

La posible religión de la humanidad

Fernando Escalante Gonzalbo

ES UN LUGAR COMÚN DECIR QUE EL SIGLO XX HA SIDO, en Occidente, secular y científico: que a la religión le han quedado sólo espacios marginales, de escasa importancia pública. El predominio de la Iglesia Católica o la fuerza del Islam en las sociedades menos desarrolladas se explican precisamente por el atraso económico, político, cultural: porque son sociedades que no pertenecen a nuestro siglo xx, o no del todo.

En general, se da por muerto a Dios sin duda y sin angustia, y se supone que la religión es, sin más, cosa del pasado. La efervescencia de nuevas sectas, de formas más o menos estridentes de religiosidad en el mundo desarrollado, tampoco ofrece dificultades; se trata de manifestaciones patológicas del bienestar (de las insatisfacciones del consumo, del malestar en la cultura). En la medida en que no pueden tomarse en cuenta sus pretensiones de verdad, sólo caben —y bastan— explicaciones psicológicas o sociológicas, que suelen ser convincentes.

(Digamos entre paréntesis que la posibilidad de explicar los fenómenos religiosos mediante los recursos de la antropología o la psicología ha sido siempre discutida. Los creyentes, por supuesto, consideran que una “historia externa” de su credo, que no se haga cargo de su contenido espiritual, es incompleta y por lo tanto errónea.¹ Pero también, por parecidas razones, los

¹ Un ejemplo: “La Iglesia no puede parangonarse, sin muchas e importantes correcciones, a las asociaciones humanas surgidas del natural instinto de sociabilidad. La Iglesia es, en definitiva, una institución que sólo puede estudiarse en un contexto teológico concreto. Por ello, Historia de la Iglesia y Teología se exigen”, Josep-Ignasi Saranyana, “La historia de la Iglesia entre

más cautelosos entre los investigadores laicos, escépticos o agnósticos, procuran hacer alguna salvedad. El caso clásico es el de William James: “Alegar las causas orgánicas de un ánimo religioso para refutar su pretensión de tener un valor espiritual superior es ilógico y arbitrario...”²

Incluso hablando sobre las religiones primitivas, Evans-Pritchard aconseja evitar el sesgo implícito en la idea de que son creencias “absurdas”; la antropología, dice, no puede explicar por completo el hecho religioso: “A un antropólogo en cuanto tal no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según yo lo entiendo, no tiene posibilidad de *saber* si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema”.³

Ciertamente, todas esas precauciones parecen innecesarias cuando se trata de estudiar la creencia de que el Reverendo Moon sea Dios, o que lo sea el gurú Mahara-ji; la sociología basta para comprender el fenómeno. No obstante, esos absurdos patentes son esgrimidos como argumentos por parte de quienes suponen que el problema de nuestro tiempo es la “ausencia de Dios”. Es decir: las irrisorias pretensiones y la vacuidad de las nuevas sectas *revelan un vacío* que es de naturaleza espiritual y que no puede ser comprendido con meras referencias mundanas.)

Lo importante es que la hipótesis de que la Modernidad ha acarreado el fin de la religión, es compartida de modo general, con entusiasmo o angustia o indignación, como si fuese un hecho demostrado. Tan evidente y visible como los procesos de urbanización o de industrialización. La idea, además, es bastante antigua. Desde el siglo XVIII se suponía que el progreso de las luces acabaría —para bien— con toda forma de superstición, incluida toda forma de culto religioso. Porque se haría innecesario:

Expresada en términos simples, la tesis básica de ese argumento —establecida sólidamente en la sociología de la religión como la “teoría de la secularización”— es la de que la modernidad conduce en forma inevitable a la secularización, entendida ésta como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente.⁴

el positivismo y el historicismo”, en *Qué es la Historia de la Iglesia*, XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995), Pamplona, EUNSA, 1996, p. 161.

² William James, *The Varieties of Religious Experience*, Londres, Penguin, 1982, p. 14.

³ E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, trad. de M. Abad y C. Piera, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 36-37.

⁴ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, trad. del Centro de Estudios Públicos, Barcelona, Paidós, 2002, p. 71.

Ahora bien: casi siempre se supuso también que *algo* ocuparía el lugar de la religiosidad desaparecida. Los progresistas —por llamarlos de algún modo— suponían que podría surgir una especie de moralidad esclarecida por la Ciencia, el patriotismo o la fraternidad, y en esa cuenta caben Rousseau, Stuart Mili, William James, Bertrand Russell. Los conservadores, en cambio, imaginaban el imperio del hedonismo, un retroceso a la bestialidad o algún modo de decadencia, con resultados catastróficos. A fines del siglo xx unos podrían justificar su pronóstico con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, los otros podrían utilizar Auschwitz, y unos y otros podrían servirse del bombardeo humanitario de Kosovo, para demostrar cualquier cosa.

No obstante, aparte del exotismo del Islam militante, el fenómeno no inspira mucho interés, no es un problema; insisto: se da por casi desaparecida la religión en Occidente, como si fuese un hecho más con el que hay que contar. Con demasiada facilidad, según mi opinión.

Por una parte, la presunta incompatibilidad entre el orden de la sociedad moderna y la religión es dudosa. Conviene tener presente, siempre, el caso particular de Estados Unidos: una sociedad a la vez moderna y religiosa; con una religiosidad peculiar, sin duda, pero de enorme influencia y que, con el paso del tiempo, no parece perder su lugar en el horizonte cultural.⁵

Por otra parte, el declive de las instituciones y de la adhesión intelectual a los credos religiosos no significa, automáticamente, que la religiosidad desaparezca como tal. Que se hayan abandonado ciertas creencias acerca de lo sobrenatural, que las religiones institucionalizadas no encuentren un lugar cierto, no significa que seamos capaces de conformarnos con la *realidad* tal cual. No es sólo que necesitemos creencias, como decía Ortega, sino un determinado tipo de creencias, que añaden un significado a la realidad y a la vida humana en particular. Creencias que, sometidas a un análisis exigente, resultan fácilmente ilusorias, infundadas. La realidad —de acuerdo con la expresión de Clément Rosset— sigue siendo *cruel*, y tanto más cruel cuanto que es real: única e inapelable; sigue siendo, para la mayoría de los hombres, difícil de tolerar: la capacidad de “saber y no sufrir por ello un daño mortal, se halla *absolutamente fuera del alcance* de las facultades humanas”.⁶

⁵ Resulta particularmente interesante, sobre eso, el libro de Harold Bloom, *La religión de los Estados Unidos*, trad. de M. Macías, México, FCE, 1994; también el de George Marsden, *Religion and American Culture*, Nueva York, Wadsworth Publishing, 2000.

⁶ Sigue Rosset: “Lo que resulta más definitivo y notorio en la llamada condición humana, me parece que reside justamente en lo siguiente: estar provisto de saber —a diferencia de los animales o de los objetos inanimados— y, a la vez, desprovisto de recursos psicológicos suficientes para hacer frente a su propio saber (...)”. Clément Rosset, *El principio de crueldad*, trad. de R. del Hierro, Valencia, Pre-Textos, 1994, p. 28.

Es decir que siempre hace falta *corregir* la realidad (“normalmente no es posible vivir más que a condición de mantener a raya a la verdad”⁷). La religión —bajo su forma eclesíástica, institucional— es una de las posibilidades de hacerlo; sólo una entre otras, pero muy persistente. En todo caso, parece lo más probable que, en efecto, si se prescinde de ella, *algo más* ocupe su lugar y cumpla con su función. Lo que sigue son los primeros tanteos para plantear, de manera sensata, la pregunta por eso que puede haber en el lugar de la religión.

El siglo sin Dios

En un texto clásico —y muy discutido— decía Eliot que toda cultura surge y se desarrolla a partir de una religión;⁸ más precisamente sugería que la cultura de un pueblo es una “encarnación” de su religión. Recuperaba y matizaba una vieja idea de Matthew Arnold que puede parecer exagerada, pero no es un disparate; en todo caso, a mediados de siglo, después de la Segunda Guerra, era ése un motivo frecuente del pensamiento conservador.

La magnitud de la devastación, los extremos de barbarie de la guerra hacían pensar en una crisis fundamental, decisiva: algo estaba mal, equivocado, en la raíz misma de la civilización occidental. La izquierda no comunista y la derecha podían coincidir en eso; también, curiosamente, en que el origen del mal estaba en el proyecto ilustrado del siglo dieciocho. Eso decían Adorno, Marcuse, Horkheimer, lo mismo que T. S. Eliot, Müller-Armack o Michael Oakeshott, aunque sus motivos y sus conclusiones fuesen prácticamente opuestos.

Lo que Eliot venía a decir, puesto en términos más simples, era que la disolución de la *idea cristiana*, que estaba en el origen de la cultura europea, llevaba consigo la disolución final de la cultura: “Si disipamos o abandonamos nuestro común patrimonio cultural, ni la organización ni la planeación de las mentes más lúcidas podrán ayudarnos, ni reunimos nuevamente”.⁹ Una profecía ambigua, ciertamente. Porque en algún sentido esa catástrofe ya había pasado;¹⁰ y no había pasado desapercibida para todos. En 1937, Ödön von

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ T. S. Eliot, *Notes toward a definition of culture*, en *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. de F. Kermode, Nueva York, Harvest Book, 1975.

⁹ *Ibid.*, p. 305.

¹⁰ Lo dice Steiner: “El hecho de que en sus *Notas con miras a definir la cultura*, Eliot no haya encarado esta cuestión [el holocausto] (en realidad, alude a ella sólo en una nota a pie de página singularmente condescendiente) resulta profundamente perturbador”, G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 53.

Horváth había visto, con extraña y terrible inteligencia, un nexo entre la brutalidad del nacionalsocialismo y la decadencia de la fe, en una novela fría y tensa, angustiada: *Juventud sin Dios* (“Yo en realidad sólo soy un astrólogo *amateur*, pero la tierra entra en el signo de Piscis, en el que el alma del ser humano será inmutable como el rostro de un pez...”),¹¹

De cualquier modo, lo que ahora me interesa es que la idea es un tópico del pensamiento conservador, hasta la fecha. Vivimos en un siglo sin Dios. El diagnóstico puede ser más o menos refinado, apocalíptico, más o menos complejo, pero dice casi siempre lo mismo: “Fundamentalmente, el mal que aqueja a nuestra sociedad es la decadencia de la fe religiosa. Para que una cultura pueda sobrevivir y florecer, no debe separarse de la visión religiosa de la que surgió”.¹² Por un camino u otro, la responsabilidad de la decadencia se atribuye a la Ciencia, al materialismo, a una inclinación hedonista o al egoísmo que es favorecido por el orden industrial.

Como creyentes, los que lo son, no suelen ceder a la desesperanza. Los más airados imaginan — como lo hacía de Maistre — que la Divina Providencia se abrirá camino, a fin de cuentas, a sangre y fuego; otros prefieren pensar que será una obra lenta, amorosa y dispersa, de los hombres de buena voluntad. Lo que me interesa subrayar, como cosa notable, es que su diagnóstico coincida con el sentido común progresista en decir que la religión es ya casi intrascendente, que ha sido relegada a un último plano, y que eso es un fruto tardío de la Ilustración y del capitalismo. Ya sea que lo vean con optimismo o con desconsuelo, para unos y otros el significado del proceso de “secularización” es incontrovertible: la religión desaparece y en su lugar, en el alma del hombre moderno, queda un *vacío*.

(Resultan sumamente reveladores los intentos de llenar, del modo que sea, ese hipotético vacío espiritual, en particular mediante alguna forma de sicoterapia de inclinación optimista o mediante lo que se ha dado en llamar la “autoayuda”. La idea básica que hay en la mayoría de los casos es que la religión cumplía con una función psicológica de equilibrio, de modo que el vacío produce angustia; lógicamente, lo que se propone como remedio es algún recurso capaz de proporcionar “paz espiritual”, que viene a ser algún derivado vagamente budista de la religión: “Lo que hay que poner en duda aquí — escribe Christopher Lasch — es la suposición de que la religión haya proporcionado alguna vez un conjunto exhaustivo y carente de ambigüedades de

¹¹ Ödön von Horváth, *Juventud sin Dios*, trad. de B. Vias Mahou, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

¹² Russell Kirk, *Redeeming the Time*, Willmington, Delaware, Intercollegiate Studies Institute, 1996, p. 15.

respuestas a las preguntas éticas [...] o de que las personas religiosas del pasado no conocieran la desesperación existencial”.¹³)

Insisto una vez más en señalar mi incomodidad: la idea del *vacío espiritual* es muy atractiva, de eficacia retórica indudable y muy útil para explicar las varias formas del “malestar en la cultura” y las patologías del bienestar. Pero no es del todo convincente. Porque, de ser cierta, implicaría una *mutación antropológica* desproporcionada: la desaparición de la dimensión religiosa de la vida ordinaria. Es indudable la escasa influencia de las confesiones tradicionales, la falta de poder de las iglesias, el reducido fervor de las mayorías. El problema consiste en saber qué significa eso. Anticipo un resumen de mi argumento: la dificultad estriba, acaso, en que sólo somos capaces de ver como religión la forma confesional, eclesiástica, de traza cristiana que está ahora en decadencia; es decir: carecemos de la sensibilidad intelectual para reconocer las formas de la religiosidad propias de nuestro tiempo.

Pero vayamos por partes. Alfred Müller-Armack elaboró uno de los argumentos más complejos y convincentes sobre el “declive de la fe” en el siglo xx.¹⁴ Según su idea, el “programa” del siglo consistió en “erigir la vida sobre un fundamento mundano”, con una cultura puramente terrenal. Cortada toda ambición de trascendencia. Pero eso no es más que un postrer resultado del progresivo relajamiento religioso iniciado en el siglo xviii. Se trata, pues, de un proceso largo de secularización, iniciado por las minorías cultas, pero que alcanza a las masas en el siglo pasado: “La imagen del siglo xix es determinada por movimientos de masas de consciente actitud mundana. Su esencia se forma de la unión de ambos elementos: la secularización y lo masivo”.¹⁵

En ese movimiento, sin embargo, se manifiesta “una gran necesidad de metafísicas sustitutivas”; las formas de la experiencia religiosa persisten después del abandono de la fe, y producen nuevos “ídolos”:

El lugar de la fe en Dios queda ocupado por la fe en determinadas cosas terrenales. El sentir humano —apartado de su raíz— se dirige hacia valores terrenales que ahora, y esto es lo decisivo, son concebidos en la intención específica del acto religioso.¹⁶

¹³ C. Laseh, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, trad. de F. J. Ruiz Calderón, Barcelona, Paidós, 1996, p. 206.

¹⁴ Se trata de la parte última de *Religion und Wirtschaft*, publicada en castellano con el título *El siglo sin Dios*, trad. de P. Benemann, México, FCE, 1968.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

Por supuesto, ninguno de esos “sustitutos” resulta finalmente satisfactorio, de modo que hay un constante trajinar de ídolos, siempre nuevos y siempre terrenales: siempre igualmente decepcionantes. Habría, esto es, *algo* en el hueco dejado por la religión; aunque fuese, en la idea de Müller-Armack, algo estéril y frustrante, un sucedáneo inservible (de hecho, lo que él ve en el siglo pasado es la caída en el nihilismo).

El argumento no es insólito. Con bastante frecuencia, aunque también con bastante precaución, se dice de esto o aquello, un credo político, una identidad nacional, que se adopta *como si fuese* una religión; con lo cual se quiere significar que no es, propiamente, una religión. Y en general se supone que la idea, cualquiera que sea, se asimila a la forma religiosa en la medida en que trasciende hacia “las masas”.

Un ejemplo clásico, y que es útil recordar, es el de Cari Schmitt, cuando se refiere a la técnica como fuerza espiritual dominante de nuestro tiempo. Al pasar de las élites a las masas hay un cambio sustantivo: “la religión de la fe en el milagro y en el más allá se transformó, sin mediación alguna, en una religión del milagro técnico, de la acción humana y del dominio de la naturaleza. De ese modo, una religiosidad mágica se transmutó en un tecnicismo igualmente mágico”.¹⁷

El esquema es prácticamente invariable: hay una *sustitución* de la religión verdadera, de la trascendencia y el Dios único, organizada de forma confesional, por un conjunto de ideas en las que se deposita la misma confianza. Una sustitución que es posible porque dichas ideas cumplen, de algún modo, con las *funciones* que cumplía antes la religión.

Es decir, quienes argumentan de ese modo *saben* que la religión era útil y tenía determinadas funciones; también *saben* que las formas sustitutorias no son una “verdadera religión”, pero pueden ser útiles. Llenan el *vacío* que de otro modo se habría producido sin remedio. En algunos casos la sustitución puede ser eficaz y hasta ventajosa: la ciencia puede suplir a la religión como forma de conocimiento, como explicación del mundo; la técnica puede suplir a los milagros, los exorcismos, etcétera; inclusive la nación, en la sociedad de masas, puede sustituir al sentimiento de comunidad que ofrecían las iglesias. Lo que suele quedar vacante, en un esquema así, es el fundamento de la moral y eso más o menos inasible que es el “sentido de la vida”.

En ese último plano es donde amenaza la angustia. Donde —según la hipótesis habitual— el siglo xx sólo puede ofrecer lo que Irving Babbitt llamaba, despectivamente, el “humanitarismo sentimental” y que no es otra cosa, a su juicio, sino una coartada retórica del hedonismo:

¹⁷ Cari Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985, p. 81.

Puede sospecharse que la popularidad del evangelio del servicio se debe al hecho de que es halagador para la irredenta naturaleza humana. Es agradable pensar que uno puede prescindir del asombro y la reverencia y la interior sumisión espiritual hacia las exigencias superiores, siempre y cuando uno esté dispuesto a hacer algo por la humanidad.¹⁸

En muchos aspectos, el análisis de Babbitt es agudo y convincente; en efecto, en los últimos doscientos años se han humanizado de manera considerable los motivos religiosos. Se ha subrayado sobre todo su aspecto *moral* (y con una noción disminuida de la moral) y se ha puesto el acento en sus rasgos *sentimentales*. Como si se tratase de cubrir ese último hueco, cumplir con esa función última de la “verdadera religión” desaparecida:

Acaso ninguna otra época haya estado más carente de trascendencia ni haya tenido mayor incompreensión de la religión. Hemos convertido a Buda en una especie de soñador pesimista y, siguiendo la idea de Rousseau, hemos sentimentalizado la imagen de Cristo.¹⁹

Desde luego, es apreciable la reducción y la deformación de los cultos tradicionales, precisamente en ese sentido: fragmentos más o menos incoherentes, que quedan como residuos una vez que se ha cedido a la ciencia toda función cognitiva, a la técnica toda función terapéutica, curativa, al Estado todo vínculo de obediencia efectiva. Se trata, esto es, de un esforzado *aggiornamento* de las confesiones religiosas tradicionales que, en el camino, se desnaturalizan finalmente.

Esa metamorfosis (esa decadencia, si se prefiere) de las viejas instituciones religiosas significa, para Babbitt, el fin de la religión, sin más: su disolución. En su esquema, el proceso es muy semejante al que describe Müller-Armack. Con la ciencia, la técnica y el avance de la civilización moderna, retrocede la religión, es arrinconada; sobrevive en manifestaciones fragmentarias o bien en ideas “sustitutorias”, como el humanitarismo sentimental. Dicho de otro modo: por una parte avanza la mirada científica y el orden racional del mundo, una cultura secular y puramente mundana, sin trascendencia; por la otra, retrocede la religión dejando un hueco, una vida despojada de su sentido último.

De alguna manera, en la hipótesis del *vacío espiritual* está implicado el supuesto de que la cultura de la modernidad es finalmente incompatible con la verdadera religión. La idea es la siguiente: *religión* es aquello sobre lo

¹⁸ Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, Indianapolis, Liberty Fund, 1981, p. 337.

¹⁹ *Ibid*, p. 220.

cual no tenemos conocimiento cierto y comprobable, aquello que escapa al dominio de la Ciencia y, en particular, lo que se refiere a una (posible) divinidad y un (posible) mundo más allá de los sentidos. Por eso se supone que es incompatible con la ciencia y por eso su ámbito está condenado a desaparecer en nuestro mundo desencantado. Algo más: la religión sólo tiene una manifestación genuina bajo la forma eclesial, confesional; todo lo demás son sucedáneos o recursos de sustitución.

El resultado es que, a partir de semejantes premisas, no estamos en condiciones de ver o reconocer la forma de la religión de fines del siglo xx. Porque la buscamos en los resquicios no-científicos de la vida sentimental o en las expresiones más flagrantes de irracionalidad, persuadidos de que no puede estar en las formas de la vida ordinaria. Es decir: frente a la religiosidad de nuestro tiempo, nos encontramos tan desorientados como los primeros antropólogos frente a las religiones primitivas; suponían éstos que eran “religiosas” todas las creencias absurdas, distintas —y opuestas— al pensamiento racional, de modo que incluían en la misma categoría los mitos, la magia, el totemismo, el tabú, “todo aquello que puede englobarse bajo la expresión ‘mentalidad primitiva’ o que resultaba irracional o supersticioso”.²⁰ Como consecuencia de esa mirada, aparecía un mundo donde lo religioso tenía una preponderancia desorbitada, aparecía el hombre primitivo obsesionado por lo misterioso, carente de sentido práctico, “presa del terror de lo sobrenatural y ocupado incesantemente en luchar contra él”.²¹

Lo mismo sucede *mutatis mutandis* cuando se piensa en la religión del presente. Se la busca en todo aquello que no es científico ni racional ni mundano y se descubre que no quedan más que residuos insignificantes: instituciones caducas, creencias endebles. Y lo más probable es que el malentendido se repita: mirando el mundo primitivo lo “sobrenatural” aparecía por todas partes (incluso en hechos perfectamente “naturales” para los primitivos, como la magia); mirando al mundo de hoy, lo “sobrenatural” no está en ninguna parte.

De momento lo anoto sólo como conjetura: podría ser que, en el lugar de las formas eclesiales tradicionales de la religión exista en el siglo xx *otra forma* de religión, que no nos resulta inmediatamente perceptible como tal. En particular, porque no se reduce a lo no-científico, lo irracional, sino que está entreverada con las formas científicas, racionales, humanitarias y mundanas de nuestro modo de vida.

²⁰ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 25.

La pregunta por la religión

Adoptemos, por un momento, el punto de vista que propone Eliot: “En cierto sentido, es posible ver la religión como el *modo de vida entero* de un pueblo, del nacimiento a la tumba, de la mañana a la noche y aun en el sueño, y dicho modo de vida es también su cultura”.²² Una definición que dice demasiado y que no dice casi nada; le sirve a Eliot para argumentar que la orientación *trascendente* de una cultura no se reduce a los actos litúrgicos, pero creo que, introduciendo algún matiz, también podría ser útil para explorar nuestra presente irreligiosidad. Es una noción imprecisa, ciertamente, pero que tiene la ventaja de ser también bastante amplia: no prejuzga la forma ni los contenidos de lo religioso, ni lo adscribe a una función en particular.

Precisando un poco más, podría decirse que la religión está en cualquier aspecto de nuestro modo de vida, bajo la forma de *creencia*. Es la estructura última y radical que hace significativo al mundo, con independencia de cualquier actividad o práctica concretas; es una estructura con la que contamos con absoluta seguridad, como decía Ortega, de tal manera que para nosotros se confunde con la realidad misma.²³ Vivir con la esperanza de la redención universal o como miembro del Pueblo Elegido son dos modos muy distintos de situarse en el mundo, y otro tanto sucede con cualquier religión. Ahora bien: ese carácter radical, absorbente y a la vez casi imperceptible depende de que se trate, en efecto, de creencias.

Insisto en la definición de Ortega (cuya proximidad con la idea de Eliot es obvia) porque me parece transparente:

Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta.²⁴

Lo que hace falta es averiguar si existen hoy esas creencias fundamentales, capaces de otorgar sentido a la vida y de situarnos en el mundo. Y discutir si cabe referirse a ellas, con propiedad, como una forma de religión.

La idea no es nueva; reaparece con relativa frecuencia desde que comenzó a pensarse en la secularización como un problema, es decir, desde que la sociedad industrial, individualista, liberal, rompió de modo irreparable las ataduras comunitarias de todo tipo. Hubo quienes buscaron “sustitutos” o

²² T. S. Eliot, *op. cit.*, p. 297.

²³ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 19 y *passim*.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

creyeron descubrirlos en alguna ideología política, pero hubo también quienes vieron la posibilidad de crear otra religión “verdadera”, apropiada a las necesidades del siglo: eso era el Nuevo Cristianismo de Saint-Simon, digamos, por citar el ejemplo más obvio. A lo largo del siglo diecinueve, el tema era casi un lugar común de la discusión política.

En el airado, magnífico libro que escribió para polemizar con John Stuart Mili, Sir James Fitzjames Stephen hablaba del auge de una mentalidad y una actitud a las que, según él, sólo podía cuadrar el nombre de “Religión de la Humanidad”:

Una de las creencias más frecuentes hoy en día es que la raza humana, colectivamente, tiene ante sí espléndidas perspectivas de varios tipos, y que el avance hacia ellas requiere la remoción de todas las restricciones que limitan la conducta humana, el reconocimiento de la igualdad sustantiva de todas las criaturas humanas, y la fraternidad o el amor genérico. Semejantes doctrinas son en muchos casos sostenidas como una fe religiosa.²⁵

Referida a Stuart Mili la idea es exagerada e inexacta, pero no es eso lo que me interesa por ahora. Lo más sugerente es que en ese conjunto de ideas (el progreso, la libertad, la igualdad, etc.) aparezca —según el juicio de Stephen— la estructura de una religión, cuya referencia fundamental es la Humanidad. Desde luego, el argumento concreto es compatible con los de Babbitt, Müller-Armack y el resto de la tradición conservadora,²⁶ pero remite también, de manera explícita, a las tesis de Augusto Comte, cuya idea era que al nuevo estadio positivo de la sociedad correspondería una nueva religión: ésa, la Religión de la Humanidad.²⁷

Comte veía con preocupación las consecuencias “disolventes” del estadio crítico, revolucionario, que le había tocado vivir; y estaba convencido de que sólo habría de nuevo estabilidad cuando se restableciese un “poder espiritual” equiparable al de la Iglesia durante la Edad Media. Pero no veía un *vacío espiritual* que hubiese de ser “tapado” de algún modo, sino una trans-

²⁵ Sir James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Indianapolis, Liberty Fund, 1993, p. 3.

²⁶ De hecho, para Sir James Fitzjames Stephen, se trata efectivamente de una manifestación de *decadencia* y un alejamiento de la verdadera religión.

²⁷ Comte desarrolla con todo detalle la idea de la Religión de la Humanidad en el tercer volumen del *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, cuyos cuatro volúmenes se publicaron de 1851 a 1854. Se puede consultar una versión digitalizada en imagen de una edición facsimilar (Osnabrück, Otto Zeller, 1967, facsimil de la reimpresión de 1881) en <http://gallica.bnf.fr/Catalogue/noticesInd/FRBNF37228778.htm> (última consulta, septiembre, 2004).

formación de la religiosidad paralela y correlativa a la transformación del conjunto del orden social.

No es posible discutir aquí, con el detalle que haría falta, las ideas de Comte; pero la sugerencia de la Religión de la Humanidad merece una atención más mesurada y seria que la que ha recibido. No era, esto conviene tenerlo presente, un aditamento ideológico ni una ocurrencia tardía,²⁸ sino parte necesaria de su programa desde un principio: era para él una de las consecuencias necesarias de la evolución social. Por cierto que su idea de la religión estaba elaborada a partir del modelo eclesiástico y en particular bajo la forma de la Iglesia Católica, pero la intuición permite ir mucho más lejos.

La Religión de la Humanidad, tal como la imaginaba Comte, no sólo era compatible con la Ciencia, sino que era un resultado directo del conocimiento positivo: tendría que ser una religión “demostrada” y en todo apropiada para la sociedad industrial. Por eso, por su adecuación a las necesidades del tiempo, se impondría sin ningún esfuerzo:

Si la religión es necesaria en toda sociedad orgánica; si el positivismo es la doctrina adecuada a la nueva sociedad; si históricamente siempre se impone la doctrina que coincide con las nuevas necesidades, era lógico pensar, desde su punto de vista, que la religión positivista se extendería rápidamente.²⁹

Una religión derivada de la Ciencia, demostrada por ella, cuyo objeto de culto es la Humanidad; una religión orientada por el Progreso, con el único imperativo absoluto del altruismo, tiene apenas un remoto parecido con las confesiones que conocemos. Pero no es impensable. De hecho, no es difícil reconocer su origen cristiano.

Lo fundamental, sin embargo, es que puede verse *como religión* y puede verse de qué modo se ajusta al orden de cosas de la sociedad moderna. Cabe perfectamente en la definición —amplísima— de Eliot, pero también en la de Stuart Mili, más restringida y más afín con nuestra idea (disminuida) de la religión:

La esencia de lo religioso es una fuerte y determinada orientación de las emociones y deseos hacia un objeto ideal, reconocido como algo excelente en grado

²⁸ Algunos de los primeros discípulos de Comte, empeñados en salvar la doctrina positivista como filosofía empírica, absolutamente científica, se deshicieron del “estorbo” de la Religión de la Humanidad achacando la idea a la (probable) locura de Comte en sus años finales.

²⁹ Dalmacio Negro Pavón, *Augusto Comte: Positivismo y Revolución*, Madrid, Cincel, 1985, p. 189.

sumo y como algo que tiene absoluta supremacía sobre todos los objetos egoístas del deseo.³⁰

Una actitud de encendido altruismo, un vínculo emotivo, íntimo y espiritual con la Humanidad, capaz de vencer el egoísmo, es poco más o menos lo que queda de la religión en nuestro sentido común. Como lo había previsto Comte. En todo caso, lo que interesa es hacer hincapié en dos de sus tesis. Primera: las formas del conocimiento y la religiosidad evolucionan en correspondencia con el conjunto del orden social. Segunda: al orden complejo, industrial y científico de la sociedad positiva correspondería una religión también positiva.

Lo más importante: contra lo que había imaginado Comte, no se trata de una elaboración deliberada para cubrir un “vacío”, sino parte de la evolución lógica, impensada del orden social. Es decir: habría que preguntar por la religiosidad de nuestro tiempo no buscándola en las franjas de irracionalidad manifiesta, sino en las creencias fundamentales —también creencias morales y formas del sentimiento— que están entreveradas en la manera “científica” de mirar el mundo. Vuelvo a plantear mi conjetura. Si hay algo en el lugar de la religión tradicional, se trata del conjunto de creencias, básico e indiscutible, que pretende responder a las preguntas últimas por el sentido de la vida, la justicia del orden, el significado del sufrimiento; compatible con la racionalidad de la ciencia, compatible con el orden liberal, compatible incluso con nuestra inclinación básicamente mundana.

Una sociedad sumamente razonable

La filosofía de fines del siglo veinte ha sido, de manera explícita, deliberada y orgullosa, una filosofía antiutópica, desencantada, escasamente entusiasta y con vocación de “madurez” (si la madurez consiste, como sugiere Elias, en pactar con las imperfecciones de la humanidad y “acostumbrarse a transigir con el mal”³¹). No obstante, en sus argumentos éticos se dibuja, como no podía ser menos, el perfil de una sociedad deseable, que es tanto más interesante cuanto que se pretende que sea *realista*, de base científica. En la prác-

³⁰ John Stuart Mili, *La utilidad de la religión*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1986, p. 80.

³¹ “Los adultos por lo general han hecho las paces, de manera tácita, con las cuestiones de la vida social. Saben o creen saber que no es posible combatir todos los males de la humanidad”, Norbert Elias, *Los alemanes*, trad. de L. F. Segura y A. Scherp, México, Instituto Mora, 1999, p. 309.

tica totalidad de los casos, lo que aparece es el perfil de una sociedad “razonable”: formada por individuos libres e iguales, capaces de una participación responsable, respetuosos de la ley y obedientes a la autoridad; una sociedad laica, con instituciones transparentes, legítimas, democráticas y tolerantes.

Los razonamientos suelen ser fríos, lógicos y muy consistentes; no obstante, en lo que se refiere a los fines sustantivos, a los criterios que hacen deseable (y factible) su orden imaginario, necesitan la colaboración de nuestro sentido común: reposan sobre un conjunto de creencias bastante sólido, que se impone como si no necesitara demostración. Se trata de creencias que cualquier persona razonable tiene que admitir y que nos parecen de una absoluta obviedad pero que no sólo obedecen a las características históricas concretas del Occidente finisecular, sino que en su contenido pertenecen a la tradición cristiana y representan otro mundo posible, es decir, una forma de trascendencia,³² aunque su realización (imaginaria) sea puramente mundana.

En sus rasgos formales, todo o casi todo estaba ya en Kant; el contenido de su moral es claramente cristiano.³³ Lo interesante es que en las premisas de su argumentación, deliberada y voluntariosamente racionales, hay también un sistema de creencias que han pasado a formar parte de nuestro sentido común. Trato de explicarlo, en lo que sigue, en dos casos particulares.

Jürgen Habermas, en *Facticidad y validez*, explica las condiciones de legitimidad del Estado de Derecho en una situación —es su punto de partida— en que “las imágenes religiosas del mundo se disuelven en convicciones últimas de tipo subjetivo y privado”;³⁴ una situación en la cual “una política radicalmente intramundana tendrá que justificarse en adelante sólo a partir de la razón”.³⁵ Es decir: la religión ya no sirve para justificar el orden político porque carece de *vigencia pública*, pero la Razón sí puede hacerlo. Incluso si no puede descubrir un orden que sea bueno en sí mismo. Basta con

³² La idea misma de Razón, la limpieza de sus procedimientos y sus criterios de validez, la convicción de que es un atributo genérico y la idea de un posible orden-justo implican lo que Vernant describe como un “acceso a la trascendencia”, “el salto que exige el pasaje de lo imperfecto a lo perfecto, de lo relativo a lo absoluto, de lo finito a lo infinito”. Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, trad. H. F. Bauzá, México, FCE, 2002, p. 278.

³³ “Lo que la filosofía trascendental formula como ley moral es religión secularizada. (...) La fe según la cual el amor es mejor que el odio, la bondad mejor que la maldad, y no sólo en sentido de una táctica más hábil, sino mejor en sí misma, no se apoya en último término más que en la tradición cultural, en definitiva, en la palabra de la Escritura”. Max Horkheimer, “Última huella de teología”, en M. Horkheimer, *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2000, p. 93.

³⁴ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, p. 573.

³⁵ *Ibid.*, p. 595.

que garantice un procedimiento. El ciudadano de la sociedad razonable debe obedecer a la autoridad y cumplir con la ley no por la amenaza de un castigo, sino porque las leyes son susceptibles de ser razonadas:

El modo de validez del Derecho remite a la sumisión (que políticamente se espera) frente a la decisión y la coerción, a la vez que a la expectativa moral de reconocimiento racionalmente motivado de una pretensión de validez normativa que, llegado el caso, puede ser desempeñada, puede ser resuelta mediante argumentación.³⁶

Asegurar esto último, la posibilidad de argumentar la validez de las normas, no es tan fácil; ese mínimo, postrer reducto de la trascendencia que es la “racionalidad procedimental” exige como condición “una democracia realizada”, que es mucho más que elecciones y partidos políticos: hace falta que “las deliberaciones no discurren bajo premisas que vengan dadas o impuestas de antemano ideológicamente”³⁷ y que las instituciones políticas se mantengan abiertas a las razones de la sociedad, a “las corrientes de comunicación espontáneas de un espacio público no distorsionado por relaciones de poder”.³⁸

Es un despropósito, ciertamente, justificar el ejercicio del poder mediante procedimientos que excluyan el poder: a menos que viviésemos ya efectivamente en una sociedad que hubiese “superado” todo conflicto, sería imposible; lo interesante es que coincide con el sentido común de nuestro tiempo. Sus premisas implícitas son radicalmente democráticas, igualitarias, y de un perfecto racionalismo: todo poder es malo o al menos sospechoso, toda desigualdad es irracional, toda forma de organización ideológica distorsiona el diálogo; no obstante, la Razón puede encontrar soluciones justas si se cuenta con la máxima libertad y la participación general en condiciones de igualdad.

La intención de Habermas, al disolver la Razón en un hipotético diálogo sin coacciones, es decir que los contenidos no están dados de antemano; no obstante, las condiciones que pide para dicho diálogo implican la existencia de un orden muy concreto; más aún, requieren cierta clase de personas: “una población *habituada* a la libertad”, que se organice para imponer criterios éticos (es decir: racionales) y sólo para eso, porque “el poder comunicativo es ejercido a modo de asedio” para influir sobre el sistema político “sin intención de asaltarlo”.³⁹ Todo su argumento depende de que pueda existir esa

³⁶ *Ibid.*, p. 586.

³⁷ *Ibid.*, p. 610.

³⁸ *Ibid.*, p. 611.

³⁹ *Ibid.*, p. 612.

sociedad de “gente razonable”; de otro modo, sería una especulación inútil. Hay un pequeño, discreto salto utópico que se apoya sobre un puñado de creencias de nuestro sentido común: los hombres pueden ser razonables, el orden puede ser igualitario y democrático, la Razón puede abrirse paso en el diálogo, las ideologías pueden ser hechas a un lado.

Cito a Habermas como ejemplo, pero serviría casi cualquiera de los filósofos contemporáneos. En sus discusiones llama la atención, más que ninguna otra cosa, la amplitud y profundidad de lo que habría que llamar un “acuerdo básico”; un acuerdo sobre las formas del orden: un Estado de Derecho, laico y tolerante, liberal, con un régimen de democracia representativa, de inclinación igualitaria y con mínimos garantizados de bienestar material; pero también un acuerdo sobre las formas de argumentación, los criterios de validez, las reglas y los supuestos indispensables.

No se discute el imperativo de la igualdad, porque se adopta como si fuese un dato de nuestra Naturaleza racional; no se discute la necesidad de libertad porque es una condición formal para el ejercicio de la Razón; no se discute, en términos sustantivos, cómo sería el orden deseable, porque se postula como resultado de la función reguladora de la Razón. Es decir: el acuerdo básico remite —de manera implícita— al modo de vida de las sociedades desarrolladas de Occidente y se expresa en el lenguaje de sus ideales manifiestos (racionalidad, igualdad, libertad).

Por supuesto, las instituciones tal como existen sólo pueden encarnar dichos ideales de manera bastante imperfecta; por eso hace falta el breve salto utópico. La “democracia realizada” de Habermas, esa otra (hipotética) Humanidad Razonable, ocupa el lugar que tenía Dios en la ética kantiana como justificación última y compensación para las desventuras de la virtud. Es la forma inmanente de la salvación, en un credo puramente mundano. Sería difícil decir que *creemos* en la Comunidad de Diálogo Futura como podía creerse en el Cielo; pero nos costaría trabajo razonar otra creencia distinta.

Habermas traduce en un lenguaje exigente y racional esa fe que decía Sir James Fitzjames Stephen en las posibilidades de perfeccionamiento de la Humanidad mediante la libertad y la igualdad: es la fórmula más “científica” de la moralidad, la fundamentación mejor atrincherada de aquéllas que consideramos que son nuestras virtudes.

Lo importante es que razona de modo parecido la gran mayoría de los filósofos de fines del siglo xx. Ernesto Garzón Valdés, por mencionar sólo otro caso, sabe también —con envidiable seguridad— que con la “religión” no vamos a ninguna parte, que no hay otro criterio para decidir lo justo y lo bueno, sino la Razón dialogante, que “excluye la apelación a las propias

creencias religiosas, metafísicas o ideológicas como base argumentativa”.⁴⁰ Entre otras cosas, porque la alternativa resulta inaceptable:

Tanto las ciencias naturales como las morales han tenido siempre que vencer la resistencia de la irracionalidad y del dogmatismo fanático que transforman la superstición en instancia suprema y el terror en virtud.⁴¹

Nuestro sentido común ayuda también en este caso, evocando la imagen de Giordano Bruno o Galileo ante la Inquisición. A mí se me ocurren, sin embargo, dos reparos: el primero se refiere a la posibilidad misma de razonar, efectivamente, sin la intervención de ninguna creencia metafísica o ideológica; el segundo, que dicha oposición entre la pura razón procedimental y el fanatismo dogmático y terrorista no pasa de ser un recurso retórico, una hipérbole, que habría que matizar mucho.

El aparato lógico de Garzón Valdés es de una coherencia muy apreciable; sus conclusiones son sumamente sensatas: la legitimidad requiere que se respete “el principio de igualdad esencial de todos” y que se procure “superar o compensar las desigualdades accidentales”, pero siempre mediante “un procedimiento democrático pluralista”.⁴² Perfila muy bien la sociedad que nos parece deseable. Con toda la igualdad posible, toda la libertad imaginable, y el único límite que implica excluir lo “radicalmente malo”. Sólo que la vigencia de semejante orden depende, como en el caso de Habermas, del predominio efectivo de las “personas razonables”; entendido que “personas razonables son aquellas que rechazan máximas irrazonables de acción”.⁴³

Todas las precauciones metodológicas, la cauta sabiduría de los filósofos y su esmerada coherencia racionalista hacen difícil que se diga nada muy sustantivo acerca del orden deseable: explican nuestras creencias con la más exigente elaboración, pero con pocos consejos prácticos. Por fortuna es posible, por decirlo así, descender de la Teología al catecismo que, en su forma científica (según el espíritu del tiempo) está en los manuales de “autoayuda”. Recorro a un texto de Victoria Camps, *Qué hay que enseñar a los hijos*,⁴⁴ porque está bien escrito y coincide casi punto por punto con las explicaciones de Habermas o Garzón Valdés.

⁴⁰ Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós, 2000, p. 246.

⁴¹ *Ibid.*, p. 246.

⁴² *Ibid.*, p. 95.

⁴³ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁴ Victoria Camps, *Qué hay que enseñar a los hijos*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

Sintomáticamente, no ofrece una idea de qué sea la “vida buena”, no propone ideales sustantivos: se hace eco del escepticismo en que se apoya la “racionalidad procedimental” (igualdad, libertad): cada uno escoge su vida y todas valen lo mismo, siempre y cuando sean razonables. Sin embargo, no ampara sus consejos con hipótesis contrafácticas acerca de la (posible) Humanidad Razonable del Mundo Futuro, de modo que no le queda más que repetir, machaconamente, la recomendación de “no hacer caso” de los usos vigentes, “hacer como si” ya viviésemos en la sociedad razonable.

Por supuesto, la religión —la adhesión de la inteligencia a un credo y una teología— queda excluida de entrada (nuestra fe es laica y mundana); no se habla de ella salvo para decir que “la idea de pecado con todos sus grados de distinta gravedad creaba terribles angustias y un sentimiento de culpa que sólo era ridículo”.⁴⁵ Lo que no es ridículo, y que hay que tomarse en serio, es la Felicidad. Ahí comienzan las dificultades prácticas: creemos, como decía Stephen, que es preciso eliminar todas las restricciones que traban la conducta libre, pero sabemos que la disciplina ha de ser sustituida por algún modo de autocontrol, que el individuo libre debe ser capaz de vigilarse a sí mismo. Por eso insiste Victoria Camps, de varios modos, en que “el esclavo es el que se deja guiar por los afectos y las opiniones, mientras el libre se guía por la razón”.⁴⁶

Es sólo un juego de palabras, de uso bastante frecuente en la doctrina cristiana tradicional; pero es indispensable. Porque creemos en las bondades de la libertad, con fe de carbonero, pero sabemos que hacen falta otras cosas. Lo malo es que si no hay otro propósito defendible sino obtener “el máximo de satisfacción posible”, no hay ningún criterio para poner límites, ninguna idea acerca de la “vida buena”. El único modo de fijar un límite y justificarlo consiste en utilizar la vida humana como argumento: “Hay una búsqueda de felicidad que acaba siendo autodestructiva porque convierte en fin lo que era sólo medio”.⁴⁷

De acuerdo con lo que requiere nuestro credo científico, la moral imperativa regresa bajo un disfraz técnico, absolutamente neutral, con el solo interés de la vida. Regresa como prescripción médica. Se aclara así: lo malo es “la confusión de la felicidad con la satisfacción inmediata”.⁴⁸ Pero hay más: el mayor obstáculo para llevar una vida “razonable” en nuestras sociedades,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁷ Son curiosos y elocuentes los ejemplos con que se explica: “La adicción a las drogas, las sectas, la promiscuidad sexual, la anorexia son perversiones de placeres que, a falta de control, acaban volviéndose contra uno mismo”, *ibid.*, p. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

tal como están organizadas, es que no cuentan con eso; no hay el público esclarecido de Habermas ni la igualdad de condiciones que exige Garzón Valdés, no hay un orden que favorezca la ilustrada generosidad dialogante que piden (esperan, proponen, imaginan) unos y otros. La prédica moral, por eso, tiene que buscar asidero en una curiosa mezcla de Séneca, Rousseau y Norman O. Brown.

El Mal carece de entidad, pero de algún modo existe siempre en los demás, en “la sociedad” que hace imposible el ejercicio de las virtudes razonables. Hay que ser “incrédulo con respecto a los modelos de felicidad que ofrecen la televisión, el mercado, la política”⁴⁹ (como hubiera querido Rousseau), y hay que preguntarse siempre “quién ha impuesto la normalidad: ¿el consumo, las modas, los prejuicios, el dinero?”⁵⁰ (enemigos todos de la autenticidad y la vida, diría Norman Brown). Frente a todo ello, es curioso, la única recomendación es seguir el ejemplo de Séneca: regresar a la moral razonable, desengañada, del estoicismo. Actuar “como si” la virtud tuviese en sí misma una recompensa.

El “acuerdo básico” del que participan los filósofos es el mismo que explica, con todo el sentido práctico que cabe, Victoria Camps. Es el conjunto de creencias indispensable de nuestro sentido común; que no se refiere, finalmente, al mundo tal como es, sino al mundo que sería deseable, tal como podemos justificarlo de manera racional, respetando en todo momento la libertad y la igualdad. Eso es lo que hay en el lugar de la Religión: una fe científica, democrática y bienintencionada, que reposa sobre las virtudes de los individuos “razonables” que podría haber.

Mucho más decepcionante es el sacerdocio de nuestra Religión de la Humanidad ejercido por los organismos internacionales, que junta los lugares comunes del humanitarismo con una ambigua inclinación sentimental. Pero dice básicamente lo mismo. Pienso, por ejemplo, en el catálogo de normas propuesto por la UNESCO en un simpático texto titulado “Manifiesto 2000”, y que podrían suscribir Habermas y Garzón Valdés, Victoria Camps y cualquier persona razonable. El texto se acompaña con el aparato habitual en ocasiones semejantes: la declaración del año 2000 como “Año Internacional de la Cultura de Paz”, la indicación de que el Manifiesto ha sido redactado por “un grupo de Premios Nobel de la Paz” (es decir: algo así como especialistas en materia de paz y moralidad) y que su único motivo es la preocupación por “el futuro de la humanidad”. Transcribo el texto íntegro, porque es un ejemplar típico:

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 71.

1. Respetar todas las vidas. Respetar la vida y la dignidad de cada persona, sin discriminación ni prejuicios.
2. Rechazar la violencia. Practicar la no-violencia activa, rechazando la violencia en todas sus formas: física, sexual, psicológica, económica y social, en particular hacia los más débiles y vulnerables, como los niños y los adolescentes.
3. Liberar mi generosidad. Compartir mi tiempo y mis recursos materiales, cultivando la generosidad a fin de terminar con la exclusión, la injusticia y la opresión política y económica.
4. Escuchar para comprenderse. Defender la libertad de expresión y la diversidad cultural, privilegiando siempre la escucha y el diálogo, sin ceder al fanatismo ni a la maledicencia y el rechazo del prójimo.
5. Preservar el planeta. Promover un consumo responsable y un modo de desarrollo que tenga en cuenta la importancia de todas las formas de vida y el equilibrio de los recursos naturales del planeta.
6. Reinventar la solidaridad. Contribuir al desarrollo de mi comunidad, propiciando la plena participación de las mujeres y el respeto de los principios democráticos, con el fin de crear juntos nuevas formas de solidaridad.⁵¹

En el lenguaje burocrático clerical propio de la UNESCO, lo que dice el panfleto es similar, en mucho, a lo que proponen los libros de “auto-ayuda”; pero también podría servir como descripción de la sociedad de individuos razonables que requiere como condición el ideal de los filósofos. Cualquiera que aceptase las normas del manifiesto podría participar en el público esclarecido y desinteresado de Habermas, en la sociedad razonable de Garzón Valdés.

Puesto así, en blanco y negro, sin los matices y salvedades de la Filosofía finisecular, todo ello suena a hueco; quiero decir: los varios mandamientos son contradictorios entre sí, aparte de que la glosa de alguno resulte inconsistente, pero sobre todo, no se hace mención alguna del arreglo institucional —político, administrativo, económico— indispensable para que exista la “sociedad razonable”. Por eso mismo resulta útil la lectura: porque salta a la vista que para guiarse por los mandamientos de la UNESCO habría que vivir en un Estado de Derecho, democrático y liberal, con un considerable desarrollo económico y una situación general de bienestar. Sin eso, sin el Estado, sin

⁵¹ Véase la página de internet <http://www3.unesco.org/manifiesto2000/>; el texto aparece en <http://www3.unesco.org/manifiesto2000/pdf/espagnol.pdf> (última consulta, septiembre, 2004).

garantías mínimas de libertad y seguridad, sin la satisfacción de las necesidades básicas asegurada, no tiene lugar el orden moral razonable, y difícilmente puede pensarse en dialogar y respetar y liberar la generosidad. El horizonte de la Humanidad pacífica, tolerante y racional resulta quimérico.

Lo que más me interesa, no obstante, es subrayar algunas coincidencias notables. Por ejemplo: está excluida toda referencia a cualquier confesión religiosa; la Humanidad es el horizonte último al que remiten los imperativos; la ambición, el dominio, la violencia, la intolerancia, incluso el egoísmo resultan ser obstáculos para el orden moral. También hay la creencia en la posible perfección, la idea de que podrán coincidir la tolerancia, la ciencia, la generosidad, la libertad, la igualdad, el desarrollo. Sin ir más allá de este mundo.

Para concluir

Es difícil saber en qué medida la gente hoy “cree” en esa Religión de la Humanidad; sobre todo porque no hay un credo formal, no hay un conjunto de afirmaciones explícitas que requieran nuestra adhesión intelectual. Se trata más bien de ese acuerdo básico con respecto a lo que nos resulta obvio: nuestra descripción del mundo tal como es (y tal como podría ser). Con mucha frecuencia irá mezclada con la fe en alguna otra forma religiosa, con aditamentos vagamente budistas o de cualquier confesión; las encuestas recientes dicen que las formas eclesiales de la religión tienen cada vez menos adeptos en el Occidente desarrollado, pero dicen también que aumenta una muy vaga e imprecisa “espiritualidad”. Es seguramente el ingrediente emotivo de nuestra fe humanitaria y científica, individualista, liberal y compasiva: la Religión de la Humanidad.

Recibido: marzo, 2004

Revisado: septiembre, 2004

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Internacionales/Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C. P. 10740/México, D. F./tel.: 5449 3000/Fax. 5645 0464/correo electrónico: fescaln@col-mex.mx

