

# Religión e iglesia en las sociedades avanzadas: transacciones sin fin

Lluís Oviedo Torró

*Aunque las tendencias secularizadoras de la cultura han obligado a un paulatino ocultamiento del elemento religioso, este elemento sigue perviviendo en las sociedades más evolucionadas.*

*Las teorías que prometían la desaparición de lo religioso, como las que anunciaban también la muerte de la filosofía, han fracasado. Desde un puesto más discreto que el que ocupó en otros tiempos, el factor religioso sigue ejerciendo una cierta influencia y suscitando un cierto interés. La esfera cultural y la esfera religiosa se relacionan y se contaminan mutuamente buscando nuevos ámbitos de presencia no excluyente. Esta presencia se manifiesta de forma diferente en los distintos niveles del análisis social, macro, meso y micro. En todos los casos parece indicar que es cada vez más necesario elaborar una «teología de la sociedad».*

Lo religioso pervive a pesar de todo en nuestra sociedad. Se insinúa de muchos modos y sigue revelando su capacidad adaptativa en ambientes aparentemente hostiles. Aunque las tendencias secularizadoras han obligado a un paulatino ocultamiento de las expresiones religiosas, no puede afirmarse que éstas hayan desaparecido o que la cultura haya evacuado toda referencia de tipo trascendente. Es cierto que la religión se ve obligada a ocupar un puesto más «discreto» en el conjunto social o en el ambiente cultural, especialmente si se compara con un régimen de neo-cristiandad, pero no ha cesado de ejercer una cierta influencia, ni de suscitar un interés bastante amplio. Seguramente cabe observar cambios y sobre todo una especie de «negociación» y de contaminación mutua entre la esfera

secular y la religiosa, que puede detectarse de muchos modos. Frente a quienes piensan que la condición moderna implica una profunda separación entre ambas dimensiones, cada una orientada a problemas y niveles distintos, los datos muestran no sólo una obstinada presencia de lo religioso en el ámbito secular, sino también la fuerte presencia de elementos seculares en el conjunto religioso. Como suele decirse, la religión se resiste a morir, y asume formas nuevas en un contexto diferente. Lo curioso es cuánto influye la nueva situación social en ese proceso, cuan elevado es aún el nivel de interdependencia entre las dos dimensiones.

El presente artículo no versa por tanto sobre la diferenciación social o la separación del «sistema religioso» respecto de otros ámbitos sociales, sino sobre la tendencia opuesta: la profunda conexión o la relación que todavía mantiene la religión con su ambiente y que hace impracticable cualquier forma de aislamiento. No podemos llevar a término una completa reducción o superación de lo religioso, engullirlo en las dinámicas de la ciencia, la economía o las tendencias culturales de vanguardia.

La interacción señalada puede ser observada al menos en tres niveles distintos: el macro-, el meso- y el microsocio. **En primer lugar** conviene fijarse en la dimensión «macro», es decir, **en las relaciones estructurales**, donde destacan en los últimos años una serie de fenómenos que nos alertan sobre las «necesidades específicamente religiosas» de sistemas sociales muy avanzados, como la economía o la ciencia. A un nivel que podemos llamar «meso», observamos procesos de «isomorfismo organizativo», es decir, **cierta «permeabilidad» entre los estilos organizativos en las sociedades más avanzadas** y los modelos que asume la Iglesia, fenómenos en el campo institucional cargados de consecuencias prácticas. **En tercer lugar**, a un nivel «micro» o de los intereses y circunstancias de las personas que determinan la acción social, llama la atención la constante **interacción de factores religiosos y seculares en distintos ámbitos de decisión**, tanto en la determinación de la «demanda religiosa», como en el modo de encarar problemas generales y de orientar el futuro.

La observación de estas dinámicas desemboca en un juicio más propiamente teológico, es decir, un diagnóstico en grado de iden-

tificar la correspondencia entre lo que ocurre y la voluntad divina de salvación. A falta de un nombre mejor, esta tarea puede ser descrita como «teología de la sociedad», un esfuerzo constante por iluminar el sentido salvífico de la organización social, de sus

---

*junto a la lógica de la  
diferenciación social, se  
requieren formas de  
interrelación,  
interdependencia o de  
«sinergia»*

---

aciertos y sus límites. Se trata de una prestación «normal» de la reflexión cristiana, que debe tener en cuenta a su vez la propia debilidad y falibilidad –a nivel práctico– pero también su carácter imprescindible, también para el mundo de hoy.

### **Exigencias religiosas en los grandes sistemas sociales. Problemas de sinergia**

La teoría de la sociedad se ha construido en los tiempos modernos sobre el postulado de la «secularización» o autonomía de las «esferas de acción social», como es la economía, la política, la cien-

cia, el arte o los afectos. Desde los llamados «padres de la sociología»<sup>1</sup> se habla de «diferenciación» para designar ese proceso que conduce a la progresiva separación y autonomía de esas estructuras respecto de la tutela eclesial. El proceso se había iniciado en algunos ámbitos, como el político, ya en la Edad Media, pero sólo en el último tramo de la modernidad llega a consumarse. El saber común sostiene que esas realidades sociales sólo pueden funcionar de forma eficaz si se alejan de las complicidades e intrusiones religiosas o de otras rigideces culturales.

Max Weber ha sido uno de los primeros en notar que las cosas no eran tan fáciles, y que la completa autonomía de todos los ámbitos de acción social respecto de la religión podía reportar efectos no deseados, y sobre todo un gran empobrecimiento de la existencia personal, condenada a vivir en una «jaula de acero»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Me refiero a E. Durkheim, Max Weber, G. Simmel, T. Parsons y recientemente a N. Luhmann. Para todos ellos el proceso de diferenciación constituye un postulado de la existencia de las sociedades modernas.

<sup>2</sup> Es famosa esa expresión de las últimas páginas de su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en: *Ensayos sobre sociología de la religión I* (Madrid, Taurus 1983) 165.

Sin echar mano de diagnósticos tan tremendos, bajando al funcionamiento normal de las cosas, estamos advirtiendo cada vez mejor que junto a la lógica de la diferenciación social, se requieren formas de interrelación, interdependencia o de «sinergia» para el buen funcionamiento de un sistema social global. No se trata sólo de una teoría, sino de realidades muy prácticas que han resaltado en los últimos años sociólogos como nuestro Manuel Castells. Sin em-

---

*la relevancia del  
cristianismo se juega hoy  
su implicación en la «red»  
que armoniza la sociedad y  
la hace progresar*

---

bargo, su modelo de «sociedad red» ignora el papel o contribución del componente religioso y de las instituciones eclesiales<sup>3</sup>. En el fondo, la teoría dice que el buen funcionamiento de una sociedad depende tanto de la autonomía de sus componentes parciales, como de la coordinación entre ellos, para desarrollar sus máximas potencialidades. Es esencial la colaboración y el intercambio de información.

<sup>3</sup> M. Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1: *La sociedad red* (Madrid, Alianza 1999<sup>3</sup>).

El problema sigue siendo si en la «sociedad red» el aspecto religioso bloquea o más bien fomenta y contribuye al incremento de la comunicación y a la sinergia, o aprovechamiento mutuo de las prestaciones de otros sistemas (por ejemplo, entre la universidad y organismos de investigación, la administración o gobierno y las empresas). La cuestión es recíproca, es decir, implica la pregunta sobre los beneficios para la fe cristiana de esa sinergia o inclusión en la «red».

La tradición liberal sostenía –y por lo que me resulta sigue sosteniendo– que la intervención del elemento religioso –no digamos de la autoridad eclesial– entorpece casi siempre dichos procesos, por lo que es mejor que quede fuera, como hace Castells. El papel de la religión y de las iglesias se juega fundamentalmente en el campo personal, y allí puede probablemente ofrecer contribuciones de interés para el sistema. Muchos autores de esa área, como Friedrich Hayek –uno de los patriarcas del pensamiento liberal– reconocen desde mediados del siglo XX la conveniencia de un desarrollo ético que evite el desgaste o desajuste de la sociedad, y permita ahorrar tiempo y energías<sup>4</sup>. Quizás en ese

<sup>4</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago 1972) 62; *Individualism and Economic Order* (Chicago 1972) 22.

ámbito podría encontrar un enganche la aportación de la religión. No sólo, los planteamientos funcionalistas en torno a la religión ya han señalado multitud de «aportaciones» necesarias para la armonía y desarrollo social: funciones de integración, de «gestión de la contingencia» e incluso de «adscripción de la parte oscura o excluida» en todo proceso de creación de sentido.

Por otro lado, la intervención de la Iglesia católica y de muchos teólogos parece haberse orientado más en el último siglo a la censura y a las críticas frente a la evolución de los sistemas sociales. También habría que ver en este caso si la función eclesial hacía todo lo que podía y si al señalar límites no estaba ya prestando una ayuda de gran importancia para el buen funcionamiento de esos sistemas.

Lo cierto es que la relevancia del cristianismo se juega hoy también al nivel de su «capacidad sinérgica», es decir de su implicación en la «red» que armoniza la sociedad y la hace progresar. Algunas respuestas hipotéticas tendrían que tener en cuenta las disfunciones que se observan de hecho en muchos sistemas sociales a causa de una falta de interacción suficiente con el «sistema

religioso», o una interacción inadecuada.

La interpretación por parte de Max Weber de la sociedad europea en los siglos XVIII y XIX en la «Ética protestante y el espíritu del Capitalismo» puede ser vista como una prueba de «sinergia» entre la dimensión religiosa y las demás dimensiones sociales (no sólo la económica), que de todos modos parecía haber concluido cuando Weber levanta acta de la situación que vive (1906), un tiempo que puede prescindir de la contribución de la ética protestante. Queda pendiente de hecho la cuestión de si una sociedad avanzada puede sobrevivir y crecer sin ninguna intervención religiosa.

A nivel empírico observamos algunos fenómenos desconcertantes en relación con las expectativas que creó la cultura de la secularización: grandes financieros y políticos occidentales que recurren a adivinos, videntes y brujas; la esoterización de sistemas sociales muy evolucionados, en especial la ciencia y el arte; el progresivo sometimiento del ámbito amoroso y familiar a la dinámica de lo mágico. No parece haber sistema social que se sustraiga a esta extraña dinámica, y no pasan los meses sin que sal-

gan a la luz noticias sobre algún gran estadista que ha recurrido sistemáticamente a una vidente o de un banco comercial importante que tiene en nómina los servicios de un gabinete astrológico para decidir sus políticas financieras. No estamos hablando de asuntos puramente personales, sino de exigencias de los sistemas sociales y de las nuevas formas que asume la «interpenetración» entre lo mágico-religioso y la economía, la política o la ciencia.

La cuestión de la sinergia con la fe cristiana parece más obvia a nivel personal, familiar y de los valores morales. En los demás casos, hay menos claridad. Los estudios recientes demuestran que, tanto a nivel cognitivo como afectivo, la fe religiosa contribuye a una «mejor adaptación» a un ambiente hostil y a una gestión mejor de las situaciones de crisis. Varias investigaciones en el campo de la psicología empírica nos confirman algo que ya sabíamos: que sin fe ni esperanza trascendente el «duro oficio de vivir» se vuelve aún más duro<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Se encontrará un compendio del tema, con abundante bibliografía en el libro editado recientemente: AA.VV., *Handbook of Religion and Health* (Oxford – New York, Oxford Univ. Pr. 2000).

En la dimensión más «macro» la cosa se complica. Ya he señalado que algunas de las prestaciones de las iglesias asumen una forma negativa, que también es útil: marcar los límites del progreso, señalar los desarrollos equivocados, advertir sobre peligros. Tengo la sensación de que no basta, y que la fe no puede reducirse a ejercicio crítico. El problema es que un enfoque más positivo, como por ejemplo los intentos de legitimación cristiana de formas sociales, suscitan sospechas, sobre todo a causa de la insatisfacción ante muchos modelos de organización. Además, los cristianos queremos evitar el peligro de una «funcionalización» de la fe, de su reducción a «variable dependiente».

Las propuestas legitimadoras de Novak, sobre el carril del pensamiento weberiano, pueden parecerse exageradas, por su apuesta teológica en favor de la economía liberal y del mercado<sup>6</sup>. Pero seguramente hay algo más que puede brindar la fe, entre el extremo de la crítica y el de la completa legitimación; como por ejemplo, ofrecer esperanza, confianza en la providencia que guía todo al bien, y – sobre todo – perdón y reconciliación.

---

<sup>6</sup> M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Lanham, Ma. Madison Books 1982).

liación, como señalaba hace algunos años Peter L. Berger, en especial ante los inevitables errores en la búsqueda social de mejora y ante sus víctimas<sup>7</sup>.

Por otro lado, **la fe cristiana debería entrar con menos prevención en la «red»** o en esos procesos de sinergia y «globalización» que se están produciendo, en lugar de pretender –de forma desesperada y absurda– quedar al margen. La cuestión en este caso es también si le reportaría más ventajas dicha «conexión» o la independencia que le sigue garantizando una «distancia crítica», que ejerce desde «fuera del mundo». Ante todo, es prácticamente imposible quedar afuera de esos procesos, como si estuviéramos en otro planeta; además, esa actitud contradice el espíritu de la encíclica *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II, sobre la necesidad de compartir las alegrías y esperanzas de los hombres de nuestro tiempo; y, por último, sería poco ventajoso para la Iglesia y los cristianos, que acabaríamos no sólo aislados, sino en una esquizofrenia que nos lleva al mismo tiempo a aprovechar las enormes ventajas que ofrece el desarrollo social, científico y técnico, y a exhibir un

desdén crítico hacia el conjunto de la modernización.

La pregunta se refiere más bien a los beneficios que dicha conexión reporta a las iglesias y los cristianos. En primer lugar hay ventajas a nivel cognitivo, donde los avances en muchas ciencias pueden ayudarnos a comprender mejor el plan de Dios; segundo, a nivel or-

---

*la tendencia de las  
organizaciones es asimilar  
los modelos que proceden  
de las instituciones más  
prestigiosas*

---

ganizativo, de lo que me ocuparé a continuación, y sobre todo ofreciéndonos un mayor realismo y sentido de la eficiencia (la astucia de los «hijos del mundo»). Aprovechar esos ingentes caudales y saber asimilarlos es un desafío para las nuevas generaciones cristianas, en lugar de despreciarlos o considerarlos inútiles para el desarrollo eclesial.

### **Las influencias en el campo organizativo**

Uno de los fenómenos que está llamando la atención en los últi-

---

<sup>7</sup> P.L. Berger, «Social Ethics in a Post-Socialist World», en: *First Things* 30 (1993) 9-14.

mos años en la teoría de las organizaciones es el llamado «isomorfismo organizativo». Consiste en la tendencia a copiar los modelos de organización más prestigiosos o los formas de gestión que están más de moda, lo que conduce a una «homogeneización» o «estandarización» institucional: todas las organizaciones acaban pareciéndose.

---

*muchas realidades eclesiales  
se han apresurado a  
organizar sus propias ONG  
o han asumido el carácter  
de «fundaciones»*

---

Los «neo-institucionalistas»<sup>8</sup> han estudiado este fenómeno en el campo empírico, y han comprobado que la tendencia de las organizaciones, incluso académicas y sanitarias, es asimilar los modelos que proceden de las instituciones más prestigiosas, especialmente las empresas de éxito. Todos acaban haciendo organigramas, aunque no sirvan en realidad para mucho, todos hablan de subsidiariedad, aunque no se aplique o no

funcione, todos acaban pidiendo informes técnicos, aunque no se lean, o todos se organizan según el modelo de la «empresa de gestión» aunque no sea el caso.

Las iglesias interactúan con la sociedad civil desde hace siglos también a ese nivel. Muchas organizaciones eclesiales han incorporado los modelos organizativos más útiles o cercanos en su tiempo, desde la Iglesia primitiva —que asimiló bastantes estructuras organizativas del Imperio Romano— hasta las órdenes religiosas. Ese intercambio ha sido recíproco, en el sentido de que la sociedad civil también ha podido asimilar modelos como el «monasterio», la «cofradía» o la «diócesis» para organizar estructuras seculares. Algunas órdenes han surgido con el espíritu del «tercio militar», otras, más recientemente, han incorporado el estilo de la empresa de gestión, otros movimientos se asemejan en muchos aspectos a los grupos de terapia, otros a la estructura de un partido político, y últimamente pega fuerte el modelo de «grupo de voluntariado». Por otra parte muchas realidades eclesiales se han apresurado a organizar sus propias ONG o a presentarse como tales, o bien han asumido o quieren asumir el carácter de «fundaciones».

---

<sup>8</sup> P. J. DiMaggio - W. W. Powell, «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields», *American Sociological Review* 48 (1983) 147-160.



La tendencia a copiar los modelos organizativos de moda es más llamativa en las instituciones eclesiales que luchan por «adecuarse a los tiempos». Pocas son inmunes al contagio del «isomorfismo organizativo». Ese influjo se percibe en la administración diocesana o de órdenes religiosas, en las instituciones educativas o las asistenciales que regenta la Iglesia, y también al programar la estructura y funcionamiento de una parroquia, con sus propios órganos directivos y «consejos».

Parece que, después de todo lo dicho, hemos descuidado la cuestión más candente: si esto es así ¿cómo se explica la poca asimilación de modelos de participación democrática en la estructura de la Iglesia? Las respuestas son varias. En realidad sí ha habido una recepción eclesial de las formas organizativas democráticas, a muchos niveles; basta echar una ojeada a las constituciones de la inmensa mayoría de las órdenes religiosas y a otros organismos eclesiales de carácter colegial. Por otro lado, la participación democrática refleja un modelo organizativo no tan extendido ni eficiente en muchas parcelas institucionales: la empresa de gestión, la universidad – donde los estudiantes sólo tienen

un papel limitado – o la organización política, que está fundada más bien en el principio de liderazgo.

Una última respuesta ve en otra dirección: a pesar de las tendencias al isomorfismo, que a menudo es más bien superficial o retórico, se plantean otras en el sentido de inercias institucionales, que persisten a pesar de los intentos de modernización y cambio. De todos modos **no hay que confundir modernización con democratización**, pues en muchos casos la evolución ha llevado más bien a la centralización y a otros sistemas de gestión más eficaz que la participación, que a menudo responde sólo a los fines de legitimación, no de eficiencia.

La relevancia de estos fenómenos y procesos es múltiple. Por una parte señalan una interacción inevitable entre el mundo de las organizaciones en la sociedad y las formas organizativas eclesiales, que no pueden proclamarse en absoluto inmunes o por encima de esas realidades. Quizás el estudio de las organizaciones dentro de la Iglesia refleje uno de los aspectos en los que el principio de encarnación se vuelve más patente. Por otro lado surge el problema de la «perfección organiza-

tiva» de la Iglesia, una idea que exige revisión.

La Iglesia está llamada a la luz de esos fenómenos a asumir una concepción más racional –que es sinónimo de eficiente– de las organizaciones cristianas, al tiempo que falibilista, como nos advierte la reflexión más madura en ese campo. Hace años que los estudios de especialistas como James March y Herbert Simon<sup>9</sup> muestran la persistencia de la irracionalidad y los inevitables límites de toda organización, lo que nos debiera prevenir frente a excesivas ilusiones en ese campo. Probablemente la vía de la modernización eclesial y de su adecuación a las sociedades avanzadas pasa al mismo tiempo por la búsqueda de una mejor organización, y por el realismo y toma de conciencia sobre los límites existentes; algunos de ellos se revelan cuando algunas entidades eclesiales abusan de reuniones, convivencias y cursillos con escasos resultados.

## Transacciones entre fe y cultura al nivel de preferencias personales

Se constatan algunas diferencias entre el modo tradicional de plantear las creencias religiosas y la adhesión a una iglesia, y la postura contemporánea en ese campo. También a nivel personal podemos formular una tesis en tono paradójico: en un ambiente secularizado, se siente más la vinculación de las motivaciones religiosas con otras de otro género, con la consecuente inversión de la lógica de la diferenciación. Es como decir que, **cuando más nos secularizamos, menos secularizados estamos, o más mezclamos lo religioso y lo secular.**

La gente de hoy motiva sus decisiones desde muchos puntos de vista y sistemas de valores. Es inútil querer aislar los motivos o las razones que determinan una u otra opción. Seguramente ocurre lo mismo en relación con la forma de participar en la Iglesia o, simplemente, de vivir la dimensión religiosa, frente a la situación típica de épocas anteriores, donde existía menos espacio para «decidir» en ese campo.

En otras palabras: no son sólo los motivos religiosos los que confi-

<sup>9</sup> J.G. March – H. Simon, *Organizations* (New York, 1958).

guran las decisiones religiosas, como no son sólo los derivados de una racionalidad económica los que explican las decisiones de consumo de bienes. A nivel personal, como en los otros niveles analizados, también se mezclan las dimensiones secular y religiosa, y éste es un dato inevitable, tanto desde un punto de vista antropológico, como social. En la perspectiva antropológica, porque no es posible aislar comportamientos «puros» o actitudes completamente desinteresadas, sin conexión con una red espesa de intereses o preferencias.

La mirada sociológica, por otro lado, conoce también la dificultad de separar las acciones socialmente relevantes sólo a partir del código en el que se emplazan. Por ejemplo, una decisión en el campo afectivo (salir con una persona que me cae bien), implica normalmente motivos de otro tipo: económicos (si me puedo permitir ciertos gastos), culturales (si esa persona será aceptada en mi ambiente), o cognitivos (qué sé o puedo saber de esa persona que afecta a mi vida).

La esfera religiosa está sometida hoy a la lógica de los motivos personales, y no sólo a las condiciones estructurales o institucionales. Para muchos, la forma de par-

ticipar en una organización o actividad religiosa depende de una serie de factores no controlables desde la Iglesia. El primero es seguramente la propia costumbre o tendencia familiar, que constituye siempre una premisa, la segunda son los intereses personales y la tercera el tipo de oferta que hay

---

*las experiencias religiosas o su ausencia, pesan en muchas decisiones en el campo de la acción social*

---

en el ambiente. De aquí derivan varias modalidades de participación, que pueden incluso agruparse en «segmentos» o «nichos» de «consumidores de religión», como he mostrado en un artículo anterior<sup>10</sup>. Lo interesante es que, a menudo, la lógica que preside la decisión religiosa se ve influida por factores que no son estrictamente religiosos, empezando por el ambiente cultural de un pueblo, hasta motivos más sofisticados que pueden incluir un cálculo de ventajas, que pueden ser o no religiosas.

Es inútil querer separar –incluso dentro de los movimientos cristianos más radicales– las razones re-

---

<sup>10</sup> Ll. Oviedo, «Los vaivenes de la demanda religiosa», en: *Razón y fe* 1233-4 (2001) 49-62.

ligiosas y las que no lo son: económicas, afectivas y sociales, fundamentalmente. Los medios de comunicación social juegan un papel importante en ese campo, como también lo hacen las cuestiones relativas a la distribución del tiempo libre, al status familiar, al «campo social» al que se pertenece (en el sentido de Pierre Bourdieu) o también a la edad. Pero seguramente el factor más importante es el concepto que cada uno tiene de su propia identidad, del sentido que da a su vida o de qué entiende por existencia realizada y dichosa.

Lo cierto es que seguramente existe una vinculación bastante perceptible desde el punto de vista estadístico entre los niveles de satisfacción personal y los de creencia y participación religiosa, lo que hace pensar en una interacción inevitable entre el modo cómo nos concebimos nosotros o nuestro mundo y el modo cómo se representa nuestro vínculo religioso<sup>11</sup>. La relación es en los dos sentidos o de determinación mutua; de ahí la importancia de los factores culturales en la vi-

vencia religiosa del individuo, así como la relevancia cultural de las posiciones religiosas. El aspecto religioso se entremezcla con otros a la hora de configurar nuestra «identidad personal», y también a la hora de decidir nuestro modo de utilizar el tiempo libre, de producir y servirnos de recursos; la negociación entre varios aspectos se vuelve entonces inevitable<sup>12</sup>.

Sería injusto descuidar la consecuencia inversa: las experiencias religiosas o su ausencia, pesan en muchas decisiones en el campo de la acción social: sea en la esfera económica, que en la afectiva e incluso en la estética. La no-religiosidad implica a menudo tomas de posición y orientaciones sociales significativas; así como los distintos niveles de religiosidad influyen en muchos aspectos: vitales, como el sentido que se da al proyecto familiar, y menos «vitales», como la orientación del «consumo»<sup>13</sup> o la sensibilidad estética.

<sup>11</sup> Como síntesis puede consultarse el estudio de M. Argyle en torno a la influencia de los factores religiosos en la felicidad personal: *The Psychology of Happiness* (London - New York, Routledge 2001 - 2ª ed.) 164-177.

<sup>12</sup> Nadie como Gary Becker se ha tomado tan en serio la interacción entre el factor religioso y otros factores vitales en los cálculos que realiza una persona: *Accounting for Tastes* (Cambridge, Ma. - London, Harvard univ. Pr. 1996) 228 ss.

<sup>13</sup> Lo saben bien los estudiosos de marketing: M. Solomon e.A., *Consumer Behaviour: A European Perspective* (New York - London, Prentice Hall 1999) 432 s., 439, 457 s., 464 s.

La conclusión es clara: también a nivel de los motivos personales se entremezclan de forma indistinguible la dimensión religiosa y la secular, y se implican a la hora de configurar la identidad personal o el sentido que se proyecta en la propia existencia. La secularización incide en el mayor o menor grado en el que los motivos religiosos se hacen presentes en esa definición del yo, pero no en una escisión entre los motivos religiosos y otros.

---

*una de las mayores  
prestaciones de la fe  
cristiana es simplificar  
situaciones o cuestiones  
demasiado complejas*

---

### **Intentos de teología de la sociedad**

Todo lo dicho hasta ahora puede parecer demasiado «técnico» y poco teológico. En realidad permanece latente en nuestro discurso una visión teológica de las relaciones entre religión, Iglesia y sociedad, pero conviene darle un cariz más explícito.

Contamos con muchas manifestaciones de «teología de la sociedad», aunque no reciban ese

nombre. No estaría de más encuadrarlas en una visión más sistemática y en grado de formular tipologías y de discernir mejor los modelos más convenientes en cada contexto y situación histórica. No es lo mismo una sociedad occidental muy desarrollada y el estado de cosas que se vive en Somalia.

A menudo algunos colegas son muy críticos respecto de las tendencias a la globalización, de la forma liberal de la organización política o de la universalidad que asume el modelo del mercado o la racionalidad económica que busca la eficiencia; sus posiciones ponen sobre el tapete la diferencia entre realismo y situación ideal. Sin ser siempre conscientes están realizando juicios de «teología de la sociedad». También la acogida teológica positiva a la secularización moderna fue una expresión de ese mismo género de teología.

Uno de los problemas principales al realizar esta tarea, que considero imprescindible, es el fuerte desajuste entre la alta complejidad que asumen los sistemas sociales y las teorías que tratan de comprenderlos, por una parte, y la excesiva simplicidad con la que suele operar el código teológico, que distingue fundamentalmente

entre realidades que llevan a la salvación, y las que alejan de ese ideal, o que incluso llevan a la perdición; o en otras palabras, sociedades que reflejan la voluntad de Dios y sociedades que la contradicen. No está claro que la visión teológica tenga que ser necesariamente tan simplificadora; nada le impide hacer ulteriores distinciones que nos acerquen más a la complejidad de lo real. Por ejemplo cuando reconocemos que Dios puede servirse de los errores humanos, o de su egoísmo para llevar a término su plan. La Iglesia ya condenó el purismo de Molinos y Fénelon en los siglos XVII y XVIII; y Jean Guitton nos recordaba sus peligros no hace mucho<sup>14</sup>. Son advertencias para quienes tienden a simplificar demasiado las cosas.

Una buena teología de la sociedad tendría que tener hoy más en cuenta la alta complejidad de la organización social, y dejar de lado los sueños de una excesiva simplificación. Es verdad que especialistas como Luhmann han dudado de la capacidad de la reflexión cristiana de evolucionar a través de ulteriores distinciones, dado que la trascendencia no puede ser descompuesta, para una mejor gestión. Pero eso no significa que no

<sup>14</sup> J. Guitton, *Lo impuro* (Madrid, PPC 1992).

haya vías para una lectura teológica de la sociedad más respetuosa de su complejidad, como han probado desde hace siglos los «realistas», desde Tomás y Escoto, hasta Reinhold Niebuhr.

Se trata de un desafío de grandes proporciones. En realidad una de las mayores prestaciones de la fe cristiana es simplificar situaciones o cuestiones demasiado complejas; reducir su complejidad en la referencia al designio salvífico de Dios. Sin embargo toda una reflexión en el campo espiritual y moral ha sabido profundizar en la línea de distinciones que ayudaban a discernir en situaciones complicadas y con pocas posibilidades de simplificación. Lo saben quienes tienen la misión de discernir o tomar decisiones en la Iglesia, y de ellos la teología tendría que aprender también a no precipitar los juicios teológicos.

Por mi parte, creo que hace falta matizar nuestra lectura teológica de las sociedades avanzadas. Habría que evitar ante todo algunas formas erróneas que todavía persisten, como: una visión acrítica de la secularización y que ignora su profunda ambigüedad; el maximalismo teológico de quienes sólo aceptan una sociedad a medida del Evangelio; ni tampoco el

## Religión e iglesia en las sociedades avanzadas

excesivo entusiasmo de un Michel Novak por la forma neoliberal, que traduce incluso en expresiones teológicas. En todo caso deberá ser un discurso en grado de apreciar lo positivo en las realidades «impuras» o «imperfectas», pues la teología también está «enredada» con otras disciplinas, y no es una

forma teórica «pura»; su estilo deberá acercarse más a la «ética de la responsabilidad» que a la de las «convicciones», y, sobre todo, ese ensayo de teología debería guiarse por un discernimiento pragmático, es decir, a partir de los frutos reales, y no a partir de los modelos ideales. ■

