

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381

Volumen XXXIV
Enero-Junio 2018
Número 65

SUMARIO

Ivan Macut

Martin Luthers Rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit 1-14

Emiliano Javier Cuccia

Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto 15-28

Pedro García Casas

Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada. 29-48

Felipe Martín Huete

Religiones orientales y secularización. 49-66

María Amparo Mateo Donet

El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas. 67-86

Pilar Sánchez Álvarez

Dios en el momento actual. Visión de la sociedad en Olegario González de Cardedal. 87-113

Gabriel Richi Alberti

La vida consagrada. Nota bibliográfica 115-136

NOTAS Y COMENTARIOS

Juan Pablo Espinosa Arce

Unidad en la diferencia. Algunas claves para pensar el diálogo ecuménico hoy 137-146

Pedro Pérez Mulero

Fides y bautismo infantil en la romanidad paleocristiana 147-161

DOCUMENTA

Antonio Sánchez Román

Un silencio que se palpa. Entrevista a Hugo Mujica 163-178

José Antonio Molina Gómez

La Pasión brasileña de Asli Erdogan en La Ciudad de la pelerina roja 179-183

BIBLIOGRAFÍA 185-224

LIBROS RECIBIDOS 225

Recibido 30 de noviembre de 2016 / Aceptado 25 de mayo de 2017

RELIGIONES ORIENTALES Y SECULARIZACIÓN

EASTERN RELIGIONS AND SECULARIZATION

Felipe Martín Huete¹

Resumen: A mediados de los años setenta, tomó forma una nueva aproximación religiosa encaminada a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad. Este renacimiento ha llevado consigo la expansión de algunas religiones que consiguieron adeptos en sociedades donde antes no los tenían. El resurgimiento religioso supuso también que la gente se volviera hacia las religiones tradicionales, las vigorizara otra vez y les diera nuevo significado. El Hinduismo y el Budismo experimentaron nuevas oleadas de adhesión, actualización y práctica por parte de personas que con anterioridad eran creyentes desinteresados. Frente a este «*revival* religioso» se encuentra el problema de la secularización.

Palabras clave: Religiones, *revival* religioso, secularización, teodicea.

Abstract: In the mid-seventies, took shape a new religious approach aimed at recovering a sacred foundation for the organization of society. This revival has been accompanied by the expansion of some religions that got fans in societies where none existed previously. The religious revival also meant that people would turn to traditional religions, invigorated again and gave them new meaning. Hinduism and Buddhism experienced new waves of accession, updating and practice by people who previously were believers disinterested. Faced with this «religious revival» is the problem of secularization.

Keys words: Religions, religious revival, secularization, theodicy.

¹ Jaén, 1972. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada y Doctor en Sociología por la Universidad Pública de Navarra. Profesor en EEMM, Junta de Andalucía. España. felipem35@hotmail.es.

1. Introducción.

El problema de la secularización, que origina el debate actual sobre la evidencia o la necesidad del cambio de paradigma religioso, viene determinado por la plausibilidad y legitimidad que el binomio modernización-secularización es capaz de proporcionar al devenir histórico de los hechos religiosos que se han venido desarrollando en el mundo, esencialmente, a partir de la década de los setenta. Hechos que han evidenciado un «revival religioso» dentro de un marco cosmovisional secularizador. Estos hechos aparecen como las evidencias inequívocas de la necesidad de un debate que precisa de una hermenéutica crítica sobre la teoría de la secularización como clave para entender la modernidad. El debate actual sobre el «cambio de paradigma religioso» se configura bajo una paradoja: Por un lado, tener que conciliar los parámetros de la teoría de la modernización y los dictámenes ilustrados de la secularización «fuerte»; por otro lado, bajo las circunstancias antropológicas de una modernidad que incita a la necesidad de un «re-encantamiento del mundo».

Para la mayoría de los sociólogos de la religión, la primera mitad del siglo XX significó un progresivo debilitamiento de las cosmovisiones religiosas como instancias legitimadoras en la vida de los hombres. Esta circunstancia vino determinada, fundamentalmente, por dos causas: 1^a. La expansión mundial del proceso de modernización científico-tecnológica, económica y socio-cultural; 2^a. El socavamiento de las «estructuras de plausibilidad» que la secularización -fenómeno implícito en la modernización- produjo en las conciencias individuales y colectivas de los individuos. Esta primera etapa del siglo XX, señala Huntington (1997), significó el triunfo de lo racional, de lo pragmático y el progresismo frente a las supersticiones, los mitos y las irrationalidades del universo religioso tradicional.

Los estudios actuales coinciden en señalar que, a finales de los años sesenta, los sociólogos y filósofos de la religión aún mantenían que la concepción trascendente de la vida del individuo era ya una etapa superada, que las sociedades modernas se habían liberado de los condicionamientos religiosos históricamente determinados. En esta época, permanecía la hipótesis de que este derrumbe de las legitimaciones religiosas tradicionales era debido, fundamentalmente, al progreso de la modernización y sus variantes gnoseológicas: la razón científica y la técnica. Como ejemplo de esta concienciación de crisis vivida por la religión aparecieron obras tan importantes como la de Harvey Cox *La ciudad secular* (1968), la de Marcel Gauchet *Le*

*désenchantement du monde*² (1985), la obra de Sabino Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (1982).

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX (Huntington) y, especialmente, la década de los años setenta (Kepel), significó -como señalan algunos sociólogos contemporáneos- un drástico cambio de paradigma en la interpretación y en la experiencia del fenómeno religioso. Los mismos sociólogos y filósofos que anteriormente fueron testigos de la “muerte de Dios”, hasta finales de la década de los sesenta, son ahora testigos del resurgir religioso en la modernidad. Muy significativos son los nuevos rumbos y planteamientos a partir de «fechas bisagras» para el fenómeno religioso. Autores como Harvey Cox y Peter Berger -entre otros muchos-, muy críticos con la vigencia y vitalidad de la religión tradicional en la modernidad, ven ahora los errores de sus teorías de la secularización³ y pretenden redefinir sus perspectivas sociológicas respecto a la religión. Tal es la vitalidad del cambio sociológico que vive el resurgir de la religión, que el mismo Berger se atreve a señalar: “Una sentencia puede ser hecha con gran confianza: Aquellos que descuiden la religión en sus análisis de los asuntos contemporáneos lo hacen en el gran peligro” (Berger, P., 1999:18). Esta nueva actitud

² Marcel Gauchet nos habla en esta obra de 1985 del «fin de la religión» como estructura del espacio social. El fin de la religión significa para el filósofo francés el fin de la función religiosa de la regulación y de la organización del vínculo social. Así pues, Gauchet parece acercarse, de este modo, a una interpretación funcionalista del «hecho religioso», próxima a autores como Berger y, en cierta medida, Luckmann.

³ “Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron «teoría de la secularización» está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sostener esas ideas... La teoría que se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960, la idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Esta es la idea clave que ha resultado estar equivocada. Para estar seguros, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, en algunos sitios más que en otros. Pero también ha provocado fuertes movimientos de contrasecularización” (Peter Berger, “The desecularization of the world. A global overview”, en PETER BERGER (edit), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Eedermans Grand Rapids. Michigan 1999, 2). “La vitalidad de la religión y más aún su renovado uso fundamentalista en tantos y distintos países, relativiza el triunfo aparente de la secularización.” (A. SCHUPE, y B. MISZTAL, *Religion, mobilization and social action*. Westport CT. Praeger 1998). Debo señalar aquí, que mi posicionamiento no está en nada de acuerdo con la concepción según la cual Berger sufre un cambio de paradigma en su concepción religiosa.

(¿cambio de paradigma?) se refleja en obras como la de Morris Berman *El reencantamiento del mundo* (1995), la obra de Harvey Cox *El regreso de Dios* (1998), en la que se analiza el triunfo de los nuevos movimientos religiosos (pentecostales) y su globalización, y más recientemente Peter Berger, que en su escrito *The desecularization of the world* (1999), analiza cómo, a excepción de Europa, el mundo permanece fuertemente cohesionado por el fenómeno religioso y reivindica el papel de la religión en el espacio público. ¿A qué se debió este cambio?, ¿cuáles fueron las causas por las que se produjo el resurgimiento de la religión en esta época?

Nuestro estudio tratará de indagar en la problemática que se establece entre dos grandes religiones orientales como son el Budismo y el Hinduismo en su encuentro con el problema de la secularización. En este sentido, el principal interés estará centrado en determinar cómo repercute la secularización en su sistema de creencias y cuáles son las respuestas (aggiornamento o atrincheramiento) de estas religiones ante los portadores modernos de este proceso socio-religioso. Para ello, partiremos de las teorías de grandes sociólogos de la religión (Peter L. Berger, Mardones, Martín Velasco, Beriain, Ferraroti, Hervieu-Léger, Casanova⁴, Habermas⁵, Taylor, etc.), a partir de las cuales conformaremos una teorización plausible de dicho debate.

⁴ Las propuestas de Casanova respecto a la teoría de la secularización son las siguientes: 1^a. La teoría de la secularización debe formularse de nuevo, de forma que la realidad empírica deje de ser una paradoja. Es decir, la teoría no debe partir de la premisa: “debe haber una tensión y un conflicto entre la cosmovisión secular y la religiosa”; 2^a. La teoría de la secularización debería ser suficientemente compleja como para explicar las contingencias históricas de que puede haber formas legítimas de religión pública en un mundo moderno; 3^a. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, propone una perspectiva global que supere el debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>. Para ello se debería disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema.

⁵ Desde una perspectiva ética, la razón secular se muestra incapaz de dar una respuesta adecuada a los desafíos de nuestro presente: la falta de solidaridad, la desmotivación para actuar moralmente, los problemas de integración en sociedades cada vez más anómicas y la pérdida del rumbo existencial individual y colectivo (J. HABERMAS, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós. Barcelona 2009, 94-97). Todos estos fenómenos son leídos como algunos de los productos de una razón moderna, individualista, que no es capaz de despertar las motivaciones morales necesarias para un comportamiento responsable y

2. Las religiones de china: pluralismo, sincretismo y coexistencia pacífica frente al proceso de secularización de la conciencia occidental.

Dado que la religión china es un constructo o amalgama de religiones y nuevos movimientos religiosos entre las que destacan, en la actualidad, el taoísmo, el confucianismo, el budismo, el islamismo, el cristianismo, etc; es prioritario determinar si se establecería entre todas estas tradiciones religiosas existentes en la cultura china una «tensión de coexistencia» o un «conflicto de interpretaciones» como ocurre en las sociedades occidentales. Una de esas causas que provocan el mencionado clima de tensión religiosa en occidente es el «pluralismo religioso», y una de las consecuencias es la «inexistente coexistencia pacífica» entre las diferentes tradiciones religiosas occidentales, lo cual está derivando, entre otros muchos fenómenos, en el fundamentalismo religioso, en el terrorismo religioso, el conflicto de civilizaciones, los nacionalismos excluyentes, etc. En este sentido, creo que, al contrario que sucede en Occidente, la mayoría de los países de Asia Oriental disfrutan de una situación de pluralismo religioso en la que, además, sus habitantes pueden participar en varias de estas tradiciones a lo largo de sus vidas, rompiendo así el monopolismo de sentido metafísico-religioso que para sí reclaman las «estructuras de plausibilidad» de las grandes tradiciones monoteístas occidentales.

solidario ante uno mismo y ante los otros. Por este motivo, el concepto postsecular sirve para poner de manifiesto una carencia ética. Por lo mismo, también, el concepto apela a iniciar procesos de aprendizaje entre los ciudadanos (J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. Paidós. Barcelona 2006, 126). Por su parte, CH. TAYLOR, en su obra *A Secular Age* (2007), considera que “uno de los hechos más incontrovertidos del nuestro tiempo es que vivimos en una *era secular*. En ella la presencia y la vivencia de la trascendencia han perdido el brillo de antaño y su lugar ha sido ocupado por la justificación reflexiva que los actores han de ofrecer de sus creencias más arraigadas para, de ese modo, canalizar y coordinar hacia el bien común los muchos ideales que conviven en la actualidad. En este escenario caracterizado por la *afirmación de la vida corriente*, en expresión de Charles Taylor, su rasgo característico recae en la forma de traducir al lenguaje público aquello que es *absolutamente otro* y de imposible conocimiento filosófico y control técnico. Debido a que la atención hacia aquello que desborda los límites del conocimiento empírico se ha diluido, el debate público se centra en las señales que regulan el tráfico de las creencias religiosas y que velan por una orientación comedida y consensuada de las mismas. De este modo, la era secular puede correr el riesgo de convertir las dimensiones inefables de los idearios religiosos en elementos de exotismo social, en aspectos decorativos y de segundo orden en el diseño de la vida de muchos individuos o en meros signos o símbolos que sirven para diferenciar e identificar identidades y proyectos políticos”. (C. CAPDEQUI, en F. MARTÍN HUETE, *Secularización, modernidad y religiones tradicionales*, Gami editorial, Granada 2017, “Prólogo”).

El proceso de secularización que, como muchos autores -entre ellos P. Berger- afirmaban, es un proceso propio de la sociedad occidental debido, fundamentalmente, a que deriva de una tradición judeo-cristiana implantada dentro de la sociedad occidental, no es fácilmente explicable dentro de la tradición religiosa oriental y china, pues el universo de sentido chino no está marcado históricamente por una única tradición dotadora de referentes universales ni por ningún tipo exclusivo de universo simbólico. Por el contrario, el politeísmo y el sincretismo religioso de la cultura china, así como su tolerancia incluyente, rompen con esta fórmula típicamente occidental: crisis del nomos religioso tradicional = secularización.

Otro de los aspectos que diferencia a la concepción religiosa oriental de la concepción occidental es su encuentro con el proceso de modernización. Es decir, en Occidente, el proceso de modernización sumerge a las distintas tradiciones religiosas en una “crisis o colapso de plausibilidad”, y en “una crisis de identidad y pertenencia institucional”, debido a que la institución religiosa que antes era inamovible y “dada por supuesto”, ahora se relativiza en “un malestar religioso”. A partir de estos presupuestos, la secularización viene definida por los términos «plausibilidad», «significatividad» y «legitimación». A lo largo de la historia, las estructuras de plausibilidad de la religión fueron fuertes y dignas de crédito. Sin embargo, estos procesos plantean problemas considerables a la tarea de mantener una determinada estructura de plausibilidad que permita una confirmación social de las creencias religiosas. Uno de los elementos de la modernización es, precisamente, la disolución de las comunidades cohesionadas que configuraban y proporcionaban una fuerte plausibilidad a las creencias religiosas. La consecuencia de todo esto es un debilitamiento de la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad, una pérdida de credibilidad y de certeza y, en definitiva, una crisis de fe con carácter permanente que avanza en la medida en que avanza la modernización.

La cultura oriental o china ha sobrevivido a este impacto. Esto se debe a que no existe una fuerte cohesión establecida y en particular sobre ninguna de las religiones chinas, lo cual permite que la búsqueda de sentido no esté sujeta a la crisis o no de una empresa religiosa en exclusiva, sino que la demanda de sentido es buscada en todas y cada una de las ofertas religiosas presentes en el universo chino. Un ejemplo de adaptación a las necesidades existenciales vigentes lo encontramos en la religión folklórica de Taiwán, donde la religión se ha adaptado funcionalmente a su nueva sociedad y su teología está muy difundida en las instituciones seculares y sociales, creando algunas veces nuevos dioses y ritos para satisfacer las necesidades de

seguridad y supervivencia. La noción de compromiso exclusivo pertenece a la concepción occidental y aparece en el actual debate sobre el pluralismo religioso y secularización. Así pues, intentar aplicar esta fórmula dentro de la tradición religiosa china significa el desconocimiento de su naturaleza mixta respecto a la religión.

A diferencia de la fórmula occidental, la cultura china se fundamenta en un principio de armonía y de coexistencia pacífica (Mardones, J. M^a., 1994:123) entre sus distintas tradiciones religiosas, así como en la adquisición o desligazón de esta o aquella empresa religiosa según las necesidades existenciales de los individuos. Ejemplo de esto es la libertad religiosa y la defensa que el estado chino ejerce sobre las actividades religiosas, los derechos e intereses de los grupos religiosos. Esta política de libertad religiosa se basa, fundamentalmente, en estos principios: 1º. Respetar y proteger la libertad de creencia religiosa; 2º. Proteger las actividades religiosas normales; 3º. Igualdad de las diversas religiones (en China no existe ningún privilegio religioso para con alguna religión, sino que el gobierno promueve el respeto y la concordia entre los diferentes grupos religiosos); 4º. Las diversas religiones se fundamentan en unos principios de independencia, autonomía y autosuficiencia. Este aspecto de coexistencia choca con una concepción occidental que no concibe, por lo menos de forma tan arraigada históricamente, esta facilidad oriental (china) para satisfacer las crisis de sentido individual a través de la participación voluntaria en el elenco ofertado por todas y cada una de las tradiciones y movimientos religiosos existentes, como ocurre en la sociedad china.

Esta «falta de hogar» de la vida social moderna occidental ha encontrado su máxima expresión en el área de la religión. Debido a la falta de certidumbres, originadas por el fenómeno de la pluralización de los mundos de vida social y biográfica en las sociedades modernas occidentales, éstas conducen a la religión a una crisis de credibilidad. En este ámbito social, la función de la religión (consistente en proporcionar una seguridad última en medio de las exigencias de la condición humana) se ha visto fuertemente afectada. Debido a la crisis religiosa de la sociedad moderna, la «falta de hogar» social se ha hecho metafísica, es decir, se ha convertido en una «falta de hogar» en el cosmos. Esto es lo que se denomina «problema de la significatividad» o proceso por el cual las legitimaciones religiosas pierden su plausibilidad para la integración social de los individuos. Esto hace que entren en crisis las grandes instituciones sociales tradicionales y que el individuo sufra una severa crisis de sentido y de significado. Por el contrario, las estructuras de plausibilidad de las tradiciones chinas (pluralismo, sincretismo, libertad religiosa) no desarrollan de forma tan radical estas crisis de sentido existencial

en los individuos. Esto se debe a que la moderna racionalización y modernización de la conciencia no ha minado la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad. La crisis de plausibilidad religiosa no hace posible que los tradicionales “universos simbólicos” chinos pierdan su carácter legitimador respecto a la configuración «nómica» de la realidad social. En este sentido, mientras que una tradición religiosa o sus instituciones permanecen intactas como autoridades objetivamente dadas, la experiencia de los individuos queda fácilmente absorbida por los criterios proporcionados por la tradición. Sin embargo, en la situación moderna occidental, la tradición está relativizada y des-objetivada. Por tanto, la tradición religiosa tradicional no sirve para establecer criterios «válidos» para la experiencia (vida ordinaria de cada hombre). En su lugar, es la propia experiencia humana la que se auto-constituye como legítimamente aceptable, ante la perspectiva anómica que le circunda.

La cultura religiosa china ha sabido superar uno de los resultados de la secularización, como es la difusión del colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta manifestación de la secularización a nivel de las conciencias (secularización subjetiva) tiene su correlación en el nivel socio-estructural (secularización objetiva). Específicamente, el «colapso de plausibilidad» repercute en el hombre en la medida en que éste se va confrontando con una gran variedad de entidades, religiosas o no, definidoras de la realidad que compiten por lograr su adhesión o su atención, pero ninguna de las cuales dispone de fuerza coercitiva para obligarlo a adherirse. Además, la religión china ha superado este «colapso de plausibilidad» occidental porque la libertad religiosa, el sincretismo y la coexistencia pacífica conforman un universo simbólico en el que la coerción y el compromiso religioso dejan paso a la libertad, a la búsqueda pasiva de lo sagrado y a la vivencia sosegada de un sentido que se presenta con múltiples formas vivenciales.

A mi juicio, existen tres factores fundamentales de lucha contra el proceso de secularización occidental dentro de la cultura religiosa china: 1°. Su dinámica de coexistencia y de síntesis respecto a los fenómenos de globalización cultural; 2°. La adaptación (aggiornamento) de sus tradiciones religiosas originarias (confucionismo, taoísmo, budismo) a las nuevas formas de religión globalizada (Nuevos Movimientos Religiosos). Esta categorización de NMR ha permitido que se produzca un rejuvenecimiento de estas tradiciones religiosas (en especial del budismo tradicional), pues “en comparación con el estancamiento del catolicismo y el protestantismo, el budismo local ha entrado en una nueva era, conocida como la del «nuevo rejuvenecimiento religioso»” (Martín Velasco, J., 1999); 3°. La populari-

zación de las religiones importadas y la revitalización de las tradiciones religiosas autóctonas bajo el clima de «coexistencia pacífica» han permitido que surja un nuevo universo de sentido centrado en satisfacer las necesidades espirituales y existenciales de los individuos, así como de sus patologías sociales y psicológicas (mentales y emocionales).

3. **Hinduismo, budismo y secularización: Conocimiento y teodicea.**

Tanto el Hinduismo como el Budismo, tradiciones religiosas muy presentes hoy en día en occidente, han superado la criba psicológico-social de la secularización y se han presentado como alternativas de plausibilidad en la actual revitalización religiosa (de-secularización).

Para abordar la siguiente problemática es conveniente partir de algunas consideraciones clásicas de la teoría de la secularización: “Las raíces de la secularización hay que buscarlas en la religión del antiguo Israel... el «desencantamiento del mundo» comienza ya en el Antiguo Testamento” (Berger, P., 1967: 163), o “el cristianismo lleva en sí las semillas de la secularización... Históricamente hablando, la cristiandad ha cavado su propia tumba” (Berger, P., 1967:186). Partiendo de este marco histórico-sociológico, las preguntas y curiosidades que se plantean son muchas y muy específicas. Por ejemplo, ¿qué papel juegan, tanto el hinduismo como el budismo, dentro del actual proceso de secularización?, ¿cuáles son las aportaciones fundamentales de dichas tradiciones religiosas orientales a la actual situación religiosa occidental?, ¿favorecen, ambas tradiciones, al proceso de secularización o, por el contrario, revitalizan más lo que actualmente se denomina «proceso de de-secularización»?

Creo que tanto el hinduismo como el budismo participan de una dialéctica de apego y desapego respecto a los procesos de secularización y de de-secularización. Esta dialéctica viene determinada por dos factores que son propios de dichas tradiciones religiosas y que legitiman y deslegitiman dichos procesos sociológicos. Estos factores son: 1º. Dichas tradiciones conciben la religión como un camino de experiencia y de conocimiento y, 2º. Dichas tradiciones elaboran teodiceas desde la inmanencia, capaces de dar respuesta y significaciones más plausibles para con los individuos modernos y sus continuas crisis existenciales. Una vez señalados ambos factores pasaré a argumentarlos:

1. Actualmente, existen corrientes de pensamiento socio-religiosas, entre las que se encuentran, por ejemplo, los partidarios de «la religión del

conocimiento silencioso»⁶, que sostiene que la crisis actual de la religión es una crisis de contenidos, del carisma y de la plausibilidad existente entre el mensaje teológico y la conciencia del hombre moderno. De igual modo, señalan -estas corrientes sociológicas- que son las religiones de creencias o monoteísmos autoritarios, no funcionales, los que chocan con la modernidad. Es esta falta de plausibilidad social y psicológica de las tradiciones monoteístas lo que va a permitir que tradiciones religiosas como el hinduismo o el budismo, donde las verdades se enseñan no para ser creídas y aceptadas como revelaciones divinas sino para ser vivenciadas y comprendidas, pasen a formar parte determinante de la nueva espiritualidad o religiosidad occidental. Tanto el hinduismo como el budismo representan un nuevo marco cósmico-religioso en Occidente, pues la religión va a perder el carácter tradicional que la restringía al ámbito territorial (iglesia, mezquita), extendiéndose al ámbito de la experiencia cotidiana, donde el individuo experimenta vivencialmente el encuentro con lo sagrado. Estas tradiciones desarrollan una especie de «religión atea», en la que no se habla de Dios sino de lo divino y de la energía espiritual del universo. Como afirma G. Comeau “la posmodernidad es también la era de las religiones sin Dios. Se propaga un ateísmo práctico y blando, no forzosamente combativo: para vivir y para vivir bien no hace falta un Dios. Más que un «retorno de la religiosidad» se trata más bien de una recomposición de lo religioso, en que las espiritualidades sin Dios sucederían a las grandes tradiciones monoteístas” (Mardones, J. M^a., 1994: 123). Por tanto, dichas tradiciones (hinduista y budista) están, desde esta perspectiva gnoseológica, cerca del proceso de secularización en tanto que rompen con el modelo de ortodoxia teológica de las tradiciones religiosas monoteístas y, por tanto, socavan -de forma comparativa- los modelos inalterables y «dados por sentado» de las tradiciones occidentales. Pero, por otro lado, también están cerca del proceso de de-secularización en la medida en que, al crear nuevos universos simbólicos de sentido y significados religiosos, contribuyen al desarrollo del pluralismo religioso, de la globalización y del resurgimiento religioso, signos identificativos de este proceso de reencantamiento o de-secularización.

2. La otra aportación de dichas tradiciones religiosas orientales también es un claro ejemplo de esta dialéctica, de este continuo coqueteo con la

⁶ Ver: MARIANO CORBI, *Religión sin religión*. PPC. Madrid 1996; *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder. Barcelona 2007, etc.

secularización y con la de-secularización. Me refiero a las respectivas legitimaciones religiosas que dichas tradiciones elaboran para enfrentarse a los fenómenos anómicos que rodean al hombre, es decir, a sus teodiceas. En su obra *Un Mundo sin Hogar. Modernización y Conciencia* (1979), Berger señalaba: “La sociedad moderna ha amenazado la plausibilidad de las teodiceas religiosas, pero no ha suprimido las experiencias que las reclaman. Los seres humanos siguen siendo golpeados por la enfermedad y la muerte... Los diversos credos e ideologías seculares que surgieron en la época moderna han fracasado singularmente en la previsión de teodiceas satisfactorias” (Berger, P., 1979:134). Sin embargo, tanto el hinduismo como el budismo presentan unas teodiceas que ofrecen marcos nómicos de sentido existencial que pretenden posibilitar, desde una inmanencia experiencial, una significación de carácter trascendente, la cual englobe todos los horrores anómicos en un universo de sentido. La falta de respuesta a todos estos problemas existenciales que surgen en el individuo moderno, es lo que ha precipitado el derrumbe de las estructuras de plausibilidad seculares y de todas sus teodiceas. Berger lo expresaba así: “La secularidad, por así decirlo, es una filosofía diurna. No se sostiene por la noche” (Berger, P., 1997:17). Para hacerlo más comprensible, este autor utiliza la teoría de «las tres visiones dolorosas» del budismo: “Tarde o temprano todos nos topamos con ellas (enfermedad, vejez y muerte) y, mucho antes del encuentro definitivo, ellas empiezan a proyectar su sombra... las definiciones de lo real que suscriben los portadores de la secularización, sirven para poco en estos momentos” (Berger, P., 1997:17).

En las tradiciones teodiceicas hinduista y budista surge una paradoja muy significativa: Por un lado, sus respectivas teodiceas (Karma-samsara) representan la máxima expresión del racionalismo dentro de las legitimaciones religiosas porque reducen al individuo y a su actividad racional todo, dando lugar al proceso de secularización (entendido como pérdida de elementos mágicos y sobrenaturales) como «desencantamiento del mundo». Por otro lado, las teodiceas hinduista y budista, debido a sus planteamientos gnoseológicos -construidos desde la inmanencia- se convierten en la actualidad en universos de sentido y «hogares metafísicos» donde el individuo encuentra respuestas a sus preguntas existenciales. Este fenómeno posibilita una revitalización del proceso de de-secularización. Pero, ¿cómo es posible esta paradoja?, ¿cómo dichas teodiceas (hinduista y budista), por un lado, fomentan la secularización y, por otro lado, revitalizan la de-secularización?. Desde la perspectiva de la secularización, ambas teodiceas han contribuido a lo que Berger denominó como «cielo vacío de ángeles y lleno de astro-

nautas» (Berger, P., 1969); es decir, a eliminar todo los intermediarios posibles y centrar el problema en el propio individuo, como único y verdadero mediador entre los fenómenos anómicos que sufre y su liberación. Para el hinduismo, el individuo no puede atribuir a nadie sus desgracias sino a sí mismo e, inversamente, sólo puede atribuir su buena suerte a sus propios méritos.

Para el budismo, los dioses y los demonios, la totalidad del cosmos mitológico, todos desaparecen debido a su irrelevancia. Lo que permanece en esta tradición es sólo el «hombre» que, sobre la base de un conocimiento firme de las leyes de la existencia (no permanencia o *anichcha*, tristeza o *dukkha* y no identidad o *anatta*), se propone preparar racionalmente su propia salvación (*nirvana*). Ambos ejemplos de teodicea conllevan un «desencantamiento del mundo» (secularización weberiana). Sin embargo, desde la perspectiva de la de-secularización, ambas teodiceas (Karma-samsara), que para Berger constituyen una simetría perfecta entre las teodiceas del sufrimiento y las teodiceas de la felicidad, han constituido un verdadero equilibrio de significaciones y legitimaciones ontológicas que ha repercutido en una masiva aceptación en Occidente, dentro de lo que se ha venido a llamar «Nuevos Movimientos Religiosos y New Age».

Por tanto, la razón por la cual las tradiciones religiosas hinduista y budista están tan presentes en la actualidad se debe, fundamentalmente, a que la crisis de la modernidad engendra en el hombre postmoderno⁷ una des-

⁷ “El hombre moderno a-religioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No se verá verdaderamente libre hasta haber dado muerte al último dios”. (MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama. Madrid 1985, 171). “En otras palabras, lo que les da el carácter de «modernas» es que construyen una «religión del hombre», de claro signo «narcisista»” (D. ANTHONY, TH. ROBBINS, P. SCHWARTZ, “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983) 13-27; G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona 1986, cap. III. 49-78; “A mi juicio, más que de un «retorno» se trata de un «paso» definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia” (H. BLOOM, *Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona 1997; L. FERRY, *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. Tusquets. Barcelona, 1997). “La sociedad del riesgo comienza donde el sistema de normas sociales de provisión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones. Esta secularización del destino tradicional (religioso) no supone

confianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones. Esto origina, a su vez, un nuevo tipo de sensibilidad postmoderna marcada por la inmanencia, la experiencia concreta, lo vivido aquí y ahora, lo sentido y experimentado.

Esta sensibilidad religiosa se legitima a través de una desconfianza hacia la religión institucionalizada, hacia una religión próxima a los estados políticos-mundanos. Por el contrario, se vincula más a las dimensiones trascendentes y extra-mundanas del universo simbólico humano. Nos encontramos con las denominadas “pequeñas y medianas trascendencias” luckmannianas, es decir, «el alejamiento de la gran trascendencia»⁸. Mardones (1994) y Berger (1994, 1999)⁹ coinciden en señalar que la religiosidad moderna se caracteriza por dos fenómenos: 1º. Un retroceso de la trascendencia, lo que desemboca en una «secularización de la trascendencia»; 2º. Una expansión de la religión en el ámbito público, lo que determina una «desecularización religiosa». Algunos autores señalan que estas formas de religión, sin la pretensión ya del absoluto son, sin embargo, muestras de la necesidad existente en los individuos de saciar sus ansias de trascendencia. El individuo aparece como un ser «incurablemente religioso», o como bien diría Ciorán: “Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra” (Sábato, E., 1993:52). Estas nuevas formas de religión consisten, no ya en una transformación o metamorfosis, sino en una regresión religiosa hacia formas más elementales y primitivas de «lo religioso» (González- Carvajal, L., 2003).

su desaparición, sino su producción activa por el hombre” (JOSETXO BERIAIN, *La lucha de los dioses en la modernidad*. Anthropos, Barcelona 2000, 96).

⁸ La trascendencia, señaló Luckmann, experimentará un estrechamiento en la modernidad. Pasaremos de una actitud natural de la existencia de Dios (la Gran Trascendencia), a una creciente nebulosa que oscurecía la presencia de Dios y sacralizaba la nación, el sistema, la etnia, el partido o el jefe, para pasar finalmente, en este último estadio, a una restricción de la trascendencia, situada en lo cotidiano y ordinario (una puesta de sol, un aroma, una mirada). Ver TH. LUCKMANN, *La religión invisible*. Sígueme. Salamanca 1973.

⁹ Ver J. M^a. MARDONES, *Para comprender las formas modernas de religión*. Estella. Navarra 1994; PETER BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona 1994; *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Kairós. Barcelona 1999.

4. Conclusión.

En la actualidad, el debate que configura el universo cognoscitivo del fenómeno religioso, está centrado en averiguar si el llamado “resurgimiento de lo religioso”, consistente en la proliferación de movimientos religiosos, confesiones y sectas, y la vuelta de integristas y fundamentalismos, contrarresta o no a la teoría de la secularización¹⁰. En el imaginario socio-estructural de las sociedades modernas no existe ya un patrón central (monoteísmo), sino múltiples constelaciones, cosmovisiones (politeísmo o pluralismo) que actúan sobre nuestra conciencia (alma, psique). A partir de lo anteriormente indicado, caben diferentes lecturas hermenéuticas ante dicho acontecimiento de lo religioso en la modernidad. Por un lado, existe una lectura según la cual la teoría de la secularización como clave hermenéutica de la modernidad queda legitimada, pues esta persistencia de lo religioso está únicamente fundamentada en un carácter emocional y sustancialmente banal. Por otro lado, nos encontramos con la lectura hermenéutica contraria a la teoría de la secularización y a su crítica ilustrada de la religión, es decir, una lectura de la modernidad cuyos eslóganes propagandísticos son, entre otros: «persistencia de la religión en el mundo moderno», «retorno de lo sagrado», «revival religioso», «recomposición de lo religioso», «retorno religioso en la sociedad secular», etc, que aparecen como oposición a los dictámenes categóricos ilustrados de la crítica a la religión, según los cuales, nos encaminábamos hacia la época de los «finales»¹¹: «final de la historia», «final de la filosofía», «final de la religión», etc.

Desde esta lectura hermenéutica, que se niega a aceptar la desaparición de la religión en la modernidad, aparecen mecanismos mediante los cuales se pretende desmentir los pronósticos que la crítica clásica de la religión había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de forma más contundente, sobre el final de las llamadas «religiones universales»,

¹⁰ José Casanova -entre otros muchos autores- cree que las consideraciones en torno al «resurgimiento religioso» presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Según Casanova, el debate entre el resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa. (Ver: JOSÉ CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC. Madrid 2000.

¹¹ Autores como F. Lenoir (2005) consideran que “al igual que la idea de una modernidad que eliminara ineluctablemente lo religioso sería una falacia, las nociones de «deseccularización» o de «fin de la modernidad» son asimismo ilusorias”. (F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios*. Alianza Editorial. Madrid 2005, 12).

en especial del cristianismo. Parece adivinarse una incapacidad radical hacia la superación del estadio de las profecías acerca de la futura decadencia y desaparición de la religión. En contra de lo que consideran los partidarios de la teoría de la secularización, esta lectura hermenéutica sugiere que todo desencantamiento del mundo supone y necesita con emergencia un nuevo reencantamiento del mundo. La religión en la modernidad incita a la necesidad de un «reencantamiento del desencanto», es decir, si la modernidad ha desencantado el mundo, lo que se procura ahora es un «segundo re-encantamiento» que dé lugar a una finalización del primer desencanto: «No es ya la religión la que está enferma, sino la modernidad» (Lenoir, F., 2005:12). La categoría más adecuada es, probablemente, «persistencia» de lo religioso. “Tampoco hay renacimiento, ni retorno. La religión se está «rehaciendo»” (Díaz-Salazar, R., 1994). Del mismo modo, se acepta que nos encontramos en una época de crisis religiosa, aunque esta crisis se refiere al proceso de metamorfosis (Martín Velasco, J., 1993) que está sufriendo la religión, y no se refiere, tal como sugieren algunas teorías de la secularización, a una crisis o proceso de desaparición de la religión.

Por otro lado, la tesis de la perdurabilidad de la religión es defendida con firmeza y, en última instancia, se considera que la secularización ha sido únicamente el resultado de una confusión ideológica a partir de una antinomia entre lo «sagrado» y lo «profano», entre lo «religioso» y lo «secular». La secularización se considera como una interpretación incorrecta frente al proceso de metamorfosis de la religión en nuestro tiempo. Esta reflexión introduce un nuevo elemento en el debate actual: «la hermenéutica de la secularización». La tesis de la secularización, como sistema de coordenadas interpretativas, implica un problema semántico, debido a su carácter «polisémico». El análisis hermenéutico de la secularización pretende determinar si en la modernidad nos encontramos con una persistencia de la religión o más exactamente una «reviviscencia de la religiosidad», debido a su configuración psicologizante de emergencias constantes de nuevas formas y conductas espirituales¹².

¹² Algunos autores consideran que la metamorfosis o transformación que se está produciendo en la religión moderna consiste, más que en un «retorno», en un «paso» definitivo de la religión de la trascendencia a las religiones de la immanencia. Según Heidegger, nos encontramos dentro de una situación donde las religiones no se estructuran en torno al eje «más allá/más acá», «trascendencia/ immanencia», sino alrededor de un eje horizontal: «sentido/no sentido», «vida/muerte», «salud/enfermedad», etc. La religión en la modernidad surge como función terapéutica, en la que un Dios y una trascendencia ya no son posibles ni plausibles. (Ver: M. HEIDEGGER, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en SARTRE, HEIDEGGER,

Algunas de las principales causas del resurgimiento de la religión en los sistemas de creencias orientales vienen determinadas por la necesidad de los individuos de dar respuesta a muchas cuestiones de carácter existencial e identitario. Esta crisis de sentido aparece una vez que los procesos de modernización social, económica y cultural que se extendieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX, rompen las fuentes de identidad y los sistemas de autoridad existentes desde mucho tiempo atrás. La religión proporciona las respuestas necesarias y plausibles a esos interrogantes y los grupos religiosos conforman pequeñas comunidades de sentido que reemplazan a las comunidades tradicionales. Las religiones orientales tradicionales (Hinduismo y Budismo) se convierten en fuentes dotadoras de sentido e identidad ante la crisis de la modernidad. Son el recurso fundamental para la legitimación existencial dentro de una dinámica social de incertidumbre, nihilismo y anomia.

JASPERS y otros., *Kierkegaard vivo*. Alianza Editorial. Madrid 1998, 113ss). El proceso de metamorfosis o transformación de la religión en la modernidad es también entendido como «reubicación de lo sagrado» y como «sacralización de lo profano» (Ver: J. A. PÉREZ TAPIAS, “Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada”, en *Revista Gazeta de Antropología* 6 (1998) 6).

5. Referencias bibliográficas.

ANTHONY, D. ROBBINS, TH. SCHWARTZ. P., “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983).

BERGER, P, *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City. Doubleday. NY 1967.

BERGER, P, *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City Doubleday. NY 1969.

BERGER, P, *The homeless mind: Modernization and consciousness*. Random House, NY 1973.

BERGER, P, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder. Barcelona 1994.

BERGER, P, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en *Estudios Políticos* 67 (1997).

BERGER, P, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Kairós. Barcelona 1999.

BERGER, P, “The desecularization of the world. A global overview”, en PETER L. BERGER, P (edit), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Eedermans Grand Rapids. Michigan 1999.

BERIAIN, J, *La lucha de los dioses en la modernidad*. Anthropos. Barcelona 2000.

BLOOM, B, *Presagios del milenio*. Anagrama. Barcelona 1997.

CASANOVA, J, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC. Madrid 2000.

DÍAZ-SALAZAR, R, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en DÍAZ-SALAZAR – GINER, S – VELASCO, F (eds), *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial. Madrid 1994.

ELIADE, M, *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Guadarrama. Madrid 1985.

FERRAROTI, F, *Una fe sin dogmas*. Península. Barcelona 1993.

FERRY, L, *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. Tusquets, Barcelona 1997.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L, “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, en *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*. Ávila (28 Abril-28 Mayo, 2003).

HERVIEU-LÉGER, D, *Catholicisme, la fin d'un monde*. Bayard. Paris 2003.

LENOIR, F, *Las metamorfosis de Dios*. Alianza Editorial. Madrid 2005.

LIPOVETSKY, G, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona 1986.

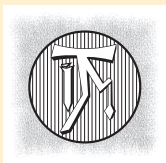
LUCKMANN, TH., *La religión invisible*. Sígueme. Salamanca 1973.

MARDONES, J. M^a, *Para comprender las nuevas formas de religión*. Estella. Navarra 1994.

MARTÍN VELASCO, J, *El malestar religioso de nuestra cultura*. Ediciones Paulinas. Madrid 1993.

SABATO, E, *Antes del fin*. Seix Barral. Barcelona 1993.

SCHUPE, A,-B. MISZTAL, *Religion, mobilization and social action*. Westport. Praeger 1998.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones