

JOSÉ MANUEL CHILLÓN\*

## EL NIHILISMO DE LA SECULARIZACIÓN POSMODERNA

Fecha de recepción: 09 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 02 de noviembre de 2021

**RESUMEN:** En este trabajo intentaré ofrecer una visión de la situación del cristianismo en nuestras sociedades posmodernas tratando de averiguar si todavía hoy podemos seguir utilizando la categoría *secularización*, propia del pensamiento ilustrado. Se sostiene aquí que, sin embargo, la secularización debe entenderse, en nuestro contexto posmoderno, como expresión del nihilismo que, más que entrar en liza con lo religioso, llega a vaciar su contenido de verdad. Se trata de diferenciar la secularización *del* cristianismo de la secularización *en* el cristianismo. Esta última es la secularización que, comprendida desde la matriz del nihilismo, se expresa en el mantenimiento de las formas, de las estructuras y de los estilos, a costa de asumir la nula relevancia pública de lo religioso en lo que a pretensiones de verdad se refiere. Con todo, el nihilismo conecta con lo que aquí se denomina la *economía kenótica* de la fe y, en ese sentido, se apuntan algunas de las oportunidades que el cristianismo puede encontrar en este tiempo en el que nos toca vivir.

**PALABRAS CLAVE:** secularización; posmodernidad; nihilismo; cristianismo; hermenéutica.

---

\* Universidad de Valladolid: jose.chillon@uva.es;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7755-7849>

### *The Nihilism of Postmodern Secularism*

**ABSTRACT:** In this work, I will offer a vision of the situation of Christianity in our postmodern societies, trying to find out if even today we can continue to use the category of secularization, typical of enlightened thought and its rational repellency to the transcendent. It is argued here that, however, secularization must be understood, in our postmodern context, as an expression of nihilism that, rather than entering into conflict with the religious, comes to empty its content of truth. Secularized Christianity, in short, is a reduced Christianity. There is a difference between the secularization *of* Christianity and the secularization *in* Christianity, which, understood from the matrix of nihilism, is expressed in the maintenance of forms, structures and styles, at the cost of assuming the null public relevance of religion as far as truth claims are concerned. Can we, however, discover some opportunities for Christianity in this nihilistic atmosphere?

**KEY WORDS:** secularization; postmodernity; nihilism; Christianity; hermeneutics.

## 1. INTRODUCCIÓN

Es evidente que una de las características del pensamiento actual es la vuelta de lo religioso. Pero, ¿qué es lo que vuelve de lo religioso? La posmodernidad abre los ojos ante la aparente mentira moderna: la de la racionalidad y la de la autonomía. Debemos asumir que, probablemente, todas las conquistas de la modernidad no fueron sino hitos religiosos travestidos de su cariz sagrado<sup>1</sup>. De modo que la secularización no fue tanto autonomía y separación radical, cuanto colonización del ámbito de la fe, eliminación de sus competencias públicas y desacralización de sus procedimientos. Las formas de organización política, la incontestabilidad de los sistemas, el respeto absoluto a la ley civil y otras muchas notas de la modernidad tienen su trazabilidad en el acontecimiento religioso y en su típica manera de producir *ficciones* que hagan soportable la indigencia existencial que, en el caso de la política, vienen por la insoportable situación de una convivencia al albur de la ley natural<sup>2</sup>. La teología política de la modernidad establecía la necesidad de lo religioso *metamorfoseado* en sus estructuras y en sus modos. Pues bien, la vuelta de lo religioso ahora

<sup>1</sup> Es la tesis de Critchley: «Defenderé la idea de que la historia de las formas políticas puede entenderse mejor como una serie de *metamorfosis de la sacralización*». Simon Critchley. *La fe de los que no tienen fe*. Madrid: Trotta, 2018, 19.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, especialmente su análisis de la propuesta de Rousseau y la necesidad de la religión en su capítulo “El catecismo del ciudadano”, 31-104.

en la posmodernidad, además de abrir los ojos a la ilusión moderna, ¿en qué sentido puede contar como estrategia de secularización? En la medida en que la secularización puede entenderse como eliminación de la esencia de lo religioso y de sus constitutivas pretensiones. El regreso de la religión en la posmodernidad se lleva a cabo a costa de la propia religión, del vaciamiento de su contenido, de la superación de su centralidad y de sus pretensiones de verdad. La vuelta de lo religioso debe comprenderse ahora, en suma, en el contexto del nihilismo<sup>3</sup>. Esta es nuestra tesis.

El tiempo de la posmodernidad, por qué no decirlo, es el tiempo de la decepción por el desengaño. Nos sabemos el truco; sabemos que todo es un cuento y que es preciso vivir *como si no lo fuera*. No es solo que seamos mayores de edad, es que somos demasiado mayores. Estamos de vuelta de todo. Para soportar esta decadencia, para volver resistible el vacío, los hombres han creado la máscara que oculta el tedio, el disfraz de una identidad forzada a manifestarse en formas y maneras tanto más imponentes cuanto menos se vive esa identidad en su íntima verdad. El nihilismo ha convertido la identidad pública en hipocresía interna. El nihilismo es, en suma, la cara actual de la secularización. La cara en la que la secularización se da porque acontece el final de todo fin, de todo objetivo último, de todo sentido. El nihilismo es, ahora, el tiempo de la permanente despedida, del constante adiós, de la toma de conciencia de la nada en la que el ser humano y el mundo están sumergidos. La secularización debe entenderse, pues, en este contexto de la debilidad de los fundamentos por la decadencia de sus pretensiones.

El nihilismo constituye, así, el tiempo de la crisis por excelencia. La crisis es lo habitual, lo común. Cuando todo, absolutamente todo, está en crisis, en el fondo, nada lo está. La crisis forma parte del habitual desenvolverse de la realidad, de modo que la crisis es lo real, es lo que hay. No hay cómo medir la decadencia porque todo es decadente, porque los propios patrones de medida también adolecen de verdad. Si la decadencia es lo ordinario, terminamos por no poder hablar de crisis como tal. Y entonces —y ahí está la cuestión— tomar conciencia de la crisis es ya,

---

<sup>3</sup> La propuesta de Borghesi es que ya en la modernidad se habían conformado dos modelos de secularización, dos modelos que se comportan de modo distinto respecto del nihilismo y del cristianismo. Uno primero que vive de la distinción entre cristianismo y cultura laica, y un segundo modelo que reactualiza de forma nueva aspectos de la gnosis antigua. Massimo Borghesi. *Secularización y nihilismo*. Madrid: Encuentro, 2007, 14.

en cierto sentido, querer salir de ella. Tomar conciencia del nihilismo es quizá una primera manera de no querer quedar atrapado por sus garras y encantado por sus atractivos. Se trata, por tanto, de no dar por descontado el tiempo en el que vivimos, sin más. Se trata de tomar el nihilismo de la secularización posmoderna como oportunidad para pensar el reto del cristianismo que, por su lógica interna, no puede servir en ningún caso de paliativo para soportar el tiempo en el que se está. Ser cristiano es *ser en el mundo* sin que el mundo sea algo accidental, accesorio o prescindible. La lógica de la encarnación vertebró toda la religión de Cristo, también el modo de vida de los cristianos. Así culminará este trabajo: tratando de descubrir aquí, en nuestro mundo, qué oportunidades se presentan hoy para el cristianismo. Pues bien, para llegar a estas reflexiones finales, partiremos en principio de un análisis del concepto moderno de secularización para observar, después, cómo se transmuta esta categoría en el momento de la posmodernidad y apuntar, así, qué implica la secularización ya no solo del cristianismo, sino en el cristianismo. Este es el trayecto de la investigación que proponemos.

## 2. MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN: LOS ANTECEDENTES

La modernidad supone un cambio profundo en la concepción del hombre y del mundo. Los diversos acontecimientos históricos, los descubrimientos científicos, las conquistas sociales y políticas, entre otros muchos factores, ponen de manifiesto, ante todo, la suficiencia humana. El ser humano se descubre en su radical independencia respecto de cualquier tipo de explicación sobrenatural, de modo que es ahora él el que *nihil indigeat ad existendum*. Dios y hombre intercambian sus papeles hasta que el ateísmo del s. XIX llegue a hacer depender lo divino de lo humano, con la consiguiente demostración de la falta de verdad de todo lo trascendente. La modernidad, por volver a los inicios del problema, estaba reflejando, como mínimo, un modo de agotamiento de las explicaciones teológicas que se consideran primarias y, en ese sentido, residuales. Las cuestiones capitales de la relación razón y fe, que habían enhebrado las distintas fases del pensamiento medieval, dejan de tener vigencia porque el tema capital, ahora, es el hombre en el mundo. Para tratar esa relación del ser humano en el mundo, la fe sobra. Y sobrar significa, aquí, que da igual que se crea o no, que se tenga fe o no, porque la aportación de la

creencia o de la increencia es radicalmente superflua para la temática de la modernidad que es, sin duda, cómo el ser humano se las tiene que ver con el mundo en el que está. Un mundo que, debido a los descubrimientos científicos, al pasar de ser cosmos cerrado a universo infinito, según la célebre expresión de Koyré, provoca un desacoplamiento metafísico en el hombre, así como una sobrevenida situación de desolación espiritual. La razón va ganando espacio a la fe, y no solo porque las cuestiones de la fe queden disueltas por la colonización racional acontecida, sino porque dejan de tener vigencia como cuestiones merecedoras de reflexión. La modernidad trae consigo, por tanto, un desplazamiento de protagonistas y de temas. La ciencia se explica sin recurso a la fe; los estados se constituyen sin necesidad de apelación trascendente (*quod supra nos, nihil ad nos*); los derechos se configuran sin fundamentación teológica. Otra cosa es, si a pesar de ello, esos procesos modernos adolecieron de originalidad por no suponer otra cosa que meros modos de lo religioso secularizados, como hemos recordado al principio siguiendo las tesis de Crichtley y otros tantos. Lo religioso, al menos en la primera modernidad (si es que podemos referirnos así a la etapa previa a la Ilustración) no tiene lugar. La razón no traba duelo con la fe. La razón descubre nuevos horizontes a los que mirar, nuevas profundidades en las que zambullirse, nuevas posibilidades que explorar. La razón no necesita empujar a la fe para hacerse sitio, para tomar su espacio<sup>4</sup>.

Vayamos, todavía, a algunas cuestiones filosóficas más de fondo. Detrás de la modernidad está, sin duda, esa relación entre el hombre y el mundo constituida desde el modelo de la teoría del conocimiento. Esta centralidad del problema del conocimiento sitúa como protagonistas principales al hombre y al mundo transmutados ahora en sujeto y objeto. El proceso del conocer, el método, las relaciones entre la certeza y la verdad... son las nuevas ocupaciones de la racionalidad, cuestiones del todo ajenas a las de la fe. El *ego cogito* cartesiano estaba ya afirmando un modelo de conocimiento cuya apoyatura *arquimediana* remitía al propio hombre, al pensamiento. Y de este modo, en mi opinión, aparecen dos

---

<sup>4</sup> «Como si el mundo dejase de ofrecer interés suficiente para quien quiere saber de ultimidades, y como si Dios resultase inaccesible o inverificable para unos hombres que tras la conciencia moderna ya no se contentan con impresiones o deseos, sino que reclaman un saber riguroso y verificable, tanto en los resultados logrados como en el método por el que se logran». Olegario González de Cardedal. *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996, 65.

características sin las cuales no puede explicarse la secularización moderna, dos características inherentes al propio protagonismo de la teoría del conocimiento: la crítica y la separación.

Por crítica debe entenderse el modo específico por el que el hombre desconfía de todo lo recibido, de todo lo tradicional, incluso de todo lo que se presenta con una evidencia aparentemente indubitable. Es el procedimiento de Descartes por el que el padre de la modernidad filosófica pone en solfa todo lo acriticamente aprendido iniciando una tarea de desmontaje que le permita empezar de cero. Pero la crítica no solo se refiere a la duda o a la desconfianza ante todo lo recibido y asumido en su verdad sin discusión alguna, sino que se refiere a la puesta en marcha de un mecanismo por el que debe pasar todo conocimiento que no quiera ser dogmático. El criterio de la crítica termina identificándose con la ciencia y, por tanto, con la verificación empírica de los datos, de las hipótesis y de los resultados. Así es como el racionalismo y el empirismo conectan sus pretensiones de radicalidad crítica.

En este sentido, y con esta derivación, se entiende mejor la segunda de las características de la modernidad: la separación. La modernidad se constituye también en la delimitación de los dominios de lo cognoscible. Se puede decir que el gran tema epistemológico del momento es precisamente el de los límites del conocimiento que, como se sabe, constituye el forjado de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Los límites están dados por la experiencia. La experiencia tiene su propia legalidad que, por naturaleza, expulsa de su territorio todo lo trascendente. De hecho, cada vez que la razón intenta entrar en lo supraempírico con los métodos de la experiencia, está penetrando en el pantanoso terreno de la oscuridad y de la confusión donde la razón no puede hacer otra cosa que *andar a tientas*. Sepárense los dominios y se aclararán multitud de problemas precisamente por la disolución de los mismos<sup>5</sup>.

En suma, la actitud crítica conllevará una actitud de desconfianza, primero, y de rechazo, después. La actitud crítica (sospechosa de toda revelación y configuradora de la modernidad y especialmente de la Ilustración)

---

<sup>5</sup> Recuérdese a este respecto la propuesta de las tesis analíticas contemporáneas post wittgenstenianas de hasta qué punto una aclaración de la diferencia entre proposiciones y falsas proposiciones (es decir, expresiones lingüísticas sobre lo que no es ni puede ser un *hecho del mundo*) supone un aligeramiento de los inútiles fardos conceptuales que pesan sobre la filosofía.

no puede asumir otro papel para lo religioso que el que le corresponde a todas las demás creencias, principios o ideologías pertenecientes a la esfera privada. La secularización moderna se reafirma toda vez que se insiste en la noción de autonomía del hombre. Autonomía que, en positivo, detecta lo que el ser humano tiene en común con los demás, esto es, la razón y todo lo que es capaz de construir a partir de ella y, en negativo, lo que el hombre debe desechar en relación a las tutelas que le hacen dependiente. La emancipación se presentaba, así, como el auténtico evangelio de la modernidad<sup>6</sup>. La secularización es, por tanto, el efecto inmediato de la *mayoría de edad de la razón*. Razón que, ahora sí, debe entrar en liza con las exigencias de la fe. Todo lo que al ser humano le haga perder independencia, terminará esclavizándolo. En nombre de la libertad, el hombre tiene que romper con todo lo que no le permite ser él mismo<sup>7</sup>. Es normal, pues, que la sombra de la secularización se extienda hasta la determinación jurídica de los derechos, como garantías particulares frente a las posibles subordinaciones de los individuos a lo colectivo. Aquella secularización, efecto inmediato de la modernidad y que, como tal, se había configurado en un acontecer pacífico, se transfigura ahora en una reacción beligerante. Para la Ilustración es necesario no que Dios no exista (de hecho, puede haber una compatibilidad entre el deísmo y los presupuestos ilustrados), sino que la razón rompa amarras con todo aquello que se escape de su dominio.

La secularización, en suma, aconteció como una prolija experiencia de la razón<sup>8</sup>. Esa secularidad suponía, si no eliminación de la religión, sí un modo de resituación de la misma. Si no ateísmo militante, sí reducción de lo religioso a la esfera íntima y personal. La Ilustración trajo consigo la proclama de la muerte de Dios, *conditio sine qua non* de la

<sup>6</sup> Bruno Forte. *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme, 2005, 176.

<sup>7</sup> A pesar de que la autonomía moral, y esto es muy claro en Kant, siga teniendo evidentes tintes cristianos, de modo que más que ruptura, la secularización del s. XVIII establece un nuevo derecho para los dominios de lo racional extendidos a los ámbitos hasta ahora solo reservados a la fe, como son la fundamentación de la moral y del derecho.

<sup>8</sup> Experiencia que, según Blumenberg, nunca pudo considerarse como un efecto propio del cristianismo y de su desacralización. La autonomía del mundo moderno no ha sido conseguida por la fe, sino precisamente contra la fe. Por tanto, no es cierto que el pensamiento moderno no sea más que trasposición inmanente de contenidos eminentemente trascendentes. Cf. Hans Blumenberg. *La legitimidad de la edad moderna*. Madrid: Pretextos, 2008.

libertad de pensamiento, tal y como pone de manifiesto el rechazo kantiano a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. Dios escapa a la potencia del entendimiento, al dualismo del deísmo sustentador de la marcha del mundo, al esquema gnoseológico que reclama sus derechos en lo inmanente dejando lo trascendente en el punto ciego para la perspectiva del conocimiento. Hegel había advertido ya que, tanto la Ilustración como su reacción cuasi romántica (Scheleiermacher, Schelling, Jacobi...) crecían en el mismo humus de escisión dualista, de separación radical entre los dominios de lo finito y de lo infinito. Para la ilustración, el tema de Dios, que siempre es de un tratamiento sospechoso por extralimitado, no tenía cabida. Para el romanticismo, la inmediatez del conocimiento, el dogmatismo de la fe y la ingenuidad propia de lo emocional, eliminaban todo proceso racional, así como cualquier atisbo de crítica para llegar a ser —en palabras de Hegel— una *teoría del no saber*<sup>9</sup>. Pues bien, de algún modo, la idea de la secularización propia de este tiempo posmoderno, en mi opinión, resulta alimentada por esta doble herencia de la Ilustración y del romanticismo y, en cierto sentido, es fruto de la síntesis entre esas dos aportaciones: el problema para la Ilustración es el lugar de Dios, mientras que, para el romanticismo, la cuestión decisiva es la del papel de la religión. Por eso, no debe dar la impresión de que el análisis del proceso de secularización posmoderno otorga el mismo diagnóstico a un tema y al otro. Sucede, de esta manera, lo curioso de que al eclipse de Dios le acompaña un reverdecimiento de aspectos de la religiosidad con la consiguiente recuperación de la importancia cultural y social impensable hace solo unos años. Lo vemos enseguida.

---

<sup>9</sup> «La fe del hombre que no se eleva a reflexión abstracta tiene la ingenuidad de que se no se contrapone a la reflexión». Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Creer y saber*. Bogotá: Norma, 1992, 130. Este repliegue al sentimiento y a la interioridad, casi como reacción al rigorismo racionalista kantiano, fue advertida por el Hegel de Berna (1792-1796) como una de las aportaciones del cristianismo con su insistencia en la privacidad y positividad frente al ámbito puramente público de la religión popular griega o frente al racionalismo de la moral kantiana. «Aún así, el sentimiento no es rechazado por la filosofía —advierte Hegel— pero de ella recibe el verdadero contenido». Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*. Hamburgo: F. Meiner, 1966. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza. Traducción de R. Ferrara, 1984-1987, III, 252.

### 3. LA SECULARIZACIÓN *DEL* CRISTIANISMO EN LA POSMODERNIDAD

Es fácil vivir social y políticamente sin Dios<sup>10</sup>, pero la fría razón subordinada hoy a la lógica del cálculo y de la productividad, instrumentada en función de un bienestar pasajero de consumo, sometida a los dictados del sistema, termina no dando sentido a la existencia humana. Multitud de encuestas reflejan la percepción social de este déficit de sentido. Y, por eso, cada vez más proclives a desequilibrios emocionales, los seres humanos buscan algo más. Terapias, técnicas de meditación y de relajación, tiempos de retiro... son experiencias alternativas que mantienen *parecidos de familia* para con lo religioso y desde los que hay que pensar las nuevas formas de secularización que, lo avanzamos ya, van en relación al mantenimiento de modos existenciales compatibles con lo religioso, eso sí, sin que ello implique adhesión alguna a los contenidos de la fe.

El hombre, ayer y hoy, quiere ser el protagonista de su vida presente, testigo de su pasado y responsable único de su destino. El ilusionante proceso de emancipación moderno ha prendido en una humanidad deseosa de ser mayor de edad, de demostrarse a sí misma cuánto puede sin el auxilio (paralizante, sublimador, neurótico...) de lo divino. Sin embargo, hoy ya hemos tomado conciencia de que esa ilusión era solo eso, una ilusión. Y, por tanto, no es extraño que Lyotard, y otros tantos después, certifiquen el final de los discursos explicativos y emancipatorios que se presentaban como los grandes relatos del tiempo anterior. La modernidad y su consumación en la consideración hegeliana de la potencia del concepto trajo consigo verdaderos tintes de totalitarismo, como en su momento denunciaron los frankfurtianos. La sociedad generada al albur de las pretensiones de la razón moderna termina, según Heidegger, en una sociedad de la *Verwaltung*, en una sociedad de la administración total. La crisis de la razón estaba servida. Y por ello, la secularización, en principio heredera de los presupuestos de la modernidad, aparece de otra manera, con otras connotaciones, en el ocaso de la propia modernidad. La secularización ahora, en el tiempo posmoderno, está determinada, entonces, ya no por los aderezos de una razón omniexplicativa y totipotente, sino por la visión de solar que ha dejado la caída de las grandes edificaciones modernas, por la sensación de vacío, en definitiva, por lo

---

<sup>10</sup> Charles Taylor. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014, 17.

que tiene la posmodernidad de nihilismo. Veamos, en adelante, en qué sentido el nihilismo subyace a los modos en los que se presenta la secularización contemporánea.

En primer lugar, creo que debemos mencionar lo que llamaré *la transformación hermenéutica de la secularización moderna*. Nos referimos aquí a la secularización como modo de reclamación de un pluralismo renegador de cualquier verdad única con un cariz, por tanto, distinto a lo que supuso la secularización como consecuencia sobresaliente de la modernidad. La secularización sería, así, otro modo de referirse al proceso de mediocridad posmoderno que, a la vez que reconoce la diversidad de las opciones, rasa sus diferencias en lo que a contenidos específicos de verdad se refiere<sup>11</sup>. De este modo, la secularización parecería ser una consecuencia evidente de las explícitas intenciones de la democracia cuya tesis fundante es esta: no puede *a priori* reconocerse ninguna verdad por encima de sus versiones alternativas. Si toda verdad única tiende a imponerse y a justificarse en modos totalitarios, el trayecto que va de la hermenéutica (que reconoce las mismas pretensiones de verdad a las plurales versiones de lo real) a la política (que se encarga de que las diferentes opciones puedan comparecer en lo público en condiciones de igualdad) no es otro que este de la democracia que consiste en acompasar cosmovisiones distintas en un mismo marco de convivencia. En realidad —y ello es muy claro en Rorty— democracia y hermenéutica se retroalimentan porque mantienen un decidido compromiso con el pluralismo, consagrado como valor fundamental del orden político. Lo que ontológicamente es plural, epistémicamente debe equipararse en sus pretensiones de verdad. La secularización posmoderna, constitutiva de lo que ya se ha venido a denominar la sociedad *postsecular*, obliga a neutralizar el carácter sagrado, absoluto, definitivo e incontestable de los contenidos de lo religioso precisamente por su frontal contradicción con la médula del pluralismo, para el que toda posición sobre la realidad alcanza su legitimidad en la aceptación de que la suya es solo una perspectiva más, con

---

<sup>11</sup> Nos referimos a la noción etimológica de mediocridad, a la cuestión de cómo se da un tipo de existencia pública impropia sostenida por la necesidad que existe de que nada sobresalga, de ser parte de la masa en la que todas las opciones, todos los discursos, todos los relatos comparecen sin pretensiones de ser distintos a los otros. «La posmodernidad tiende hacia un monismo panteísta holístico, que se obtiene mediante una metamorfosis de las diferencias. De este modo, logra conjugar, de manera singular, religiosidad y nihilismo». Borghesi, 5.

el consiguiente reconocimiento de las otras versiones alternativas. Por un lado —podría advertirse— la posmodernidad, en su vertebración hermenéutica, asume sin problemas la aportación de lo religioso sin entrar en batalla alguna, al contrario de lo que sucedía con ciertas versiones de la Ilustración provocando eso que Borghesi denomina *sublimación estética del conflicto*<sup>12</sup>. Sin embargo, por otro, parece evidente que tal *tolerancia hermenéutica* está ya implicando un vaciamiento religioso de la religión, esto es, una especie de aceptación de lo religioso que paradójicamente conlleva un modo singular de eliminación de la misma.

En este sentido, propongo una segunda dimensión de esta secularización nihilista determinada por *su carácter público y su reverso: el individualismo de las convicciones religiosas*. Efectivamente, la secularización es una manera de comprender la religión en la esfera pública. Así fue concebida en la modernidad y así continúa en la actualidad, a pesar del carácter indiscriminado del proceso secularizador en referencia a la multiplicidad de ideales, credos o doctrinas que exceden la especificidad de lo religioso. El cristianismo tiene el mismo valor público no solo que cualquier otra religión, sino que cualquier otra convicción, creencia o tradición, como se desprende de la matriz hermenéutica de la posmodernidad que acabamos de ver. De este modo, lo religioso, específicamente tal, solo ha lugar en la esfera interna, personal e individual. No es extraño, pues, que la religión sea reconocida, exclusivamente, en su modo de vivencia, de configuración del bienestar personal, y de ahí su reconocimiento social precisamente por su conexión con todos los mecanismos de fortalecimiento de la salud espiritual y psíquica. Ese individualismo de la vivencia religiosa, que públicamente llega a convertirse en laicismo (lo veremos enseguida), termina por constituir el fenómeno de una *religión a la carta* por medio del cual se conservan solo determinados aspectos de lo religioso en la medida en que no violentan el bienestar personal, satisfacen las necesidades individuales o fortalecen los propios sesgos cognitivos. Se trata de extraer de lo religioso aquellos elementos que vienen bien a cada uno de los individuos sin, por supuesto, pararse a pensar cómo queda el contenido de la creencia, una vez extirpado lo que incomoda. Esta *religión a la carta* también se observa en el valor que lo religioso sigue teniendo en el mantenimiento de la identidad colectiva, en la consolidación de las tradiciones con aderezos religiosos, en suma,

---

<sup>12</sup> Ibid., 14.

en el auge de la religiosidad popular<sup>13</sup>. Y en el extremo de la configuración de esta especie de *religion on my way*, acontece, en mi opinión, la desnuclearización de lo religioso, el vaciamiento de lo específico de su contenido y, por tanto, de su pretensión de ser verdad revelada y, a la vez, la tendencia a mantener lo que envuelve el contenido: la forma, el rito, el estilo. Este es, sin duda, el sello inequívoco de la posmodernidad: la vivencia del *como si* a sabiendas de que, en realidad, no. Se observa, por ejemplo, el interés por el descubrimiento de la vida monacal y de retiro como una experiencia personal de paréntesis ante al ajetreo cotidiano, sin que ello tenga algo que ver con una convicción de fe explícita. Se advierte también, por poner un ejemplo más, el desmedido incremento por descubrir técnicas de relajación próximas a las religiones orientales, músicas de la *new age* para facilitar el proceso de interiorización... sin que ninguna de esas prácticas exija una adhesión creyente. Queda la forma, sobra el contenido. Vale el estilo, no ha lugar el compromiso. Se fortalece la interioridad, se desvanece la repercusión externa. En definitiva, perdura el signo a costa del símbolo. Y es, precisamente, ese proceso secularizador de *desimbolización del símbolo* el que provoca el fenómeno actual de interés por las formas, de consolidación de los ritos, de perfeccionamiento de las maneras y de observancia de las rúbricas, sin que ello tenga una obligada referencia a la trascendencia, sin que ello apunte a un contenido de verdad con vocación de validez.

Parece una contradicción que, en los tiempos de la razón débil, de la sociedad líquida y del vacío, resurjan con tanta fuerza experiencias religiosas que tuvieron su momento siglos atrás y que vieron su decadencia con la llegada de los tiempos modernos. En nuestro contexto católico occidental, cofradías, procesiones, imágenes o prácticas populares terminan adquiriendo tanto protagonismo que, en muchos casos —incluso sociológicamente— determinan la manifestación explícita de lo que hoy significa ser creyente. Si en un sentido, fundamentalmente en los momentos posconciliares, tales prácticas fueron desterradas con radicalidad en nombre de un cierto purismo de fe (sin darles tiempo para que desvelaran cuánto había ahí de autenticidad y de sencillez, de verdad y de vivencia profunda), hoy se va asumiendo que la llamada profética a «no apagar el pábilo vacilante» ha servido, probablemente, para legitimar experiencias más de tradición que de convicción, más culturales que religiosas, para

---

<sup>13</sup> Es lo que Peter Berger denomina *deseccularización*.

reproducir, en definitiva, el modo nihilista que configura lo posmoderno. Desaparece la referencia al contenido y con esa desaparición queda anulada la propia esencia de la religión. De este modo, se visita un lugar sagrado, por ejemplo, precisamente por lo que tiene de excepcional, sin que ello signifique otra cosa que turismo sobre lo extra-ordinario. Las convicciones se quedan sin contenido y el hombre termina quedándose sin tales convicciones. Lo que signifique lo religioso da igual porque el sentido hoy lo adquiere el significante, el modo, la forma... Y eso es lo que se ve, es lo que queda para, después, no quedar nada en absoluto. Esa fe inmadura se mantiene públicamente, incluso exhibe sus éxitos de popularidad, porque acompasa bien su ritmo a la cadencia posmoderna.

El nihilismo de la primera de las características venía por el vaciamiento de las pretensiones de verdad en esa transformación hermenéutica de la secularización. Ahora, en esta segunda, el nihilismo acontece por el triunfo del continente una vez vaciado de contenido. Descubrir la verdad y no comprometerse con ella genera pesadumbre y amargura. Lo mejor, entonces, es que no la haya, *Nietzsche dixit*. La posmodernidad nace de aquí. Lo que sucede es que así no se puede vivir, luego la recomendación es clara: vivamos, pues, *etsi veritas daretur*, lo acabamos de decir. El nihilismo está servido. Generemos máscaras de verdad que nos inviten a la apariencia de verdad, a sabiendas de que sabemos que se trata de un disfraz. La desilusión de sabernos sin verdad solo puede soportarse en un carnaval que conviene mantener. En la lógica de la fiesta de disfraces lo importante no es saber quién está detrás de cada máscara, es absurdo a no ser que se quiera acabar con la propia fiesta. Se trata, entonces, de participar con una careta. En la lógica del disfraz, la verdad queda también travestida en su apariencia. Quizá no haya mejor metáfora para explicar cómo se asume la verdad en la posmodernidad: todos los participantes saben que están disfrazados, de modo que nadie resulta engañado. No se trata de que triunfe la mentira, no. Se trata de asumir, hasta qué punto, divertirse está en directa relación con olvidarse de que la careta es una máscara, por tanto, en relación directa con el hecho de que no ha lugar a la verdad. Toda la religión que le sirva a la posmodernidad, que se configure en coherencia con la lógica posmoderna, tendrá que pasar por este tamiz de despedida de la verdad y de mantenimiento, sin embargo, de formas y de estilos que sirvan al *como si* de la identidad religiosa.

En mi opinión, la consecuencia evidente de todo ello, por apuntar así a una tercera característica, es la íntima vinculación entre la secularización

y el laicismo. Una vez que se insiste en la determinación individual de lo religioso en la posmodernidad, se está asumiendo una posición concreta sobre el valor público de la misma. Como ya venimos explicando, en la lógica posmoderna la única relevancia pública que se espera de lo religioso es la que se concede a cualquier otra creencia, ideología o posicionamiento: la de ser capaz de situarse en condiciones de igualdad (en cuanto a sus pretensiones de verdad) que toda otra versión alternativa. Cuando las religiones no asumen esta posición democrática es cuando el sistema elabora sus modos de expulsar de lo público a aquello que tiene su sitio, exclusivamente, en lo privado. El conjunto de estos modos de expulsión puede denominarse *laicismo*. La beligerancia racional ilustrada contra lo religioso se transfigura, ahora, en una repelencia inmediata del sistema (democrático, fundamentalmente) en la medida en que la legitimidad de toda pretensión de ser verdad pública está condicionada al procedimiento establecido. Para que la religión pueda ser reconocida en su verdad pública tendrá que pasar por el cauce democrático y configurarse, de alguna manera, como una *religión sin religión*. El laicismo obliga a poner en sordina la voz de lo religioso, a neutralizar sus demandas y denuncias, y a no considerar, en absoluto, sus recomendaciones. Una de las motivaciones fundantes del laicismo es constatar la diferencia cualitativa, en lo que a legitimidad democrática se refiere, entre el sistema político y el religioso. Mientras la estructura de lo público está configurada democráticamente, la estructura jerárquica de lo religioso adolece de una democracia interna que, según la lógica democrática, la inhabilita para la repercusión pública de su verdad. No es que el sistema no le preste la palabra (incluso los medios de comunicación pueden encontrar verdaderos caladeros de información en los pronunciamientos públicos de las religiones), sino que ni siquiera el sistema cuenta con ellas en sus tomas de decisiones, ni sus planteamientos hacen mover un ápice las posturas democráticamente tomadas. El laicismo transforma la necesaria neutralidad de lo público ante lo religioso en una indiferencia insana para el sostenimiento y fundamento del propio sistema normativo democrático. El nihilismo de esta tercera característica sobresale, precisamente, por la aceptación sistemática de que lo religioso *no tiene nada que decir*. Y, aunque lo dijera, nada supondría para la construcción del marco público de convivencia. Se podría asumir que este laicismo es consecuencia directa de ese interés de la modernidad en separar radicalmente los dominios de la razón y de la fe, engrosando los primeros para menguar

los segundos. Ciertamente es, con la salvedad de que el laicismo posmoderno proviene de tomarse en serio el sustento nihilista de la democracia que le obliga a dar un paso más allá de la tolerancia *dieciochesca*. El respeto para con las convicciones internas, que en el fondo no es sino indiferencia, se transforma en rechazo sistemático a cualquier intento religioso por demostrar su valor público.

Así pues, la cuestión genuina de la posmodernidad es que el proceso secularizador, por su propia dinámica, no necesita culminar en un tipo de ateísmo. Aquí no es que la racionalidad necesite afirmarse sin Dios o desplazar al Dios que antes se ha encargado de caracterizar bien en su papel de enemigo de la autonomía humana, ya que es la misma racionalidad la que ha quedado desplazada en sus pretensiones de monopolizar la verdad. La razón no tiene rival porque no hay posición preponderante que conquistar. El pódium se allana como corresponde a la mediocridad que iguala todas las posiciones. Se observa, entonces, un fenómeno curioso en el proceso de secularización que, siguiendo la lógica de la posmodernidad, bien podría denominarse proceso *postsecularizador*: puesto que la razón pierde su posición central, su soberanía con respecto al conocimiento y a la praxis, la legitimidad de la religión no tiene ya que medirse por su contribución a los postulados racionales, sino por su capacidad de servir —como diría Rorty— a la conversación de Occidente, por su capacidad de reconocer el valor de las otras alternativas de modo que todas las voces encuentren eco en la configuración de lo público, como hemos venido diciendo. La secularización *del* cristianismo en la posmodernidad, en suma, no implica separación *de* con respecto a, ni ateísmo, ni siquiera agnosticismo, sino algo mucho más amenazador para la esencia del cristianismo, aunque aparentemente menos beligerante por inofensivo en sus formas: la disolución de la verdad revelada en su pretensión de ser verdad histórica y verdad vivible existencialmente, confesada públicamente y comprometida *políticamente*. En definitiva, se trata de la amenaza de la indiferencia.

#### 4. LA SECULARIZACIÓN EN EL CRISTIANISMO: VIDA RELIGIOSA Y ESTRUCTURAS ECLESIALES

Por último, creo que debe analizarse en qué sentido la lógica de la secularización termina configurando también la lógica de lo religioso.

Para el cristianismo, lo sabemos bien, el mundo no solo no es superfluo sino constitutivo de su economía de la encarnación. De modo que es de obligada atención teológica (y de fina orfebrería filosófica) diseñar en qué sentido el *ser en el mundo* propio de la tarea evangelizadora puede compatibilizarse con una dimensión escatológica que llama constantemente la atención sobre la provisionalidad de todo lo que el mundo promete como definitivo. Tal es así que son muchos los especialistas que coinciden en señalar que la eliminación de este componente escatológico, en una vuelta a ciertos elementos de la gnosis antigua, termina reduciendo lo cristiano a lo cultural, termina perdiendo la especificidad de su espiritualidad en una connivencia con las tendencias del momento. Creo que, en este sentido, Pablo es de una maestría impecable. Permítasenos, aunque solo en unas pocas líneas, poner de manifiesto algunas observaciones relativas, fundamentalmente, a las primeras líneas de la primera carta a los Corintios. Vamos a ello.

Pablo sabe bien que el evangelio tiene que prender en el pueblo de Corinto que todavía está demasiado impregnado de las cosas mundanas. Y esto no significa que la vida cristiana no tenga que discurrir por cauces a veces demasiado incómodos para la fe, o que el mensaje cristiano no esté llamado a prender en un mundo que todavía no transparenta esa verdad. No, no se refiere a esto. Va más bien en otro sentido, en mi opinión: los de Corinto, ni siquiera saben que están viviendo en un modo carnal —como lo denomina Pablo—, por tanto, difícilmente pueden reconocer su debilidad y su pecado. La referencia a la sabiduría del mundo enfrentada a la sabiduría de la cruz, con la que se abre la primera epístola, otorgaba el marco explicativo para que los de Corinto pudieran entender en qué sentido su convicción cristiana estaba siendo travestida por un modo existencial demasiado mundano. Por el modo mundano quiere referirse Pablo no a los que no creen, no los que no escuchan la palabra, no a los que no acogen el *kerygma*... No. Son los mismos cristianos, la comunidad cristiana de Corinto, los que, al olvidarse de su *haber llegado a ser en Cristo*, al obviar su historia de conversión y de gracia, han terminado por volverse cara al mundo. De este modo, la secularización para los de Corinto ha penetrado la lógica evangélica: desde el modo de vida cristiano hasta las mismas estructuras comunitarias.

¿En qué sentido se puede hablar de secularización dentro del modo de vida cristiano y de la propia estructura de lo religioso? Justo en el momento en el que se pretenda acomodar tanto la fe al mundo que, más

que resultar un interrogante para el tiempo en el que el cristiano tiene que vivir, más que servir de acicate al pensar y resultar incómoda e incluso subversiva, termina aplacándose al mundo, acaba *mundanizándose*. Y ese es el peligro de toda religión que quiera hacerse significativa para el mundo: que, al entrar por los cauces del mundo, termine siendo un discurso más y termine enfandangada de las cuestiones mundanas que Pablo denomina carnales. La noción de *lo carnal* es decisiva aquí y lo es por la *determinación dialéctica* que implica. Cuando Pablo utiliza el concepto «carnal», lo hace con la misma palabra con la que Juan, en el cuarto evangelio, dará a conocer el significado de la encarnación, el término *sarx*, carne. Ahí hay toda una teología que, si no se entiende, se perderá después el sentido de la cruz. ¿Por qué digo *dialéctica*? Porque, aunque es la carne la portadora del mensaje de Dios y la que es asumida en toda su radicalidad por Jesús, ella es también la que guarda permanentemente la memoria del mundo, con lo que esto significa. Es decir, ella es la que constantemente nos recuerda nuestra inclinación al mundo (en realidad, nuestra tentación). La carne no es el pecado por defecto. Sin carne ni hay encarnación (por tanto, salvación) ni hay humanidad posible. Pero abandonarse a la carne, dejarse llevar por su lógica, sería renunciar a la *nueva vida* por la que la carne queda redimida. La existencia cristiana tiene que hacerse cargo de este constante drama que consiste en asumir para superar, ser uno más para no ser como los demás, estar para no quedarse.

Pero como este discurso todavía podría resultar extraño por excesivamente alto de miras, Pablo comienza con algo muy sencillo: lo carnal se muestra, básicamente, en el triunfo de las lógicas del poder en las que quedan atrapados, por ejemplo, los servidores del mensaje afectando, como decimos, tanto al genuino modo de vida cristiano, como a las estructuras comunitarias. Una manera de mundanización del mensaje, de triunfo de lo carnal, reside en la tentación de poder del ministro que, sin duda, altera la esencia del servicio. Quienes traen el mensaje de salvación portan su vivencia a la vida comunitaria, pero los mensajeros no son el mensaje. No pueden predicarse a ellos mismos. En este sentido, se encierra aquí toda una manera no solo de entender el ministerio del servicio, sino de asumir la misma debilidad del ministro. En todas las acciones y profesiones humanas, la subjetividad del agente tiene siempre el mérito de poner de su parte un esfuerzo sin el cual la tarea resultaría inútil. Pero, en el caso del ministro de la fe, la debilidad le viene por ser siempre actor de reparto, protagonista secundario: el mensaje siempre lo supera. Por eso no es una

profesión. Por eso no es un trabajo más. Por eso no lo puede hacer cualquiera. El servicio trastoca la lógica del mundo. De aquí la importancia del testimonio existencial en cuanto vivencia que des-individualiza al actor como condición de posibilidad de que se transparente la verdad de Dios. Por el testimonio, el testigo va dejando su *ego* para que en él se vea otra presencia, al modo como el Bautista reconocía la necesidad de ir menguando para que la verdad, que es Cristo, fuera creciendo.

Aquí está ya planteado ese modo de secularización que afecta a lo religioso: el contenido de la fe puede tergiversarse en sabiduría mundana. Servir la palabra y ser testigo de la gracia puede investir al seguidor de Jesús de una *auctoritas* que degenere, fácilmente, en una *potestas* en la que, de forma callada, termine triunfando el orden del mundo. «No he venido a bautizar sino a evangelizar» expresa la rotundidad de la confesión paulina acerca de lo que, como ministro, como servidor, Pablo está llamado a hacer. Contraponer el bautismo a la evangelización tiene, en mi opinión, una alta significación en relación a esta caracterización de la secularización. El bautismo refleja la impronta sacramental del mensaje y, por tanto, el modo de señalar lo que el ministro *puede hacer* respecto de lo que el resto del pueblo cristiano *no puede*. Bautizar, en el fondo, está metafóricamente refiriéndose a un tipo de poder que sitúa al enviado como investido de un poder del que los demás carecen. Si el anuncio del mensaje viene solo por el poder sacramental, en el fondo, será muy difícil que el mensaje no sea desplazado por la imponente presencia del mensajero. Este modo de llevar a cabo el ejercicio del poder tiene poco que ver con la sabiduría de la cruz sobre la que Pablo está llamado a evangelizar. En la sabiduría de la cruz se concentra la paradoja de una predicación que tiene que preñar la lógica del mundo, a pesar de llevar en su seno la subversión de esa lógica mundana. Eso es evangelizar: ofrecer la novedad del acontecimiento de Cristo para una comunidad que tiene que saber qué significa estar en el mundo sin que ello signifique ser del mundo, participar en el mundo, caer en el mundo.

Y es evidente que la propia estructura religiosa, incluso la vivencia determinada de la fe, está rezumando la lógica posmoderna antes descrita. ¿Cómo se explica, de otra manera, la insistencia en las rúbricas, los desmedidos modos de fortalecimiento externo de la identidad o el recurso a modos pasados y superados? Curioso de la dinámica posmoderna es esto de aparentar volver a las fuentes e intentar recuperar la autenticidad para, en realidad, implicar nada menos que maneras de disolución de la esencia.

La propia dinámica posmoderna de lo religioso queda contagiada de la estructura de lo que hemos llamado *religión sin religión*. No solo es que ya la posmodernidad acepte una convivencia pacífica con las convicciones religiosas, siempre que no subviertan los fundamentos del sistema, sino que la propia lógica cristiana, en sus modos de vida y en su configuración estructural —interesa insistir en ello— reproduce los modos de la secularización nihilista, aunque parezca que su esencia consiste en resistirse al mundo. Estamos, pues, en un momento distinto a aquel en el que el cristianismo descubrió lo importante que era pasar por el tamiz de lo que el mundo entendía *para hacer entendible* el contenido del Evangelio; en un tiempo en el que el pensar ya no desea reflexionar sobre la compatibilidad entre la fe y la razón; en una época en la que las estructuras religiosas ya no viven el sentido cristiano del *aggiornamento*. Todo eso ya no está en la *facticidad* de la experiencia religiosa, quizá siga estando en algunas perspectivas teológicas, pero no en la convicción cristiana que sostiene la vida real<sup>14</sup>. Al cristianismo le queda seguir conformándose con el mantenimiento de estructuras, con el sostenimiento de la institución y con una práctica religiosa que, aun mínima en relación a las épocas pasadas, todavía le hace creerse indispensable por seguir manteniendo un cierto monopolio en el ámbito de lo popular-tradicional, como hemos visto. En la medida en que las Iglesias están más preocupadas por la estructura que por el contenido, por las formas que por el Evangelio, por su sostenimiento como institución que por su coherencia de vida, están abrazando, como los de Corinto, la lógica del mundo que hoy consiste en respirar la misma atmósfera posmoderna sin advertir, como veremos enseguida, la gran oportunidad que la fe tiene para aprender del vacío, para vivir la intemperie de la debilidad y experimentar ahí, el dramatismo de la fe<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> «La teología, el decir de Dios, en orden al hombre, al mundo, a la sociedad y a la historia se convierte en una palabrería teológica más o menos moderna o tradicional documentada unas veces y sumamente infantil otras, en torno a todos los temas posibles: esto es, una teología degenerada en ideología que habla de todo lo relevante excepto de Dios, que de hecho busca el mundo más que la verdad, que se ocupa de la conciencia de nuestro tiempo más que de la salvación». Hans Küng. *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1976, 32.

<sup>15</sup> En la posmodernidad a la que este Dios de la modernidad le es irrelevante, surge con más fuerza la necesidad de pensar el Dios vivo, el Dios del misterio, el Dios trinidad, el Dios amor, el Dios personal. Es la propuesta de Emilio Justo. *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020, 202-212.

## 5. LA OPORTUNIDAD DEL NIHILISMO PARA LA *ECONOMÍA KENÓTICA* DEL CRISTIANISMO

En primer lugar, debe descubrirse la coherencia evangélica del debilitamiento racional de la posmodernidad. El totalitarismo de la razón triunfalista y autónoma terminó contagiando también a la religión que ha querido mantener su papel rector de los destinos colectivos. La certeza de estar en posesión de la verdad no fue neutral. La historia demuestra qué se puede esperar de una religión impuesta, de una idea que pretende conquistar la realidad a la fuerza. La razón débil quizá acoja bien el final de esta soberanía que desea dejar de imponer para pasar a proponer otro modo de creer más coherente con otro modo de ser. Esta razón débil del nihilismo es la que ya *no busca razones que den razón de*, sino que vive probablemente a sabiendas de la precariedad de su creencia en la coherencia que marca la religión de la *kénosis*<sup>16</sup>. Pero vivir en precario no significa asumir ideas insostenibles, ni contrarias a la naturaleza humana, ni de poca solidez argumental, sino más bien tomar conciencia de la debilidad de unos fundamentos que ya no solo hablan por boca de la razón sino, ante todo, por el modo de ser vividos. El testimonio desplaza al contenido; la vivencia comprometida no precisa la sola fuerza del argumento. La precariedad lo es contra la violencia del razonamiento que tiene querencia a imponerse y, a la vez, a favor de una praxis convincente. Por eso la caridad desbanca el razonamiento, anula la lógica y subvierte el orden de lo dado. La precariedad de la vida cristiana nos pone sobre la pista de la inevitabilidad de la intemperie del mundo, del modo contracorriente de su existencia, como destaca la teología dialéctica precisamente para frenar los desmanes de una razón totalizadora que pretende infiltrarse en la concepción del cristianismo. Volver a destacar el contenido escatológico de la fe cristiana insiste en el carácter liberador del mensaje que reclama la trascendencia absoluta de Dios frente a la tendencia totalitaria del sujeto. Barth expresa bien esta insistencia del cristianismo en marcar la distancia entre hombre y Dios. ¿Cuánto de nihilismo hay en la propuesta de la teología dialéctica? Todo lo que tiene de constatación de lo incómodo que es Cristo y su palabra para la

---

<sup>16</sup> Es lo que Vattimo denomina el signo del Dios no violento y no absoluto del tiempo postmetafísico y su vocación al debilitamiento. Cf. Gianni Vattimo. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.

palabra del mundo. Todo lo que tiene de imposibilidad de identificarse con ninguna de las luchas, de poder contenerse en ninguna de las ideas. Todo lo que tiene de reacción ante cualquier intento de ideologización. Por eso, quizá, la teología de la posmodernidad deba ser, en cierta medida, teología de la crisis, teología que asuma la crisis del sentido para encontrar ahí el lugar desde donde pensar lo que supone la presencia de un Dios que sigue faltando, que sigue ocultándose<sup>17</sup>. El Dios crucificado es, necesariamente, un Dios no ideologizado. Este Dios *pathetico* es el que a Bonhöffer<sup>18</sup> le hace pensar en una manera de religión que se desmarca de lo religioso. Es el Dios *sin Dios* en la medida en que la compasión, el sufrimiento y el dolor, compartidos por el Dios de Jesucristo, exceden la racionalidad estricta, la lógica del beneficio y claman contra el gobierno productivo del modo de vida actual.

De ahí que, una segunda lección de este cariz nihilista de la secularización sea el de recuperar el valor del cristianismo para pensar el tiempo presente, para cuestionar el atolladero nihilista en el que nada es verdad y nada es mentira. Se trata de asumir para superar. La lógica del cristianismo, de este otro pensar desacompañado de la natural inclinación del ser humano a la lógica del tener y del poder, puede servir de acicate a lo que Heidegger denominó el otro pensar, el pensar más puro, menos sometido, más consciente del peligro, más místico, más sereno, más resolutivo. La lógica del cristianismo, al desbancar toda lógica del mundo, reaviva todo su potencial crítico precisamente en esa llamada que consiste en *dejar de para dejarse en*. Algo de esto estaba en Rahner y en su advertencia de que el cristiano contemporáneo será místico o no será. La reclamación del valor de misterio, de lo sagrado, del silencio o de la interioridad va de suyo para la posmodernidad. Se trata, por tanto, de la sobresaliente tarea cultural que el cristianismo tiene por delante que, al menos en parte, tiene que ver con la recuperación de la tensión de la realidad hacia lo religioso. En qué medida lo inmanente se abre a lo trascendente, en qué sentido el cristianismo debe contribuir a rescatar el valor sagrado de lo real, hasta dónde podemos hacernos conscientes del misterio insondable del mundo, son tareas fundamentales para el tiempo que vivimos. Creo

---

<sup>17</sup> El Dios judeocristiano es el Dios de la ausencia, más que de la presencia. Cf. Jean-Luc Nancy. "El ateísmo". *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 9 (2011): 73-78. Es el silencio de Dios, del que habla Justo, 200, a la vez terrible y sobrecogedor.

<sup>18</sup> Cf. Dietrich Bonhoeffer. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 2018.

que esta es una tarea cultural sobresaliente precisamente por el potencial crítico que tiene esta deriva mística del cristianismo en la posmodernidad frente al monopolio de lo tecnológico. La tecnología, que ya lo tiene todo resuelto y pensado, que muestra cómo todo está sometido a la misma lógica reificadora y simplificadora, mercantilista y productiva, debe tener enfrente un tipo de pensar que recupere la inmensidad inaccesible de la realidad frente a la violencia y a la manipulación, frente a esa insistencia en la desacralización de la naturaleza que ponga el acento en el fondo incommensurable del que el ser humano no puede disponer a su antojo. El cristianismo se posiciona así del lado de las luchas sociales más actuales como las de la ecología, la igualdad, la crisis de refugiados o el anticapitalismo en su versión no ideológica, en su denuncia de cómo queda el mundo reducido desde el crisol de lo económico. Es un modo de lucha mística, de vindicación emancipatoria frente a las sutiles formas de esclavitud, que habla más de testimonio y de modo de vida, de conversión personal y, evidentemente, de reforma estructural. Es la única manera, recordemos lo dicho más arriba, en la que la crítica que se desprende de la coherencia cristiana no se convierte en ideología.

En tercer lugar, el cristianismo, a pesar de todo, lleva en su seno la subversión del sistema. En este momento de valoración del testimonio, de la importancia del compromiso individual, de la necesidad de testigos más que de la consistencia de argumentos, debe reavivarse el trasfondo escatológico del cristianismo que declara provisionales las conquistas mundanas, parciales las realidades dadas por definitivas, y nunca del todo conseguidas las transformaciones operadas. Todo lo humano lleva ya el sello de lo contingente. En suma, la experiencia de la fe es la experiencia existencial de la provisionalidad de la espera, de la inconformidad con la sabiduría mundana que da por descontado que el mundo ya está dicho, que es así, tal y como aparece en su ser y tal y como la lógica de la voluntad humana lo ha querido. La experiencia de la fe debe ser, por eso, una experiencia de una profundidad reflexiva fenomenológicamente fértil, precisamente por la tergiversación vivencial de las referencias del mundo para mostrar así lo *horizántico* de la vivencia cristiana frente al reduccionismo de *los sabios y entendidos*<sup>19</sup>. Y así, al reconocer su caducidad (*la*

---

<sup>19</sup> Según Sloterdijk, en uno de sus últimos trabajos, el lugar del *ut non* paulino pertenece ya al campo de la *epojé*, del tomar distancia de lo indistanciable, del poseer como si no se poseyera... Y todo ello, según el autor, se concentra en la filosofía

*figura del mundo pasa*) se está asumiendo, no que de hecho lo mundano ya esté desapareciendo o acusando de derribo, sino lo relevante para el pensar del que el cristiano debe salir fortalecido: que en su ser contenga la *posibilidad de desaparecer*, y por eso pueda ser vivido en el modo tan genuinamente filosófico-fenomenológico de la suspensión<sup>20</sup>. De este modo, debe renunciarse a la fe acomodaticia, a la experiencia cristiana como una manera de connivencia con las maneras de ser del mundo, a los modos en los que las instituciones religiosas se estructuran de acuerdo a las lógicas del poder a las que nos referíamos antes. Por eso, más que nunca, la existencia cristiana debe mantenerse en el difícil equilibrio entre dos peligros: el del encapsulamiento ante el mundo, el del blindaje frente a la intemperie como si se pudiera vivir radicalmente de espaldas a la realidad, como quizá podría concluirse siguiendo las premisas de la teología dialéctica, y, por otro lado, el peligro de la asimilación al que ya nos hemos referido en nuestro anterior capítulo sobre la secularización del cristianismo. Si el primer peligro lleva a la insistencia en una religión que no pretende siquiera ser significativa para el mundo, el segundo culmina en la autoeliminación de la propia esencia del cristianismo.

---

gnóstica que no es otra cosa sino una filosofía del *como si no*. «La tarea intelectual de captar el ser como tiempo estaba planteada desde el momento en que el impulso gnóstico agitó las almas de los seres tardoantiguos con sus preguntas: ¿Quiénes éramos? ¿En qué nos hemos convertido? ¿Dónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde vamos? El final de la filosofía del que hablaba Heidegger comenzó hace casi dos mil años en el existencialismo de travesía gnóstica». Peter Sloterdijk. *La herencia del Dios perdido*. Madrid: Siruela, 2020, 73. Adviértase que esta fue también la tesis de Hans Jonas acerca de cómo la analítica existencial heideggeriana había consistido en una traducción filosófico-secular de los elementos gnósticos.

<sup>20</sup> Es una idea que explica con espléndida maestría Marion: «la posibilidad de caer atraviesa lo caduco incluso, y especialmente, cuando no cae; aparece caduco justamente porque no cae en ese instante, aunque podrá y deberá. Su presencia presente se satura con su abolición [...] la cosa solo resiste a su desaparición para subrayar mejor que la posibilidad misma de desaparecer la define; así, el hecho de permanecer no contradice la posibilidad misma de desaparición, sino sólo su efectividad». Jean-Luc Marion. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago, 2010, 178. Agamben señala, a este respecto, la importancia decisiva del verbo *katargéo* con el que Pablo se refiere a la inoperancia de la ley en la nueva vida. Lo que la existencia cristiana lleva a cabo es exactamente el antónimo de *katargéo*, expresado con el verbo *energéo*: poner en acción. De esta manera, el mesianismo hace ineficaz la norma antigua, la hace inválida por dejar suspendida su eficacia. No se trata de destruir sino de desactivar. Cf. Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006, 97-99.

Con todo, en la médula del cristianismo está el logos. Y el logos, que concentra en sí toda la dimensión racional del ser humano, así como su capacidad para lo espiritual, para trascender lo dado, es el mejor antídoto contra las pretensiones posmodernas también totalizadoras en su insistencia absolutista sobre la contingencia y decadencia de todo. Occidente y su cultura están impregnados de notas constitutivas que siempre lo hacen permeable al cristianismo. Cristianismo y cultura están fraguados en torno al logos que llama constantemente a la búsqueda de la verdad y al mantenimiento de un diálogo enriquecedor que, aun contando con la necesaria separación, sirva para nutrir y construir propuestas racionales ante los nuevos desafíos humanos y sociales. Es, en realidad, la propuesta de una secularización no destructiva o no nihilista, en palabras de Habermas<sup>21</sup>. El Estado debe mantener una neutralidad estricta para con lo religioso. Pero, en ningún caso, debe ser indiferente a aquellos requerimientos de la fe que coinciden en ofrecer fundamentos a aquellos postulados sobre la persona y su integridad, sobre el sentido de la vida o sobre aspectos morales en los que se asientan los criterios normativos. En este sentido, la llamada del logos quizá sea, de nuevo, una llamada a la moderación que huya del laicismo beligerante y empobrecedor hacia una laicidad enriquecedora en el mantenimiento de la independencia de los órdenes distintos y de la coincidencia en una búsqueda sincera de la verdad.

Y ese mismo logos es el que busca incansablemente un sentido incondicionado que, en palabras de Horkheimer, no puede salvarse a expensas de Dios. Cuanto mayor sea la profundización en las cuestiones de la razón, más se hará consciente el hombre de la nostalgia de lo absolutamente otro<sup>22</sup>. Por eso, de la modernidad a la posmodernidad acontece el tránsito del alivio de un mundo libre y sin Dios, a la nostalgia posmoderna, de raíz también nihilista, que termina no conformándose con la idea del fin, con la clausura de la realidad y del hombre en sí mismos. Nostalgia,

---

<sup>21</sup> Sobre el diálogo necesario entre Occidente y el cristianismo sigue siendo de enorme importancia el diálogo entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.

<sup>22</sup> Horkheimer se refiere a sí como *reenvío teológico al Otro*. Cf. Max Horkheimer. *Anhelos de justicia*. Madrid: Trotta, 2006. Es a lo que Habermas quiere referirse con la reserva de sentido de lo religioso de lo que no puede privarse lo secular. Cf. Jürgen Habermas. "Fe y saber". <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf>

que no es solo consuelo, que se expresa en la incompletud del mundo, en la imperfección de las conquistas humanas, en la no definitividad de la justicia a manos de los hombres o en la imposibilidad de que solo la ley resuelva lo relativo a la felicidad. Es el nihilismo del *todavía no* del mundo que reclama la búsqueda de una plenitud difícilmente conquistable en las coordenadas mundanas. La nostalgia, en suma, derivada de la utopía que exige la razón que renuncia a que lo que existe no pueda cambiar, a que lo que hay sea lo único que debe haber. Es la misma utopía que conecta razón y cristianismo precisamente desde el mismo logos que nunca capitula ante la realidad para cruzarse de brazos en una pasividad cómplice de los poderes que anulan toda transformación. Es la utopía que en cristiano habla de piedad y de caridad.

## 6. CONCLUSIONES

El proceso de la ebullición racional moderna e ilustrada generó un Dios enemigo a su medida: era normal querer liberarse de un Dios vigilante, dominador, totipotente, insensible al sufrimiento humano y anulador de la individualidad. La secularización tenía enfrente a un Dios que no era el Dios de Jesús, a pesar de que la secularización fue un acontecimiento que, como se sabe, surgió en una atmósfera explícitamente cristiana. El ateísmo, en este sentido, parecía coherente con la reivindicación del humanismo, incluso con la autenticidad del cristianismo. El ateísmo era la posición coherente con ese otro Dios<sup>23</sup>. El Dios revelado en Cristo, sin embargo, es el que toma carne en la existencia humana, el que asume la suerte del hombre y el que comparte la finitud de su existencia. El Dios que hace del drama humano su causa.

El cristiano, en la posmodernidad y de acuerdo con esta *economía kenótica* de la revelación, debe contribuir a las grandes tareas seculares quizá sin necesidad de la explicitud de su identidad religiosa, quizá de una callada manera que se sobreponga al triunfalismo de los vencedores y a la soberanía de los poderosos, en la que tanto se fundan los extremismos teocráticos y violentos de las pretensiones religiosas de las últimas décadas. Donde está el ser humano y sus luchas, allí debe estar la motivación

---

<sup>23</sup> «Quizá el Dios vivo no es el mismo cuya defunción se constata en el nihilismo». Justo, 213.

suficiente para la praxis cristiana fundada en la caridad. Caridad que no soporta lógica alguna porque siempre la excede, a pesar de que esa misma caridad alimente y anime al cristiano a seguir viendo cómo abunda la gracia en el fondo del abismo sin necesidad de que esto signifique renunciar al logos que constituye al ser humano y lo abre a Dios.

## REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Borghesi, Massimo. *Secularización y nihilismo*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Blumenberg, Hans. *La legitimidad de la edad moderna*. Madrid: Pretextos, 2008.
- Critchley, Simon. *La fe de los que no tienen fe*. Madrid: Trotta, 2018.
- Forte, Bruno. *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- González de Cardedal, Olegario. *Ratz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Habermas, Jürgen, y Joseph Ratzinger. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Habermas, Jürgen. “Fe y saber”. <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf> (julio 2021).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über der Philosophie der Religion*. Hamburgo: F. Meiner, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Traducción de R. Ferrara. Madrid: Alianza. 1984-1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Creer y saber*. Bogotá: Norma, 1992.
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Justo, Emilio. *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago, 2010.
- Nancy, Jean-Luc. “El ateísmo”. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 9 (2011): 73-78.
- Sloterdijk, Peter. *La herencia del Dios perdido*. Madrid: Siruela, 2020.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.