

## **Creencia en Dios y construcción de la sociedad<sup>1</sup>**

Ignacio Sotelo

*Si me fuera permitida una contestación rápida y contundente, la mía sería: la incidencia de la religión sobre todas las sociedades, no sólo sobre la nuestra, ha sido decisiva en el pasado; pero, es cada vez menor en las sociedades modernas, ampliamente secularizadas. Pues bien, dar cuenta de esta respuesta, por lo demás bastante obvia, es el objeto de este artículo.*

### **La crítica ilustrada de la religión**

Tal vez haya sido en la Ilustración francesa cuando el aprecio de la religión llegase a su punto más bajo. Hasta bien entrado el siglo XVIII, Dios era una evidencia colectiva incontrovertible, de modo que el ateísmo era prácticamente inexistente. Es muy difícil sustraerse a la creencia de aquello en lo que todos creen, máxime si manifestar una opinión contraria re-

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en el Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao el 27 de febrero del 2003.

sulta enormemente arriesgado y se podía pagar incluso con la vida. La iglesia mantiene la memoria viva de los perseguidos por la fe; está por hacer una historia detallada de los mártires de la increencia, de los que han sido castigados por no comulgar con la fe establecida. Todavía cuesta rastrear las huellas del ateísmo en los siglos XVI y XVII. En cambio, basta hojear cualquier catálogo de libros clandestinos franceses del siglo XVIII para comprobar la velocidad con que se expandió una literatura antirreligiosa, cada vez más agresiva. Uno de los libros más radicales es sin duda *El Tratado de los tres impostores*; desconocemos su autor y la versión francesa debió escribirse en el último tercio del siglo XVII, aunque alcanzó notoriedad en la segunda mitad del XVIII. La edición que manejo es la de 1768, publicada en la imprenta del profesor De Felice. Existe una versión latina, *De Tribus Impostoribus*, muy anterior y por completo distinta, que se ha atribuido, sin la menor verosimilitud, a Boccaccio, a Pietro Aretino, a Rabelais, a Giordano Bruno.

Permítanme algunas citas de este libro con el fin de que podamos hacernos cargo del tipo de crítica a la religión que surge en la primera Ilustración. El ataque va dirigido directamente contra Moisés, Jesús y Mahoma, los fundadores de las tres grandes religiones que inciden en Europa, a los que llama nada menos que impostores. Se parte del postulado de que la función de la religión es «reducir a los pueblos, por los miedos que sienten ante el futuro, a obedecer ciegamente»<sup>2</sup>. Los temores son tanto más grandes, cuanto mayores sean la ignorancia y estupidez de la gente. El autor concede que quitarle al pueblo la esperanza de que después de la muerte no van a formar parte de la corte celestial –si a Dios se le representa con los atributos de un monarca absoluto, es natural que el cielo semeje a una corte imperial– «es privar al hombre del único consuelo que le impide desesperarse en las miserias de la vida» (p. 38). La religión es así el único consuelo al que pueden aspirar los más desfavorecidos. Voltaire, con el cinismo burgués que le caracteriza, llegó a escribir que, si sus criados no ceyesen en Dios, cómo iban a estar dispuestos a servirle.

«Antes de que se introdujera en el mundo la palabra religión, no se estaba obligado más que a seguir la ley natural, es decir, a conformarse con la recta razón. Pero desde que el pavor hizo sospechar que los dioses

---

<sup>2</sup> *Traité des trois imposteurs*, textos en francés y alemán, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 20.

existen, así como otros poderes invisibles, los hombres levantaron altares a estos seres imaginados y, a la vez que por medio de vanas ceremonias y un culto supersticioso se libraron del yugo de la naturaleza y de la razón, se religaron a los fantasmas de la imaginación. De ahí proviene la ignorancia en la que han caído tantos pueblos, ignorancia de la que los verdaderos sabios, por profundo que sea el abismo, les podrían sacar, si no fuera porque a su celo se oponen los que conducen a estos ciegos, que viven de los favores que obtienen de sus imposturas» (p. 42-43). Los fundadores de las religiones «bien sabían que la base que sostenía sus imposturas es la ignorancia de la gente» (p. 52). Para realizar la ambición personal de elevarse sobre los demás, aprovechándose de la ignorancia y la estupidez de la inmensa mayoría, había que apelar a un Dios del que dicen son sus profetas (p. 54). Se comprende que Jesús excluya de su Reino a los *sages*, los buenos y sabios, que es como llama a los ricos, «y no admita más que a los pobres de espíritu, los simples y los imbéciles» (p. 86). El cristianismo, como las demás religiones, no es más «que una impostura, groseramente tejida, cuyo éxito y progreso extrañaría incluso a sus inventores si volvieran al mundo» (p. 100).

---

*según la Ilustración francesa del  
siglo XVIII, la religión no tiene  
más fundamento que la  
ignorancia de la gente*

---

### Insuficiencia de esta crítica

¿Cómo incide la religión en la sociedad? La respuesta de una parte de la Ilustración –y hay que subrayar que se trata de una más bien pequeña, pues, incluso Rousseau, que lleva a cabo la hazaña de reconstruir la idea de libertad por oposición a su contraria, la de enajenación, es teísta– consiste en subrayar la influencia nefasta de la religión, como instrumento de dominación de las masas ignorantes. El optimismo de la razón ilustrada garantiza que, según avance el conocimiento de la naturaleza y del hombre, entendido como parte de la naturaleza, la religión se irá quedando sin espacio.

Había que empezar con la crítica de la religión que hizo la razón ilustrada, porque, pese a que la opinión contraria esté ampliamente difun-

dida, el hecho es que ha sobrevivido hasta nuestros días, bien en la forma elemental que tuvo en su origen –no faltan hoy los que creen que la religión es simplemente un buen negocio–, bien en las formas más elaboradas que llevaron a cabo, primero, Marx que, al subrayar el papel de la religión contra la injusticia y la explotación, concluye que la emancipación de las cadenas sociales empieza por desprenderse de la religión. «Sin amo y sin Dios» es el grito liberador del anarquismo decimonónico. Y luego, Freud, que saca a la luz los temores y angustias que se derivan del papel central que en las profundidades de la psique desempeña el padre, la muerte violenta del padre, que necesita una ilusión –la religión es eso, una ilusión– que alivie el dolor de la culpa, haciendo el vivir más llevadero.

En suma, la crítica ilustrada de la religión mantiene su eficacia en la actualidad, pese a que, por una parte, desatine bastante en sus formas más radicales y simplistas y, por otra, al haber contribuido a depurarla de no pocas rémoras del pasado, han perdido fuerza muchos de los argumentos anteriores. Con la necesaria perspectiva histórica, el cristiano de hoy, lejos de indignarse o escandalizarse por la crítica ilustrada de la religión, debería más bien agradecerle la purga que llevó a cabo. En fin, cuando con el avance de la razón ilustrada, la religión no desaparece, ni muestra visos de desaparecer en un futuro previsible, sino es más bien la razón ilustrada la que se tambalea, se desploma la crítica de la religión que la Ilustración puso en circulación. En primer lugar, no se puede decir sin más que sea un producto de la ignorancia; la superstición, ésta sí que podría serlo, pero no la religión. En el fondo, la crítica ilustrada de la religión es una crítica de la superstición, que da por sentado que religión y superstición son la misma cosa. Ciertamente que en la forma popular de vivir la religión hay mucho de superstición, pero ello no debe llevarnos a confundirlas, como hizo la Ilustración. Conocimiento y creencia no se repelen de la manera simplista que supuso la razón ilustrada; si nos planteamos con cierto rigor la forma en que se relacionan razón y fe, puede conducirnos a tener que terminar por cuestionar ambas.

Es bien sabido que la crítica de la razón ilustrada se ha convertido en uno de los temas de nuestro tiempo, así como la teología ha elaborado una noción de fe desprendida de la razón, aunque mantenga un vínculo con lo razonable. En todo caso, lo que parece claro es que la razón ilustrada no es la única razón concebible. Razón y religión, como el ser de Aris-

tóteles, se dicen de muy diferentes formas; de ahí que no sea fácil la tarea de dilucidar cómo enlazan. Si en los siglos XII y XIII la teología nace de postular una congruencia necesaria entre razón y fe, verdad científica y verdad revelada, la debilidad manifiesta de la teología actual es que, al asumir que el saber humano y la creencia pertenecen a dos esferas sin posible comunicación, suprime la cuestión básica sobre el modo en que comunicarían estos dos planos. Sea como fuere, lo que no cabe ya es mantener la ecuación de religión igual a ignorancia y razón ilustrada igual a saber, entendido como el único posible. El que no falten creyentes con grandes conocimientos en las más diversas ciencias es la piedra con la que tropieza el ilustrado escéptico. La Ilustración pertenece tanto al creyente, como al agnóstico.

---

*la crítica ilustrada de la  
religión daba por sentado que  
religión y superstición son la  
misma cosa*

---

Menos aún se sostiene la idea ilustrada, central en el *Tratado de los tres impostores*, de que la religión es un negocio y que el hombre religioso, el profeta, el fundador de religiones, lo único que pretende es fortalecer su poder personal, aprovechándose de la ignorancia del pueblo; no es de recibo dar por descontado que todo predicador, en último término, no es más que un embaucador que no buscaría más que su provecho. Ciertamente que la religión como negocio es un tema que daría mucho de sí, desde la venta de indulgencias y bulas, hasta el surgir continuo de nuevas sectas que enfocan su ambición en conseguir el reconocimiento oficial de religión, dado los beneficios fiscales y de todo tipo que este *status* conlleva. Si bien el tema de religión y negocio, así como religión y poder, darían mucho de que hablar, parece incuestionable que no por ello quepa reducir la religión a simple negocio.

¿cuáles religión con opresión, tanto social, como individual, pese a que a menudo así haya funcionado. La alianza del trono y del altar, la estrecha ligazón de la Iglesia con el «antiguo régimen» en todas sus manifestaciones, políticas, monarquía absoluta, sociales, desigualdad social, con enormes privilegios para la aristocracia terrateniente, que incluía a una Iglesia, también latifundista. Baste recordar un hecho que desde niño me ha parecido escandaloso, y es que el cristianismo que predica el amor al prójimo ha convivido durante siglos en perfecta armonía con la esclavitud; su fin únicamente llegó en nuestras sociedades cristianas, cuando se

hizo perceptible la incompatibilidad de la máquina con el trabajo esclavo. También parece fuera de toda duda que una religión que manipulaba el temor de un Dios, concebido como juez implacable, que a poco que nos descuidáramos nos condenaría al fuego eterno, haya favorecido un tipo de opresión internalizada, capaz de machacar por completo al individuo. En lo que atañe a la aniquilación angustiosa del individuo por una determinada comprensión de la religión, los ejemplos son tan abundantes como patéticos. Mucho nos enseña al respecto Kierkegaard en su lucha personal contra una religiosidad autodestructora.

---

*cabe entender la religión tanto como  
un factor de opresión como de  
emancipación social o de liberación  
personal*

---

Dicho lo anterior, importa añadir que el gran descubrimiento de que Dios es un Padre amoroso, que hizo Jesús de Nazaret, ha funcionado socialmente como un factor revolucio-

nario de ingentes dimensiones, desde la Utopía de Tomás Moro a la teología de la liberación, para no salirnos de la modernidad. Como dijera Hegel, no cabe mayor subversión social que la que contiene el mensaje de Jesús. Yo incluso diría que la completa subversión de todo orden social que conlleva el mensaje de Jesús lo hace irrealizable. En todo caso, habría citar multitud de ejemplos a lo largo de la historia que dejarían constancia de la fuerza liberadora que engendra la fe. El ejemplo de Martín Lutero es, a este respecto, impresionante; un hombre solo, encerrado en el castillo inexpugnable de su fe, es capaz de enfrentarse a la institución más poderosa de su tiempo. Yo he vivido en algunos amigos creyentes, cómo la fe potencia la libertad hasta grados increíbles. Sin la creencia en Dios no se explica el primer falangismo de Dionisio Ridruejo, pero tampoco la lucha en solitario que mantuvo contra la dictadura durante decenios. Cabe entender la religión –y cuando hablo de religión, no hace falta que lo explicito, estoy pensando en el cristianismo– tanto como un factor de opresión, como de emancipación social revolucionaria, o de liberación personal.

### La centralidad de la religión en la sociología

Del siglo XVIII saltamos a comienzos del XX y echemos una mirada a una de las ciencias que nacieron del espíritu de la Ilustración, la sociolo-

gía, la ciencia que pretende entender lo social. Si la Ilustración reduce la religión a mera superstición, condenada a desaparecer con la difusión de la razón, a comienzos del siglo pasado, cuando la sociología toma cuerpo como ciencia autónoma, la religión recupera la posición central que había ocupado en el pasado. En efecto, la sociología vuelve a considerar a la religión como el fenómeno social básico, tanto es así, que llega a pensar que es la religión la que constituye a la misma sociedad. De ser en Comte o en Spencer una filosofía de la historia bastante tosca, la sociología se convierte en Emile Durkheim y Max Weber, quién lo iba a decir, en sociología de la religión. Lejos de ser considerada una patraña para embaucar incautos, la religión se revela el fenómeno social básico, que incluso reemplaza a la economía en esta función constituyente. Téngase presente que la crítica del materialismo histórico se hace desde la sociología de la religión. A la cuestión de esta tarde –¿qué incidencia tiene la creencia en la construcción de la sociedad?– desde la perspectiva que parece la más apropiada, la sociológica, la respuesta que se impone, reza: la religión influye de manera tan fundamental sobre las sociedades que puede decirse que sin ella no hubieran podido constituirse. La religión se muestra así el hecho social primario y fundamental que posibilita el emerger de toda sociedad.

En 1912, Emile Durkheim publica *Las formas elementales de la vida religiosa*<sup>3</sup>, libro imprescindible para el tema que traemos entre manos. Durkheim estudia la religión en la forma elemental que encuentra en el sistema totémico de Australia, porque, como buen cartesiano, supone que ocupándose de la religión en los primeros estadios, en los que se presenta de manera más simple, podría captar mejor «la naturaleza religiosa del hombre, es decir, aquella que nos revela un aspecto esencial y permanente de la humanidad» (p. 2). He aquí un primer corolario de Durkheim: si la religión constituye a la sociedad, no cabría una sociedad sin religión. Tesis que, como es bien sabido, tiene una larga historia, pero que, al evitar entrar en el tema peliagudo, ya entonces en candelerío, sobre el futuro de la religión en una sociedad secularizada, lamentablemente Durkheim no desarrolla. Al final de su libro reconoce que «el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece natural que este segundo se borre progresivamente delante del primero, según aquel se haga más capaz de cumplir la

---

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 1990.

tarea» (p. 613). Ahora bien, si la religión se va borrando ante el avance de la ciencia, y se mantiene la tesis de que la naturaleza religiosa del hombre es un aspecto esencial y permanente de la humanidad, entonces, o bien la ciencia se sacraliza como la nueva forma de religión, tentación en la que ya cayó Augusto Comte, o bien se vuelve a la idea ilustrada de que la religión es propia tan sólo del pueblo ignorante. Hipótesis que parece confirmarse en nuestras sociedades contemporáneas, en las que, según declina la religión tradicional establecida, se extienden las sectas, supersticiones, amuletos, talismanes de todas clases, en fin el batiburrillo que

confluye en las llamadas ciencias ocultas. Durkheim, en todo caso, parte de rechazar la crítica ilustrada de la religión, recurriendo a la evidencia sociológica de que ninguna institución humana que dure se le-

vanta sobre el error o la mentira. «No existen, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de diferentes formas, a las condiciones dadas de la existencia humana» (p. 3).

Esta centralidad de la religión queda ratificada en el hecho de que está en el origen de todos los saberes. Las primeras ideas sobre el cosmos y el hombre provienen de las creencias religiosas. En vez de contraponer, a la manera dieciochesca, ciencia a religión, Durkheim recalca que la primera nace de la segunda. La religión es una realidad, Durkheim se empeña en decir, *una cosa*, eminentemente social. «Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas» (p. 13). La religión es un producto de la sociedad y en cuanto tal, un producto natural, sin la menor conexión con lo sobrenatural, noción muy tardía que sólo pudo emerger después de que hubiera arraigado el concepto de naturaleza. Y no olvidemos que «el reino social es un reino natural que no difiere de los demás más que por su mayor complejidad» (p. 25).

La religión surge de diferenciar lo sagrado, que se manifiesta en creencias y ritos, de lo profano. «Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y practicar los ritos con los que se siente solidarios»

---

## Creencia en Dios y construcción de la sociedad

(p. 60). Si la religión es una creencia colectivo que sólo puede vivir en una colectividad, no cabe religión individual, escondida en la intimidad. Toda religión implica una creencia colectiva, que es lo mismo que decir que no hay religión que no configure una iglesia. Retengamos en resúmenes la conocida definición que de religión da Durkheim. «Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen a todos los que se adhieren en una misma comunidad moral, llamada iglesia» (p. 65).

Pues bien, «si la religión ha engendrado todo lo que hay de esencial en la sociedad es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión». El hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por uno diferente al que se llega por el pensamiento» (p. 602). Es ésta la facultad exclusiva y definitoria del hombre, ser capaz de concebir el ideal y añadirlo a lo real. «Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin crear a la vez el ideal» (p. 603). Toda sociedad tiene una doble perspectiva, una se refiere a lo que es y otra a lo que debiera ser, ideal colectivo que suele expresar la religión, sin que hasta ahora haya surgido otro que comporte la misma capacidad de entusiasmo. En este sentido, se comprende muy bien que al ideal comunista o al anarquista se les haya clasificado entre las religiones. La religión es así la primera forma que toma el ideal, y tal vez la única capaz de durar con esta función.

Max Weber otorga a la religión esta misma posición central y su refundación de la sociología también culmina en una sociología de la religión. Ahora bien, con una diferencia importante; en vez de replegarse a estudiar «las formas elementales de la vida religiosa» para tratar de aprehender en sus formas más sencillas la esencia última del fenómeno religioso, con lo que Durkheim pone en un primer plano la estrecha relación que existe entre sociología y etnología, Weber se da de bruces con la religión, al preguntarse por la identidad de la moderna sociedad europea. La cuestión es saber en qué consiste la modernidad que ha creado Europa; la sorpresa que depara esta pregunta es que la respuesta exige volver la mirada a la religión. La Ilustración había contrapuesto modernidad a religión, razón, filosofía y ciencia, a creencia religiosa, que confunde con superstición y engaño. Pues bien, Weber va a redescubrir la religión, no como la negación de la modernidad, sino como el factor de-

sencadenante. La modernidad ilustrada que niega la religión ha nacido de la misma religión que combate.

Ya al comienzo del preámbulo que antecede a sus trabajos de sociología de la religión, Weber hace explícita la pregunta que unifica toda su obra. «Qué cadena de circunstancias ha llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y solamente aquí, hayan aparecido fenómenos culturales que, como al menos nos gusta pensar a nosotros, marcan una dirección en su desarrollo de significado y validez universales»<sup>4</sup>. El hecho es que sólo en Occidente la ciencia se ha desarrollado sin que quepa parangón con ninguna otra civilización; sólo en Occidente ha cuajado el Estado moderno, con un derecho y una burocracia que hace previsible su conducta; en fin, únicamente en Occidente ha surgido el capitalismo, como la expresión última de la racionalidad en el comportamiento económico. La modernidad que crea Occidente consiste en la racionalización de todas sus instituciones.

Cierto que por razón y racionalización puede entenderse, y de hecho se entienden, cosas muy diferentes; de lo que se trata es de averiguar qué significan estos conceptos en la modernidad occidental. Con este objetivo, emprende un largo camino que le lleva a estudiar el confucianismo y el taoísmo, el hinduismo y el budismo, el judaísmo, y sólo una muerte temprana, a los 56 años, le impidió acometer el islamismo y sobre todo el cristianismo, meta final de sus investigaciones. Todos estos esfuerzos van dirigidos a poner de manifiesto que el cristianismo explica la especificidad única de la modernidad occidental. En el cristianismo radicaría la fuente de la auténtica universalidad que la modernidad llevaría en su entraña. No se ha insistido lo suficiente en que con esta tesis Weber resucita la filosofía de la historia de Hegel que tanto había combatido en sus ensayos de fundamentación científica de la sociología. Pero esto ya es harina de otro costal.

### Religión y modernidad

En la cuestión sobre la que han pedido mi opinión, ¿qué incidencia tiene la creencia en la construcción de la sociedad? se halla ya implícita la pre-

---

<sup>4</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vól. 1, Mohr Siebeck, 6.<sup>a</sup> edición, Tübinga, 1972, p. 1.

gunta fundamental por la forma en que se relacionan religión y modernidad. Tanto Durkheim como Weber son conscientes de que la religión, y en concreto, el cristianismo, es la fuente de la que brota la modernidad, pero ambos también están de acuerdo en que este desembocar de la religión en la modernidad de alguna manera supone la disolución de la religión en la ciencia. Ahora bien, por muy consciente que sea el creyente de la oposición radical que en el pasado mantuvieron las Iglesias contra la modernidad –más el catolicismo que el protestantismo, también hay que decirlo, hasta el punto de que éste se haya podido presentar como el cristianismo propio de la modernidad– no puede menos que recalcar, como hace mi amigo Andrés Torres Queiruga, que él también, como hombre de su tiempo, está instalado en la modernidad, sin que por ello deje de ser creyente. El que la religión no se haya disuelto en la modernidad, ni siquiera en la posmodernidad, es prueba cabal de que la relación entre religión y modernidad es mucho más complicada; en ningún caso se deja comprimir en una mera antinomia. Sin tiempo para entrar en cuestión tan intrincada, me voy a limitar a dar unas pocas pinceladas desde el caso especial de España, para poder así terminar con algunas observaciones sobre la influencia de la religión en la sociedad española actual.

---

*según M. Weber, el cristianismo es  
la fuente de la auténtica  
universalidad que lleva la  
modernidad en su entraña*

---

### El cortacircuito de la modernidad

En grandes líneas –aunque siempre quepa mencionar una excepción no demasiado significativa– España permaneció hasta bien avanzado el siglo XIX al margen de la modernidad. Pese a progresos indudables, estamos todavía lejos de haber eliminado por completo los factores que produjeron «el cortacircuito de la modernidad», para decirlo con la atinada expresión de Claudio Sánchez Albornoz. No hay forma de evitarlo; en cuanto planteemos el modo de relacionarnos con la modernidad, nos tropezamos con la vieja «polémica de la ciencia española». Como es bien sabido, la primera versión surge en 1782 con el artículo que en la *Enciclopedia* dedica a España Nicolás Masson de Morvilliers. En él llega a afirmar que «quizá sea la nación más ignorante de Europa. ¿Qué se puede esperar de un pueblo que necesita permiso de un fraile para leer

y pensar?» Por ofensivos que sean, que lo son, los modos de expresarse en unas páginas que destilan todo el desprecio francés por nuestro país, acierta, sin embargo, en el diagnóstico. La Inquisición es sin duda el factor principal que nos ha apartado de la modernidad, con consecuencias gravísimas que aún padecemos, en mayor o menor medida, a ambos lados del Atlántico. No vale escurrir el bulto y quejarse de la simplicidad de la respuesta. A veces las cosas son así de sencillas.

---

*hasta bien avanzado el siglo XIX, España permaneció al margen de la modernidad por culpa, principalmente, de la Inquisición*

---

La Inquisición ha actuado en Italia, España y Portugal, y sus efectos son bien tangibles en los tres países. Empero, echar la culpa de nuestro retraso al

celo inquisitorial de la Iglesia supone quedarse en la superficie, sin entrar a indagar causas más profundas. El hecho que necesita explicación es por qué la Inquisición ha ejercido en España un poder tan destructor, mientras que otros países católicos, como la «cristianísima» Francia, se han visto libres de semejante plaga, o incluso en una Italia partida en su mitad por los Estados Pontificios, las secuelas más negativas se observan en los territorios que estuvieron dominados por la Corona española. Aún así, la Inquisición en Italia, con los casos de Giordano Bruno y de Galileo incluidos, no ha mostrado la capacidad de destrucción que tuvo en España.

El hecho es que la Inquisición, más que un fenómeno católico, es uno particular del catolicismo español; preguntarse por qué fue así no implica eximir a la institución de sus culpas, sino hacerse cargo de la enorme complejidad del asunto. No cabe la menor duda que en la España de los siglos XVI y XVII el temor al Santo Oficio arrancó de raíz cualquier preocupación intelectual. Levantaba desconfianza todo aquel que se dedicase a los estudios humanísticos o a los saberes profanos, por parecer actividades propias de judaizantes, e incluso los laicos o clérigos demasiado preocupados en cuestiones teológicas podían dar la impresión de estar influidos por la herejía luterana, de modo que la mejor forma de verse libre de cualquier sospecha era permanecer dentro de la inmensa mayoría de los analfabetos.

En el entremés de Cervantes, *La elección de los alcaldes de Daganzo* (Daganzo es un pueblito cerca de Alcalá de Henares), cuatro candidatos a alcalde formulan ante los regidores los méritos que se atribuyen para ocupar el cargo. La primera pregunta que hace el bachiller Pesuña a uno de los labriegos candidatos, por nombre Francisco Humillos, es si sabe leer. Su respuesta no tiene desperdicio. «No, por cierto, / Ni tal se probará que en mi linaje / Haya persona tan de poco asiento, / Que se pongan a aprender esas quimeras / Que llevan a los hombres al brasero. / Y a las mujeres, a la casa llana. / Leer no sé, mas sé otras cosas tales / Que llevan al leer ventajas muchas». Al preguntársele qué cosas son éstas, la respuesta no es menos contundente: «Sé de memoria / Todas cuatro oraciones, y las rezo / Cada semana cuatro y cinco veces. Y ¿con eso pensáis de ser alcalde? / Con esto, y con ser yo cristiano viejo, / Me atrevo a ser un senador romano». El leer lleva a los hombres al *brasero*, es decir, a la hoguera en que podía culminar el auto de fe, y a las mujeres a la *casa llana*, o sea, al prostíbulo.

Dos son los méritos de que se enorgullece Humillos y piensa que bastan para ser alcalde, lo que es lo mismo, para prosperar en aquella España: ser analfabeto y, por lo tanto, libre del riesgo de leer o haber leído libros prohibidos, virtud que queda garantizada por el hecho de ser cristiano viejo, de venir de buen linaje, que es lo único que importa. «Sea por Dios —dijo Sancho—; que yo cristiano viejo soy, y para ser conde esto me basta. Y aún te sobra —dijo don Quijote» (Parte I, cap. 21). Lo decisivo no es la pertenencia a una clase social, sino a una casta (cristiano, moro o judío). De clase, aunque difícil, cabe cambiar, pues, como corrobora don Quijote en el mismo capítulo, los hay que «tuvieron principio de gente baja y van subiendo de grado en grado, hasta llegar a ser grandes señores». En cambio, de casta, no; se nace judío, y aunque se bautice, ni él ni sus descendientes dejarán de ser «cristianos nuevos», es decir, de pertenecer a otra casta. Nada se entiende de la América colonial sin la distancia que se establece entre españoles y las otras «castas». «Españoles y otras castas» se puede leer en algunos documentos. El paso de una sociedad de castas a una de clases ha sido un proceso arduo y harto doloroso, aún no acabado en nuestra América.

En tal ambiente social se comprende que en el mundo hispánico no se desarrollase el hábito de la lectura ni floreciese la industria editorial.

Cuando en la Europa reformada leer la Biblia en la lengua vernácula –el alemán moderno es una creación de Lutero en su traducción del Libro sagrado– lleva consigo el que la lectura se expanda en amplias capas sociales, Roma pone dificultades a la Biblia Políglota Complutense, que, acabada en 1517, no se puede terminar de publicar hasta que la autoriza el papa León X en 1522, sin duda la mayor hazaña y en cierto modo también la última del raquíptico humanismo español.

Con ironía finísima Cervantes nos pone sobre la pista de algunas de las causas que explican el poder omnímodo de la Inquisición, y es que encaja de manera perfecta con el orden aristocrático de una sociedad en la que, al menos en valores y creencias, prevalecen los de la alta nobleza, que comparten hidalgos y labriegos, tres grupos sociales que por distintas razones desconfían de los sectores medios urbanos, en los que, hasta su expulsión en 1492, habían dominado los judíos. La relación, tan íntima y personal, que tiene el señor don Quijote con su escudero Sancho es algo inconcebible en el resto de Europa, donde las distancias sociales han estado siempre, y pienso que siguen estándolo, marcadas por una frialdad, digamos más educada. Castilla se forja con una frontera abierta en continuo litigio que no pudo consolidar el tipo de feudalismo que cuajó en la Europa central. El siervo podía escapar a las zonas recién conquistadas, cuyos pobladores contaban con fueros que garantizaban su libertad. En su primera fase Castilla se construye con hombres libres. Después de la conquista de Andalucía, aunque suele ser el morisco el que queda sujeto a la tierra, el latifundio señorial y el eclesiástico configuran toda la vida social. La familiaridad entre las clases que observamos en España proviene de que señores y criados asumen los mismos ideales aristocratizantes; en cambio, es enorme la distancia entre castas.

El «conflicto» se engendró en los siglos XIV y XV, al desplomarse el anterior equilibrio de fuerzas entre el mundo cristiano y el musulmán, del que se habían beneficiado los judíos, al moverse con bastante libertad entre ambos mundos. Castilla había sido, todavía en el siglo XIII, modelo avanzado de convivencia y tolerancia religiosa, una tolerancia, no se olvide, que en Europa empezó poco a poco a ser realidad, en Holanda, en Prusia, después de la paz de Westfalia (1648). En cambio, cuando algunas ciudades del continente ya han iniciado una profunda reconversión económica, social y cultural, en Castilla se consolida una aristocracia terrateniente que, estrechamente vinculada a una Iglesia con la que com-

---

## Creencia en Dios y construcción de la sociedad

---

parte el monopolio de la tierra, establece una dominación férrea que no deja espacio para la convivencia pacífica de las tres religiones. Las guerras civiles del siglo XV tienen como trasfondo unas ciudades que llegaron muy pronto a ser libres y que se muestran incompatibles con la re-feudalización tardía de la tierra, consecuencia de la expansión conquistadora en Andalucía.

La Inquisición, establecida en Castilla en 1478, tiene como función principal consolidar el poder que resulta de esta fusión. Se desconfía con razón de una población judía que, había sido obligada a convertirse por la fuerza, una vez despojada de sus bienes. Inquisición y expulsión de los judíos convergen en la consolidación de una sociedad aristocrática que, por paradójico que parezca, cuenta con el apoyo de amplios sectores populares, orgullosos de su linaje de cristianos viejos. Las grandes perdedoras son las ciudades, las únicas preparadas para el ad-

---

*lo decisivo, en la España de la Inquisición, no es la pertenencia a una clase social, sino a una casta: ser cristiano viejo*

---

venimiento de las corrientes humanísticas, en lo ideológico, y comerciales y financieras, en lo económico, que son las que en la Europa central llevarían a cabo la revolución de la modernidad. La España imperial de Carlos V es también la de su fragilidad económica, social y cultural. Sólo los metales preciosos que en grandes cantidades empiezan a llegar de las Indias Occidentales hacen posible que se sostenga un orden social tan trasnochado. El desplome de la cultura y de la economía españolas en la segunda mitad del siglo XVII son acontecimientos congruentes que van a marcar por siglos la vida española.

La «polémica de la ciencia española» rebrota en 1876, cuando Gumer-sindo de Azcárate, en un artículo titulado *Self Government y la Monarquía doctrinaria* se atreve a expresar lo evidente, que la Inquisición, al haber ahogado por completo la libertad, era la causa de que durante tres siglos España hubiera dado la espalda al despliegue prodigioso de la filosofía y las ciencias modernas. Marcelino Menéndez Pelayo, un muchacho de 22 años, imbuido de un catolicismo a machamartillo, responde con un libro, *La ciencia española* (en su forma definitiva, de 1887). Identificado

plenamente con la Inquisición<sup>5</sup>, el joven Menéndez Pelayo pretende mostrar que esta institución no había impedido el desarrollo de la ciencia; al contrario, un amplio catálogo de nombres y obras en todas las ramas del saber pondría de manifiesto el vigor de la ciencia en una España en la que, gracias al Santo Oficio, la fe se conservó incólume. «Antes de su libro entreviase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido», reza el atinado comentario de Ortega a este libro.

«La polémica de la ciencia española» retoña por tercera vez en el franquismo. Por un lado, a Menéndez Pelayo se le declara santo patrono de la España imperial y reciamente católica que se pretende instaurar; por otro, se persigue con furia exacerbada cualquier rastro de pensamiento liberal, aunque fuese claramente de derecha y, claro está, el odio principal va dirigido a la figura más eximia del pensamiento liberal español, José Ortega y Gasset<sup>6</sup>. En este contexto importa subrayar la actuación de mediador que ejerció Pedro Laín Entralgo. Como científico (médico y químico) y católico practicante, desde sus primeros escritos le preocupa la difícil relación del catolicismo con la ciencia moderna, y a Menéndez Pelayo dedica uno de sus primeros libros<sup>7</sup> con el fin de rescatar al polígrafo santanderino del integrismo en el que el régimen lo tenía confinado. Laín se esfuerza en poner de manifiesto algo que en aquellos años no era tarea fácil ni baladí, a saber, que el integrismo católico del polemista Menéndez Pelayo pertenece a un período juvenil (1876-1883), del que con un mejor conocimiento de la cultura europea se distancia en su obra posterior, tratando de reconciliar catolicismo y ciencia moderna. Con este mismo espíritu, Laín y sus amigos de la revista *Escorial*, Dio-

<sup>5</sup> Téngase en cuenta que hasta 1965, con el Concilio Vaticano II, la Iglesia no suprime el Santo Oficio. En rigor, lo sustituye con una nueva Congregación que sigue empleando métodos inquisitoriales al investigar creencias y comportamientos de los fieles. En un mundo secularizado en el que ya no se pueden aplicar las antiguas sanciones, estos procedimientos plantean a Roma más problemas que los que resuelven.

<sup>6</sup> Dada la amnesia que padece España tras la muerte de Franco, conviene recordar los esfuerzos que hizo la Iglesia española para incluir la obra de Ortega en el índice de libros prohibidos, sin conseguirlo, gracias a alguna intervención de último momento, como la del padre Miguel Batllori, según lo que él mismo me ha contado, así como las gestiones de la embajada española en Suecia, éstas con más éxito, para impedir que en 1950 le pudieran dar el premio Nobel a Ortega.

<sup>7</sup> Pedro Laín Entralgo, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.

nisiso Ridruejo, José Luis López Aranguren, sin renegar de su catolicismo, reivindicando la obra de Ortega. El católico Laín critica la animadversión de la Iglesia contra la modernidad, aunque, en su función de mediador, la excusa en cierto modo por el pretendido anticlericalismo del liberalismo hispánico. Un tema que tenemos pendiente es un estudio exhaustivo de la responsabilidad que le toca a la Iglesia en las guerras civiles del XIX y la del XX. Laín ha criticado a la Iglesia su secular actitud cerrada y retrógrada que ha llevado al pueblo español a la apostasía en los primeros decenios del siglo XX, una Iglesia, no lo olvidemos, que después de la victoria de Franco no mostró con los vencidos ni un ápice de caridad cristiana en el tiempo en que tuvo más poder y más se necesitó su amparo maternal.

### El catolicismo en la España actual

La impronta que ha dejado el catolicismo sobre la sociedad española, primero, con la Inquisición, y luego, con su repriminación en el franquismo, ha sido profunda. Su incidencia sobre la sociedad española sólo se entiende desde la historia tan peculiar del catolicismo español, que no ha dejado de avergonzar a buena parte del catolicismo de más allá de nuestras fronteras, y que, por más que se silencien estos hechos, siguen marcando, y de manera decisiva, la religiosidad que se vive en España. Nada se entiende del catolicismo español de hoy, para bien y para mal, sin in-crustarlo en esta historia.

¿Cómo influye el catolicismo español, insisto, un producto tan *sui generis*, sobre la sociedad española de hoy? En primer lugar, conviene recalcar que siglos de represión hasta finales del XIX y decenios de lo mismo en el XX, no han logrado salvar a la católica España del destino que han tenido los demás países de nuestro entorno. Al igual que ha ocurrido en otras partes que no sufrieron el mismo tipo de sujeción, la religión ha ido perdiendo terreno en España. A la larga de nada han servido las censuras, controles, monopolios eclesiásticos, yo diría, que más bien han tenido el efecto contrario. En lo que concierne a la práctica religiosa España se va acercando a los países más secularizados de Europa. Según datos de 1999, el porcentaje de los que nunca asisten a los servicios religiosos es del 31,5% en España, mientras que es el 48,1% en Holanda, el 42,7% en Dinamarca, o el 40,1% en Alemania. En cambio, en Italia, con una renta

per cápita más elevada que la nuestra, el número de los que no van nunca a la iglesia es sólo el 13,9%; en los países que bien pueden llamarse católicos, las cifras son bastante más bajas, un 6% en Polonia, o un 7,8% en Irlanda. Si estos datos los especificásemos en cada autonomía, nos encontraríamos con que en las más desarrolladas económicamente, Madrid, Cataluña o el País Vasco, las cifras son parecidas a las de los países europeos más secularizados. El dato más llamativo que he encontrado en alguna encuesta es que el número de personas que se confiesan católicas es sensiblemente superior al de los que dicen creer en Dios. Valdría la pena estudiar este fenómeno de los católicos ateos; católicos por bautismo y tradición, pero que han dejado de creer en Dios. Entre otras posibles interpretaciones, no deja de ser un signo claro de la progresiva

---

*lo más grave para el catolicismo español es que haya desaparecido por completo de la vida cultural*

---

versión del catolicismo español en lo que un autor ha llamado «agencia de administración de ritos de paso»<sup>8</sup>. En efecto, no se concibe un festejo cívico, las fiesta del pueblo, o pri-

vadas, funerales, bodas y bautizos, sin el acto religioso correspondiente, ritos que se cumplen por la mayoría de los asistentes, despojados de su originaria significación religiosa.

Otra característica del catolicismo español de nuestros días –se trata, como digo, de un rápido repaso– es que la religión, como en toda sociedad secularizada, ha dejado de legitimar el orden social y político, lo que desde una historia tan especial como la nuestra representa una novedad de la máxima importancia. Los ricos y potentados no tienen ya que acudir a la religión para legitimar posición y privilegios. El dato más significativo a este respecto es el bajo porcentaje de contribuyentes, oscila entre el 30 y el 40%, dispuestos a dedicar a la Iglesia Católica una asignación tributaria que nada les costaría, pues, de todos modos están obligados a pagarla.

Pero tal vez lo más grave para el catolicismo español es que haya desaparecido por completo de la vida cultural. Nadie puede nombrar intelectuales, escritores, científicos de algún peso, y que se sepa que son católi-

---

<sup>8</sup> Lluís Oviedo Torró, *Algunos rasgos acerca de la religiosidad en España*. En: Razón y Fe, tomo 246, n. 1.250, diciembre del 2002, p. 302.

---

## Creencia en Dios y construcción de la sociedad

cos por el contenido de su labor. El catolicismo en España se ha evaporado de la vida cultural en mucha mayor medida que lo ha hecho en Francia o Alemania, para poner dos ejemplos con los que podríamos compararnos. El que el catolicismo español expulsara de las universidades a la teología, recluyéndola en los seminarios, obsesionados por el afán de que la sociedad no la contagiara, lo paga hoy al alto precio de que teología y filosofía de la religión han perdido todo contacto con la sociedad. La teología en España vive hoy un buen momento, pero nadie se ha enterado, aparte de los teólogos, sin contactos con el exterior y encerrados contra su voluntad en el gremio. Y ello ocurre cuando ha desaparecido el anterior anticlericalismo y no existe grupo político o institución social que combata a la Iglesia. El único enemigo que queda en la España de hoy es la indiferencia de una buena, quizás de la mayor parte de la sociedad española. ■

