kant, y “Kant -al decir de Arendt- se dio cuenta de que no puede haber una verdad absoluta para el hombre, por lo menos no en un sentido teórico. Por cierto que habría estado preparado a sacrificar la verdad ante la posibilidad de la libertad humana; pues si poseyéramos la verdad no podríamos ser libres”¹².

En cambio, con la hermenéutica, que, recordemos, desde H.G.Gadamer es ontológica¹³ y no simplemente metodológica, como lo había sido a partir de Schleiermacher, estamos abiertos a una multiplicidad de interpretaciones que facilitan las relaciones sociales y que, lejos de una

¹¹ Como no es infrecuente en la experiencia de un lector, días después de haber escrito esto, me he tropezado con un pasaje de Odo Marquard en el que viene a defender una visión semejante a la expuesta aquí. Véase “Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu”, en *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Diputació de València, Valencia, 2000, especialmente pp. 119-120.

¹² H. Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona, Gedisa, 1990; p.37.

¹³ *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica ontológica*, Salamanca, Sígueme, 1977.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

verdad excluyente, reconoce la multiplicidad de interpretaciones a las que se abren no sólo un texto, sino eso que llamamos realidad.

De forma que hasta que los sistemas de creencias rígidas, que tampoco por casualidad están emparentados con monoteísmos, no reconozcan que no sólo el libro sagrado, sino el libro del mundo está abierto a múltiples lecturas, permanecerán encerrados en una sola verdad.

Y lo peor no es eso, sino que la convivencia interreligiosa e intercultural con individuos encerrados en estos sistemas de creencias rígidas es desafiante, ya que al creer en una única y exclusiva “verdad” –ni que decir se tiene que la suya-, ha de excluir, por consiguiente, las perspectivas, las opiniones de los otros, pues le resulta ofensivo, si es que no inconcebible e intolerable, el hecho de que puedan coexistir varias “verdades”.

Precisamente esta forma de absolutizar lo relativo, de eternizar lo contingente, de reducir lo múltiple a lo uno, de simplificar lo complejo, de dogmatizar lo opinable son caracteres de los que se componen los sistemas de creencias rígidas, o lo que en este caso viene a ser lo mismo, caracteres de lo que se componen los llamados fundamentalismos¹⁴.

Sólo despojándose mediante una serie de prácticas, como las del diálogo, la argumentación en vez de la consigna impuesta –válgame el pleonazgo-, la crítica en vez de la obediencia autoritaria, el reconocimiento de que no hay razón infalible ni palabra última, así como el reconocimiento de que más que un libro sagrado, existen libros, en plural, estos sistemas rígidos, poco a poco podrán ir saliendo de esa estrecha cárcel (Nietzsche decía que toda convicción es una cárcel; supongo que en tanto que nos impide ver más allá de ella) en la que no sólo están encerrados ellos, sino también nosotros.

3) El peso de la identidad.

¹⁴ Debo esta caracterización a Juan José Tamayo, quien en su intervención durante las X Jornadas de Filosofía, “Filosofía y política ante los retos del siglo XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita” celebradas en Guadalajara los días 20 y 21 de abril de 2007, y titulada “Fundamentalismo y diálogo de religiones”, nos la presentó. A finales de año se publicará recogida en las actas de estas jornadas.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Y así como nuestras creencias, más que rígidas, habrían de ser flexibles, abiertas a los cambios de los tiempos, reconozcamos que tampoco estamos hechos de “alambre rígido”, sino más bien de una materia plástica, elástica, amoldable, líquida, por valerme de la acertada metáfora con la que el sociólogo Zygmunt Bauman ha caracterizado la modernidad.

Los sistemas de creencias rígidas, designación que prefiero para evitar generalizaciones toscas y equívocos innecesarios antes que las religiones o las prácticas religiosas, se caracterizan también, entre tanto, por un desmesurado poder para dotarnos de identidad: hablamos así de si X es “judío” o “cristiano” o “islámico” o “moro” o “chino” (y elijo conscientemente estas disyunciones en lugar de comas con el fin de intentar expresar que cada una, al definirse en un juego de relaciones y oposiciones entre unas y otras, se enfrenta y, de cierto modo, se opone a las demás). De tal manera pesa la identidad otorgada por estos sistemas de creencias rígidas que todos los aspectos culturales de los que se compone el ser humano parecerían concentrarse, cuando no ser absorbidos, por la etiqueta religiosa: así hablamos de un “judío” o un “cristiano” o un “islámico” y, sin embargo, apenas hablamos, en cambio, de los gustos y preferencias de ese individuo, de la formación, los estudios y las aficiones, cuando estos últimos posiblemente definan más y con mayor precisión cómo es ese individuo que el hecho de ser “judío” o “cristiano” o “islámico”, que es, generalmente, algo heredado que le viene impuesto por el pasado y que, por lo tanto, no ha podido elegir.

De acuerdo con la anterior caracterización de fundamentalismo, este deslizamiento de lo múltiple a lo uno, de lo complejo a lo simple, es síntoma de estar deslizándonos hacia un sistema de creencias rígidas. Por eso es conveniente evitar la constante tentación de simplificar demasiado lo que es complejo, de reducir lo múltiple a una etiqueta sanguinaria, pues por ese camino se cae pronto en fanatismos y totalitarismos.

Durante varios años, Hannah Arendt, a la pregunta “¿quién eres tú?”, no tuvo otra respuesta que ésta: “una judía”. “Al decir “una judía” –según Arendt- no hacía referencia a una realidad cargada con la distinción por parte de la realidad histórica. Sólo reconocía un suceso político a



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

través del cual el hecho de pertenecer a este grupo pesaba más que todas las otras preguntas sobre la identidad personal o más bien las había inclinado hacia el anonimato”¹⁵.

Evidentemente, el suceso político por el que Arendt sólo y exclusivamente era reconocida como “judía”, apartando con ello, marginando todas las demás preguntas sobre la identidad hacia ninguna parte, era el nazismo. Ahora bien, existen no pocas similitudes entre la práctica política nacionalsocialista de entonces, algunos nacionalismos actuales y los sistemas de creencias rígidas. Como de manera esclarecedora lo ha visto Abdennur Prado, “en un sistema democrático, ninguno de los campos en los cuales existen identidades diversas puede erigirse en un elemento válido para definir la identidad colectiva. Esto es aplicable a la raza, la religión y la ideología. Un país que sitúa lo étnico como un fundamento de su cohesión, es un Estado racista. Un país que sitúa por encima una ideología es un Estado totalitario. Un país que sitúa una religión como fundamento es un Estado teocrático. Esto conduce a la exclusión de quienes no profesan dicha religión, creando una fractura en el seno de la sociedad”¹⁶

Las concepciones de la identidad propias de teocracias y nacionalismos son, por consiguiente, reducciones de esa compleja y delicada trama, la identidad, a unas pocas, excluyentes y sanguinarias¹⁷ etiquetas que nos quieren imponer. Frente a ello, hemos de elegir por qué queremos que se nos reconozca y multiplicar nuestras imágenes de sí, las designaciones que nos dicen y expresan de acuerdo con nosotros.

Por otro lado, las concepciones o, como ya se sabe, las reducciones de la identidad propias de teocracias y nacionalismos también se caracterizan por enfatizar el pasado en detrimento del futuro: no nos preguntan qué queremos ser, sino que nos imponen qué somos desde el pasado:

¹⁵ “Sobre humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1990, p.28. Dicho sea de paso, en la misma obra, en su ensayo en torno a Isak Dinesen, Arendt ofrece algunas estrategias para deshacerse de las trampas identitarias: “Nunca quiso ser escritora”, tenía un miedo intuitivo a sentirse atrapada” y cada profesión, que invariablemente asigna un rol definitivo en la vida, habría sido una trampa, resguardándose de las infinitas posibilidades de la vida misma. (...) En esa época, había descubierto (tal como nos lo hace saber a través de “Los soñadores”) que la mayor trampa en la vida es la propia identidad. “No seré nunca más una sola persona... Nunca más tendré mi corazón y toda mi vida unida a una sola mujer”.

¹⁶ “Ciudadanía antes que teocracia”, *El País*, 6-5-2007, p. 21.

¹⁷ Si hoy asociamos con frecuencia identidad excluyente a identidad sanguinaria es mérito, entre otros, de Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 2003.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

“judío”, “cristiano”, “musulmán”, “islamista”, etc. Como si eso que proyectamos ser no nos definiera tanto y más que aquello que nos precedió; al fin y al cabo, lo que proyectamos ser lo elegimos, de cierto modo, nosotros, mientras que el pasado cultural es algo que aconteció al margen de nuestra voluntad y de nuestra acción.

4) Redefiniendo un concepto gastado: tolerancia.

Desfigurado, gastado, erosionado en sus múltiples usos, cada uno de los cuales, quizá, ha pretendido apropiárselo, casi irreconocible, pues, urge redefinir el concepto de tolerancia en debates donde se analicen los fenómenos religiosos en sociedades contemporáneas.

Debido en no escasa medida a los usos y abusos del concepto de tolerancia en décadas donde quizá haya predominado ciertas formas de relativismo, el concepto se ha desfigurado y trivializado, perdiendo, en consecuencia, su sentido, que tal vez no sea esencialmente otro que facilitar la convivencia de seres y tradiciones diversas y a veces enfrentadas, y permitir la necesaria e ineludible pluralidad de opiniones, ideologías y credos en los que se sustentan las democracias modernas.

Como ha recordado Lars Gustafsson, “existe una interpretación del concepto de tolerancia en la que el término pierde el significado y el concepto queda vacío. Eso ocurre cuando se aplica a todo de una manera indiscriminada”¹⁸. Quizá pocas épocas han vivido en unos usos tan indiscriminados de tolerancia como la reciente; aunque el otro extremo, discriminar a diestro y siniestro, tenga consecuencias cívico-políticas todavía más lamentables. Aquí reside tal vez la peliaguda dificultad del asunto: en saber acertar cuándo no somos demasiado indiscriminados y cuándo, por el contrario, somos demasiado discriminadores, en saber elegir ese término intermedio que rara vez acertamos a vislumbrar.

Ser tolerante es saber tratar con lo(s) otro(s)¹⁹, a pesar del reconocimiento de que esos otros piensan y son de otro modo de ser que nosotros, lo que de cierta forma nos cuestiona y, en vez

¹⁸ “La lógica de la tolerancia”, *El País*, 6-5-2007, p. 21.

¹⁹ Para esta aproximación al concepto de tolerancia me inspiro en un texto de María Zambrano, *Para una historia de la piedad*, Málaga, Torre de las palomas, 1989.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de afirmarnos, hasta podría negarnos²⁰. De ahí las resistencias, casi siempre frustradas, a permanecer tolerantes.

Aún más: uno diría que a mayor capacidad de resistir modos de pensar, sentir, creer, ser y estar diversos y hasta opuestos, sin abandonar las palabras por las armas, sin tener que responder violentamente, más tolerante se es. Ser tolerante, en el fondo, implica el reconocimiento de la pluralidad de formas de ser, estar, sentir, pensar y creer en el mundo. Es, por tanto, un canto a la variedad de la vida que, en traducidas palabras de Montaigne, “es la forma más generalmente seguida por la Naturaleza, y ello aun más que en los cuerpos, en los espíritus, que son de sustancia más flexible y susceptible de formas. Jamás existieron en el mundo dos opiniones idénticas, ni dos pelos, ni dos granos de cereal iguales. La más universal cualidad de todo es la diversidad”²¹.

Ser tolerante no es, por el contrario, y como a menudo se acostumbra a decir, respetar las opiniones del otro, sino más bien reconocer que no es ni tiene por qué ser como nosotros, aunque eso tambalee nuestras ideas y creencias. Puesto que quien es respetable es el otro en cuanto otro, y no en cuanto que opina eso sobre X. Hay opiniones que no me merecen ningún respeto; por poner un caso extremo y evidente, las opiniones políticas de un Hitler o un Stalin.

Por eso es posible que, tal como reconoció Isaiah Berlin, la tolerancia implique una cierta falta de respeto²², o cuando menos una tensión entre el respeto que le debemos a los otros y el desacuerdo que nos provoca su postura.

Insisto: a quien hay que respetar es al otro en cuanto otro, no necesariamente a las opiniones del otro. Aunque a veces, quizá más de las debidas, se tiende a identificar lo que somos con lo que opinamos –salvo que lo que opinamos, con frecuencia, procede de ciertas ideologías, como de los medios de comunicación de masas; sin embargo, y a pesar de algunos, no existe nada

²⁰ Isaiah Berlin, interpretando el pensamiento de John Stuart Mill, escribió: “En una ocasión declaró que cuando algo realmente nos concierne, todo el que mantiene puntos de vista diferentes nos debe desagradar profundamente. Prefería esta actitud a los temperamentos y las opiniones frías”, en “John Stuart Mill y los fines de la vida”, incluido en J.S.Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997, p. 42.

²¹ M.E. Montaigne, *Ensayos II*, Barcelona, Orbis, p. 391.

²² En realidad, la idea procede de Butterfield, pero fue recogida por Isaiah Berlin en su estupenda conferencia “John Stuart Mill y los fines de la vida”, incluida en J.S.Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997, p. 42.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

que no sea, en mayor o menor medida, ideológico-. Mas no es fortuita esta relación entre lo que opinamos y lo que somos: existe una correspondencia entre el ser y el lenguaje, entre lo que somos y lo que pensamos y hablamos²³.

Confundir que a quienes hay que tolerar son a los otros y no necesariamente a la opinión de los otros puede llevarnos, como de hecho creo que nos ha llevado, a la intolerancia, ya que como ha observado Lars Gustafsson, “la tolerancia de la intolerancia produce intolerancia”²⁴. Esto es, cuando lo permitimos todo –y ese estúpido “todo vale” es uno de los bárbaros estribillos de nuestro tiempo- no estamos sino produciendo a la larga intolerancia, consintiendo lo que más tarde causará problemas que tal vez no se podrán cerrar precisamente por haber confundido tolerancia con permisividad.

5) Ficciones que nos realizan.

Las culturas son a mi modo de ver ficciones que nos realizan o, si se prefiere, ficciones que nos logran. Obviamente la definición es muy amplia, pero lo es, justamente, para que procure no excluir ninguna cultura. ¿Qué quiero decir con que las culturas son ficciones que nos realizan? A veces me he valido de un chiste de una de las más célebres películas de Woody Allen, *Annie Hall*, para expresar esto. Veamos si lo consigo ahora: a falta de las sugestivas imágenes del director de cine, procuraré recrear el breve diálogo de memoria: Alby va a la consulta de un psicoanalista y le dice: “Doctor, doctor, mi hermano se cree que es una gallina... A lo que el doctor, muy sensato, le contesta: “Y usted, ¿por qué no lo despierta de esa locura? –“Porque yo también necesito sus huevos...” contesta, convencidamente, Alby.

Lo que quiero decir trayendo este chiste al contexto de culturas y religiones diferentes que ahora nos ocupa es que, desde la perspectiva, desde la cosmovisión de una cultura, las prácticas,

²³ Para esta cuestión sugeriría la lectura de Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2003.

²⁴ “La lógica de la tolerancia”, *El País*, 6-5-2007, p. 21. Obsérvese que la acepción de tolerancia que se mantiene en el primer axioma de Gustafsson no es tanto la de tolerancia en el sentido que apuntamos como la de permisividad, que es una de las acepciones predominantes de tolerancia en nuestros tiempos. El otro axioma que propuso en el citado artículo, complementario del axioma anterior, es que “la intolerancia de la intolerancia produce tolerancia”.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

digamos, religiosas, de otras culturas, carecen de sentido, son gratuitas, innecesarias, un lujo, en términos de Bataille, algo inútil²⁵, vano. Ahora bien, y esto es lo decisivo, lo que me gustaría que se retuviera aquí, esas ficciones, por condensar todos los adjetivos (des)calificativos que he utilizado para definir cómo, aproximadamente, los hombres de una cultura perciben las prácticas religiosas de otra cultura, realizan a los individuos de esa cultura, esas ficciones nos logran, en el sentido de que nos conforman, nos configuramos y modelamos como seres humanos a través de esas prácticas.

Pero esto, salvo que se hayan incorporado o se conozcan esas otras culturas, me temo que generalmente permanece incomprendido por los miembros de otras culturas; de ahí que tales prácticas les puedan parecer “insensatas”, “tontas”, “estúpidas”, “sin sentido” y toda una serie de adjetivos descalificativos que a veces no denotan sino el desconocimiento de lo que significa esa práctica religiosa en esa cultura. Por ello se ha hablado en ocasiones de una inconmensurabilidad entre culturas, o por valerme de una imagen, de que las culturas vendrían a ser como islas donde no podríamos comunicarnos sin al mismo tiempo estar traduciendo-traicionando la lengua y el sentido de las prácticas de cada isla. Aunque, confieso más por deseo que por verdaderas constataciones empíricas, uno se resiste a creérselo.

No obstante, tengo para mí que es preferible reconocer que tal vez no podamos captar el sentido o la finalidad de esas prácticas en esas culturas a tratar extirparlas o cambiarlas por las nuestras, imponiéndoselas y no proponiéndoselas.

Y, por supuesto, es necesario continuar el diálogo, advirtiendo, con Paul Ricoeur, que “en Europa occidental somos testigos, y a menudo actores, de tales conflictos en los se enfrentan la moral de los derechos del hombre y la apología de las diferencias culturales. Lo que no vemos es que la pretensión universalista vinculada a nuestra profesión de los derechos humanos se encuentra ella misma transida de particularismo, debido a la dilatada cohabitación entre esos derechos y

²⁵ “Siempre que el sentido de un debate depende del valor fundamental de la palabra *útil*, es decir, siempre que se aborda una cuestión esencial relacionada con las sociedades humanas (...) puede afirmarse que tal debate está necesariamente falseado y que se elude la cuestión fundamental. No existe, en efecto, medio alguno correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, capaz de definir lo que resulta útil a los hombres”, Georges Bataille, “La notion de dépense”, en *La part maudite*, París, Ed. Minuit, 1967, p. 23. Curiosamente, esta observación no difiere mucho de la sostenida por J. Ortega y Gasset en *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

las culturas europeas y occidentales en las que, por primera vez, han sido formulados. Lo cual no quiere decir que en esa pretensión no se canalicen auténticos universales, sino que únicamente una amplia discusión intercultural, apenas comenzada, hará aparecer lo que de verdad merece ser llamado universal. A la inversa, sólo podremos hacer valer nuestra pretensión de universalidad admitiendo que otros universales en potencia se encuentran asimismo incluidos en las culturas consideradas exóticas. Se impone así una noción paradójica, lo reconozco: la de universales en contexto o universales potenciales o incoados. Esta noción da cumplida cuenta del equilibrio reflexivo que buscamos entre *universalidad* e *historicidad*. Sólo una discusión en el nivel concreto de las culturas podría decir, al término de una larga historia aún por venir, qué pretendidos universales llegarán a ser universales reconocidos”²⁶

6) De la muerte, de la salvación, de las creencias.

¿Qué serían de las religiones sin la muerte? ¿Qué poder conservarían las religiones si no se hubieran apropiado, de cierto modo, del supuesto destino de las almas tras la muerte? José Saramago se ha preguntado por ello a lo largo de *Las intermitencias de la muerte*²⁷. Es una forma habitual del escritor a la hora abordar problemáticas que nos conciernen: ya que la realidad, comparada con la imaginación, sólo nos permite unas estrechas y severas reglas de juego, se acude al espacio casi ilimitado de la ficción con el fin de ensayar y desplegar en él lo que en la realidad sería poco menos que imposible. De esta fabulosa manera, Saramago consigue experimentar con la posibilidad de qué sería la vida sin la muerte, analizando de forma narrativa las posibles consecuencias de ello en la vida.

En lo que a las religiones les podría afectar esta hipótesis imaginaria, y en particular a la religión cristiana, que es a la que se refiere, aunque uno barrunta que no sólo la religión cristiana sino otras religiones cifran en buena medida su poder sobre sus fieles en el amparo y el consuelo que les ofrecen bajo sus creencias (resurrección, trasmigración de las almas, etc.), Saramago

²⁶ “Ética y moral”, recogido en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Carlos Gómez (ed.), Madrid, Alianza, 2002, pp. 252-253.

²⁷ José Saramago, *Las intermitencias de la muerte*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2006.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

resumió algunas de las consecuencias principales en unas declaraciones: “El problema de la iglesia es que necesita la muerte para vivir. Sin muerte no podría haber Iglesia porque no habría resurrección. Las religiones cristianas se alimentan de la muerte. La piedra angular sobre la que se asienta el edificio administrativo, teológico, ideológico y represor de la Iglesia se desmoronaría si la muerte dejara de existir. Por eso los obispos en la novela convocan una campaña de oración para que vuelva la muerte. Parece cruel, pero sin la muerte y la resurrección, la religión no podría seguir diciendo que nos portemos bien para vivir la vida eterna en el más allá. Si la vida eterna estuviera acá...”²⁸.

Repito: puede que no sólo la religión cristiana, sino otras muchas religiones hayan obtenido el poder que han obtenido por obra y gracia de la muerte, es decir, de las creencias que nos ofrecen para, en la medida de la credulidad de cada uno, consolarnos ante nuestro miedo a la muerte, ante nuestra incertidumbre frente al juicio final, etc.

Pero supongamos por unos momentos que la vida eterna o, si se prefiere, la salvación, no se encuentra en el más allá, sino acá, en la tierra, entre los otros seres humanos. Es lo que de cierto modo ha hecho Javier Muguerza con la ingeniosa distinción entre la religión de los creyentes y la religión de los increyentes. Mientras la religión de los creyentes abraza la esperanza de que la verdadera vida está en otra parte, la religión de los increyentes abraza la sólida certidumbre de que la salvación no habría que buscarla sino en esta vida²⁹.

Admitiendo que la distinción es ingeniosa y acertada, porque no libra a nadie de comulgar con alguna religión, tengo para mí que la designación no es todo lo precisa que pudiera, pues no hay unos creyentes y otros increyentes, sino que ambos bandos –y por simplificar de nuevo- son creyentes: lo que los diferencia a unos de otros es que no creen en lo mismo. Mientras los llamados creyentes creerían en otra vida más allá de la terrenal, los llamados increyentes, que tampoco pueden dejar de creer en algo, creen que no hay otra salvación que la que recibimos aquí, entre los otros.

²⁸ El País, 12-11-2005, p. 38.

²⁹ Desconozco si se ha publicado o no aún, pero la distinción se encuentra en “Ética sin teodicea”, conferencia que Javier Muguerza pronunció a modo de clausura de “Tradición e innovación en Ética y Filosofía política”, dentro de la XV semana de Ética y la Filosofía política celebrada en Madrid del 27 al 29 de marzo de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Desde Dostoievski se viene repitiendo, tras la anunciada muerte de Dios y la consecuente ausencia de fundamentos morales que “si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Puede que, en cierto modo, para la religión de los creyentes, por continuar con la distinción de Javier Muguerza, esto sea en buena medida cierto, pues ellos no reconocerían una autoridad superior que la de Dios. Sin embargo, para la religión de los increyentes el fundamento de la moral serían *los otros*, de tal manera que si Dios no existiera, no todo está permitido; todo estaría permitido si no existieran *los otros*, pero al existir, convivir y ser entre *los otros*, no.

Es más, el ser humano se compone, digamos, de un doble nacimiento: el biológico, por el que somos arrojados al mundo, por el que venimos a la vida, y aquél otro nacimiento no menos decisivo que se gesta en el útero social y por el que llegamos a ser lo que somos: en el que vamos incorporando el lenguaje, a través del cual no sólo percibimos, interpretamos y comprendemos, sino que también somos; en el que incorporamos, además, hábitos que nos domesticamos, reglas y leyes que nos educan, ideales del yo, emulados de otros seres humanos que representan para nosotros, e incluso para esa comunidad, lo que estimamos admirable y ejemplar, ideales del yo, en fin, que poco a poco van conformando nuestra identidad, costumbres en las que nos vamos realizando, etc.

De todo esto se deduce que sin los otros no llegaríamos a ser lo que podemos llegar a ser, por lo que no es exagerado afirmar que el fundamento –infundamentado, en último término, como sabemos desde Wittgenstein e incluso puede que desde antes, desde Nietzsche-, no es Dios, sino *los otros*, reitero.

Los partidarios de la religión de los creyentes objetarán, quizá, que esto no es más que otra creencia. Pero a esta objeción de los partidarios de la religión de los creyentes frente a la religión de los increyentes quisiera responderle, con Wallace Stevens, que “es la creencia, y no el dios, lo que cuenta”³⁰. En otras palabras, no todas las creencias valen lo mismo: dependiendo de qué fines nos proponamos, existirán unos medios, unas acciones y unas creencias más apropiadas que otras para conseguir esos fines. Y si algunos de los fines de una sociedad contemporánea son el derecho a la vida, la convivencia, la seguridad, la no violencia y el orden social,

³⁰ “Adagia”, incluido en la antología poética *De la simple existencia*, selección, traducción y prólogo de Andrés Sánchez Robayna, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003, p. 245.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

convendremos los partidarios de la religión de los creyentes y los partidarios de la religión de los increyentes en que, para estos fines sociales, cívicos y políticos, la creencia en que el fundamento de la moral son *los otros* es más apropiada. Por lo tanto, al menos públicamente, les debemos respeto, tolerancia y esos otros valores que permiten, no sólo cuanto hemos dicho anteriormente, sino también que cada uno pueda desarrollar sus planes de vida.

La creencia en la salvación es a veces amenazadora para otros: si invertimos el orden de varios términos de un conocido verso de Hölderlin (“Mas donde hay salvación, crece / también el peligro”), observaremos cómo conserva un inquietante sentido que parecería remitirnos a las inmolaciones que aguardan la salvación en nombre de un dios, a determinadas prácticas terroristas, a multitud de sacrificios, a guerras por motivos religiosos, etc.

Por eso me parece conveniente proponer que entendamos la salvación, si es que no podemos prescindir de esa creencia, en la tierra, desde el cuidado de sí que implica, recíprocamente, el cuidado de los otros, entre los que llegamos a ser lo que somos.

En cualquier caso, lo que me parece obvio es que ninguna creencia en el más allá, aunque se mantengan, que se mantendrán, puede legitimar o dar paso a inmolaciones contra seres de la misma u otras creencias. A quienes así lo sigan creyendo, si no es suficiente recurriendo al argumento de que la moral, de acuerdo con J.Rawls y E.Tugendhat, reside en un sistema de exigencias recíprocas, les invitaría a que se demoraran en estas palabras: ¿Es que, acaso, estimáis que por creer / en la inmortalidad, / os tendrá que ser dada? / Es obra de la fe, del egoísmo / o la desolación. / Y si existe, no importa no haber creído en ella: / respuestas ignorantes son todas las humanas / si a la muerte interroga. (...) Lo que habrá de venir será de todos, / pues no hay merecimiento en el nacer / y nada justifica nuestra muerte.”³¹

Si después de todo, siguen creyendo, que lo seguirán –es arduo convencer, a menos que se tenga cierta predisposición a escuchar y comprender-, me gustaría que se preguntasen: si esta vida no os pertenece, ¿cómo podría perteneceros esas vidas que arrancáis violentamente?

Por último, en este epígrafe, quisiera rememorar otra fina observación de Javier Muguerza que merecería ser retenida: la salvación, tanto para la religión de los creyentes como para la religión

³¹ Francisco Brines, *Ensayo de una despedida. Poesía completa 1960-1997*. Barcelona, Tusquets, 1997, p. 240.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de los incrédulos, no procedería tanto de la pretendida y a veces ansiada inmortalidad como del sentido que logremos a través de nuestra vida, y para ello, como para casi todo, requerimos de *los otros, nosotros*.

7) La prioridad del ejercicio de los ciudadanos sobre el de la fe en el espacio público.

Al hablar de la prioridad del ejercicio de los ciudadanos sobre el de la fe en el espacio público, no distingo ni quiero distinguir entre ciudadanos, por un lado, y creyentes, por otro. Lo que quiero distinguir es que las prácticas religiosas de cada cual, siempre que puedan dañar a los demás, engendrando de esta manera violencia e inestabilidad social, han de subordinarse, al menos en el espacio público, a las prácticas de ciudadanía. En otras palabras, nadie, mientras sus prácticas religiosas no dañen o coarten la libertad de otros ciudadanos, tendrá por qué renunciar a sus creencias, pero en el espacio público, repito, y en los casos en los que se detecten conflictos, amenazas de violencia o cosas por el estilo, cada cual habrá de reservar su culto al espacio privado, concediendo de esta forma prioridad al ejercicio de los ciudadanos. Se me preguntará, acaso, por qué. En primer lugar, convendría mantener la distinción entre lo público y lo privado, que tengo para mí que fue y es uno de los grandes y memorables logros de las discusiones suscitadas a partir de las guerras de religiones que asolaron Europa durante el siglo XVI. No sólo me parece oportuna y civilizadora, sino una de las particulares ventajas sociales y políticas de occidente sobre, pongamos, otras culturas que no distinguen lo público de lo privado, que es el espacio reservado para la fe. Sospecho que en un orden social que distinga entre lo uno y lo otro es menos ardua la convivencia y la estabilidad social y política de los ciudadanos. De manera que es conveniente conservarla y, en la medida de lo posible, extenderla, eso sí, proponiéndola a modo de estrategia política y no, en cambio, imponiéndola como signo del poder de occidente sobre otras culturas.

Pues bien, la razón es sencilla: en los casos en que determinadas prácticas religiosas engendren conflictos sociales, éstos han de subordinarse a los de los ciudadanos en el espacio público porque, como decía Adela Cortina, “la fe no se puede exigir; ser un buen ciudadano sí”³². Por

³² El *Cultural*, 19-4-2007, p. 74.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

buen ciudadano se entiende un ciudadano responsable, es decir, alguien que responde a las exigencias sociales en tanto que es miembro de esa comunidad política. Si algún ciudadano incumple las exigencias sociales se verá moralmente desacreditado frente a esos otros ciudadanos que sí las cumplen con el fin de que cada cual pueda llevar a cabo sus planes de vida en una comunidad y, según la gravedad de lo incumplido, puede que se vea penalizado o castigado por la ley, y no sólo moralmente por los ciudadanos.

No es fortuito que la figura del ciudadano se corresponda así con una de las pocas definiciones de moral que todavía me convence, aquélla que nos ofrece Ernst Tugendhat: “Una moral es un sistema de exigencias recíprocas. Por esto –añade Tugendhat-, sólo cabe entender el concepto de lo moralmente bueno como lo hace Rawls en el párrafo 66 de la *Teoría de la justicia*: moralmente bueno es el que se comporta tal como «nosotros» (los miembros de la comunidad moral) lo exigimos recíprocamente”³³.

Como comunidades, o lo que aquí es lo mismo, “nosotros” existen muchos, existen, por consiguiente, muchos sistemas de exigencias recíprocas, diversas morales. La pregunta por cuál es la moral más correcta es una pregunta absurda; nos conduciría a algún tipo de etnocentrismo inútil: tal vez sean inconmensurables entre sí, pues como cada comunidad o, si se prefiere, cada cultura establece el marco a partir de lo cual una práctica es correcta o incorrecta, legal o ilegal, buena o mala, etc. no cabe decidir cuál es la moral más correcta. Esto quizá lo sabremos después de ese largo diálogo intercultural en el que se lleva más tiempo del que habitualmente se supone (piénsese si no en las traducciones), y que tal vez no tenga fin.

La prioridad del ejercicio de los ciudadanos sobre el de la fe en el espacio público descansa, por tanto, en que mientras la figura del ciudadano se adapta a las exigencias recíprocas que conlleva el espacio público, con el fin de que las libertades de los otros permanezcan invioladas y se preserve el orden social, la figura del creyente, en cambio, no cumple o no suele cumplir tales exigencias. Podemos acudir a la historia para justificar esto con numerosos ejemplos.

Las religiones, o para no generalizar tanto, los sistemas de creencias rígidas, se caracterizan por no incluir al otro, a aquél que es diferente a los miembros de una comunidad, a aquél que no participa de las mismas prácticas religiosas, culturales, etc. Y esto, como se apreciará, es

³³ Ernst Tugendhat, *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 10.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

incompatible en sociedades contemporáneas como las nuestras, que se caracterizan por una pluralidad de culturas, ideologías y creencias.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas’