



Religión y sentido de la vida en las sociedades post-religiosas

Juan Martín Velasco

La crisis de las religiones en las sociedades occidentales es un hecho constatado en infinidad de estudios, realizados desde las más diversas perspectivas, y perceptible a simple vista por cualquier observador de la situación actual en los países desarrollados. Los aspectos más visibles de esa crisis afectan a la práctica religiosa, en constante descenso desde hace varios decenios, y a las instituciones religiosas, en nuestro contexto las Iglesias, y más particularmente sus jerarquías, que desde hace treinta años ven disminuir y envejecer el número de sus ministros, pierden la capacidad, hasta hace poco indiscutible, de regular la vida religiosa y moral de muchos de sus miembros, y producen un discurso que parece no conectar con las preocupaciones y las necesidades de sus contemporáneos. Que sólo un 2,7% de los jóvenes españoles remitan a la iglesia como lugar donde se dicen las cosas importantes para la vida es la muestra más clara de que esa institución, durante siglos clave en la vida de la sociedad española, se está tornando prácticamente insignificante.

¿Comporta la crisis de las religiones una crisis pura y simple de la religión? Algunos datos de la compleja situación actual parecen invitar a ponerlo en duda. La vitalidad de los nuevos movimientos religiosos hace pensar a algunos que lo que ha entrado en crisis es esa determinada institucionalización de la religión que son las grandes iglesias tradicionales, y que en las nuevas formas de religiosidad parecen estar pugnando por abrirse paso formas de institucionalización de lo religioso más compatibles con las nuevas condiciones socioculturales.

¿Comporta la crisis de las religiones la puesta en cuestión del Dios al que remiten? Algunos lo afirman con toda decisión y ven en ello el nivel más radical de la crisis religiosa. La extensión en nuestras sociedades de la increencia, sobre todo bajo la forma de indiferencia religiosa, parece darles la razón. Pero también aquí cabe preguntarse si el Dios ignorado o rechazado será el representado por las formas de religión sometidas a la crisis, y si no habrá signos en las sociedades actuales de formas de búsqueda de Dios al margen de unas tradiciones religiosas percibidas como anacrónicas e insignificantes.

Junto a este hecho, hace tiempo que viene atribuyéndose a estas mismas sociedades

una crisis de valores, ideales y utopías que alguien resumió declarando a nuestra sociedad «enferma de sentido». Síntoma de esa enfermedad sería la desproporción entre el desarrollo científico-técnico, el crecimiento económico y el aumento de poder, por una parte, y la pobreza en sabiduría, en educación de la conciencia, en sensibilidad hacia los valores del espíritu, por otra. Probablemente, la situación desde esta perspectiva no consista tanto en la pérdida de sentido y de valores como en la crisis de la forma de vivir en relación con ellos en un momento de cambio sociocultural rapidísimo, profundo y que afecta a todos los aspectos de la vida. Dos aspectos, en esa situación de cambio, me parecen imponerse a los demás: el paso de una situación en que las Iglesias monopolizaban para la masa de la población la oferta de sentido último, a otra en que se han multiplicado las instancias a las que acuden las personas como donadoras de sentido; y la tendencia de grupos muy amplios de personas a sustituir la búsqueda de un sentido último para la vida por la atención a los fines y las motivaciones inmediatas para cada una de sus acciones, proyectos y decisiones, olvidando que «el absurdo no consiste en el no sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de sentido que las oriente». Porque «lo que falta es el sentido de los sentidos; la Roma a la que conducen todos los caminos; la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz; el cantar de los cantares» (E. Levinas).

La «enfermedad de sentido» que sufren nuestras sociedades sería, según no pocas declaraciones de responsables de las Iglesias, el resultado del abandono por esas sociedades de la tutela de la religión. Tal juicio conlleva unos prejuicios implícitos, casi nunca justificados, y conduce a previsiones extraordinariamente negativas sobre el futuro del mundo moderno. El primero de los prejuicios consiste en afirmar, seguramente con razón, que sólo Dios puede procurar un sentido último a la vida humana y a la historia, pero suponiendo que «Dios» no tiene otro significado que el que las religiones le atribuyen, y que éstas constituyen el único camino para su reconocimiento efectivo por el hombre. El segundo prejuicio consiste en creerse y hacer creer que las religiones no tienen la menor responsabilidad en la situación de crisis de la religión, de Dios y del sentido en las sociedades occidentales.

Desde esta interpretación de la situación, las Iglesias pretenden que los países del Occidente antiguamente cristiano sólo superarán la crisis cultural, religiosa y moral que padecen cuando se devuelva a las religiones el predominio prácticamente exclusivo en la donación de sentido de que la secularización les ha privado. Ahora bien, tal devolución no es en absoluto previsible, ya que la secularización, desde este punto de vista, parece irreversible. De ahí las muchas previsiones negativas en los discursos eclesiológicos en cuanto al futuro de nuestro mundo. Tras habernos preguntado si en esas sociedades los cristianos adultos seremos los últimos cristianos, algunos, conscientes de la importancia del sentido para la vida humana, y convencidos de la incapacidad de encontrarlo al margen de unas religiones seriamente amenazadas, parecen temer que seamos también los últimos verdaderamente humanos.

A buscar una respuesta al problema que plantea esta situación o, más modestamente, a plantearlo de otra forma van encaminadas las reflexiones que siguen.

La pregunta por el sentido

La pregunta por el sentido de la vida es expresión de la peculiar forma de ser que comporta el ser humano; de la original forma de vida que es la vida humana. El hombre no sólo es; no se contenta con vivir; quiere ser bien; aspira a una vida buena. Necesita incluir en el hecho de vivir, para que su vivir sea humano, que éste valga la pena, que tenga un sentido. Puede estimar un fracaso vivir, si para ello tiene que sacrificar las realidades que dan valor a su vida: *propter vitam vivendi perdere*

causas. Por eso está dispuesto a sacrificar la vida a las razones de vivir.

La imagen del sentido aplicada a la vida humana contiene un rico significado que puede desglosarse en tres aspectos principales: en primer lugar, el significado que contienen los múltiples acontecimientos que configuran la vida. Esto supone que la vida humana, como las frases y los gestos, contiene una significación. Dice algo que quien la vive y la percibe debe saber interpretar y que conduce a que la falta de esa significación la convierta en absurda. La segunda dimensión significativa de «sentido», aplicado a la vida, se apoya en la imagen de la dirección o el sentido de una corriente, como la del curso de un río. Tal imagen representa la vida como una sucesión de momentos orientados en un antes y un después, una espera y un cumplimiento, una posibilidad y una realización. Es la cualidad que hace de la mera sucesión de hechos una historia, formada por acontecimientos que se iluminan los unos a los otros y se orientan de acuerdo con un principio y un fin. La tercera línea significativa de «sentido» hace a éste sinónimo de «valor» y, aplicado a la vida, lleva a ver en ella algo que la hace digna de aprecio y que justifica que valga la pena vivir.

La pregunta por el sentido es la primera expresión de que el hombre no es un mero hecho natural. Está abierto a unas realidades y unos valores que pueden conferir a su vida dignidad y, si el hombre los rechaza, pueden volverla indigna.

Sea cual sea su formulación concreta –«¿Vale la pena vivir?» «¿Tiene sentido la vida?» «¿Qué me cabe esperar?»–, la pregunta por el sentido es la explicitación de la radical problematización o, mejor, «misteriosidad» del sujeto. Esa condición misteriosa que se manifiesta, por debajo de las preguntas que me hago sobre mí mismo y sobre el mundo, en la pregunta que yo soy –«¿Por qué existo? ¿Quién soy?»–, que acompaña inevitablemente a la toma de conciencia del sujeto tan pronto como supera el nivel de las apariencias accesibles al conocimiento objetivo, científico, funcional, y que llega a las raíces del «imperativo de interrogación» (G. Steiner) en que consiste el sujeto humano.

De la misma condición misteriosa del sujeto da testimonio esa otra dimensión humana que es el deseo. En ella, en efecto, por debajo de los deseos orientados a los bienes concretos, capaces de satisfacer determinadas necesidades humanas, discurre el deseo que es el hombre, que le constituye, pero con el que no logra coincidir; deseo de algo que, antes de ser objeto del deseo, es su raíz y que, por eso, a medida que se acerca a su término, en lugar de saciarse, se ahonda. Deseo que es como el vaciado en mí de algo que está más allá de todo lo mundano y que pone al descubierto la radical desproporción en que consiste el ser hombre.

De esa desproporción es testigo la pregunta por el sentido de la vida. Por eso se ha dicho con razón que es la pregunta humana por excelencia, la que define el umbral de lo humano en la escala de los seres: «Experimentar el carácter problemático de la existencia está reservado exclusivamente al hombre». Por ello, la cuestión del sentido «debe ser considerada en rigor como criterio determinante en la esencial distinción entre el hombre y el animal». El hombre, resumirá V. Frankl, es «un ser que está propia y últimamente a la búsqueda del sentido».

Pregunta por el sentido y religión

Así orientada, la pregunta por el sentido aparece a lo largo de la historia estrechamente ligada con las religiones y con el Misterio al que todas ellas remiten. Tal relación es afirmada en diferentes contextos y desde múltiples perspectivas. El Documento del Vaticano II sobre las religiones no cristianas se refiere a ella aludiendo a las múltiples preguntas en que se desgrana, a las que las religiones intentan responder, y que culminan en: «¿Cuál es, finalmente ese Misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos

dirigimos?». P. Tillich expresaba esa relación en estos términos: «Un resultado decisivo de la doctrina sobre la esencia de la religión es la visión según la cual la religión no es una función junto a otras, sino la orientación, que arrastra a todas las otras funciones, del espíritu hacia lo incondicional». «Ser religioso –añadía– significa plantearse apasionadamente el sentido de nuestra vida y estar abiertos a las respuestas que incluso pueden llenarnos de estremecimiento». Tal vez no estaba muy lejos de afirmar la misma conexión Ortega cuando afirmaba: «Todo hombre que piense: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso».

Max Horkheimer, que ha dedicado profundas reflexiones al problema del sentido de la vida y que ha intentado recuperarlo de la trivialidad y el aburrimiento de una sociedad centrada en lo instrumental, ha escrito páginas llenas de interés sobre la conexión entre religión y sentido de la vida. Así, tras haber afirmado que «la teología está dentro de todo actuar realmente humano», precisa: «La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último... Es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra». Es «la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente». En ese contexto afirmará que es «imposible salvar un sentido absoluto sin Dios», aunque precise poco después: «No podemos basarnos en Dios; sólo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios». «Se eliminará –dice, refiriéndose al mundo burocratizado– el aspecto teológico, desapareciendo con ello del mundo lo que nosotros llamamos “sentido”».

Expresiones semejantes de una articulación fundamental entre la cuestión del sentido, lo religioso y Dios aparecen en la obra de L. Wittgenstein. Señalemos algunas de ellas, contenidas principalmente en sus Diarios Filosóficos, en las que aparece la demarcación entre cuestiones de hecho y cuestiones de sentido, y se reduce lo religioso a estas últimas. «Podemos llamar “Dios” al sentido de la vida, esto es el sentido del mundo». «Crear en un Dios quiere decir comprender la pregunta sobre el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido». Resumiendo lo central de su idea, afirmará en una expresión muy frecuentemente citada: «pensar en el sentido de la vida es orar». Para entender el alcance de estas afirmaciones convendría añadir que lo que atribuye el célebre filósofo a los que creen en Dios no es «comprender el sentido de la vida», sino la comprensión de la pregunta por el sentido de la vida, y que tales afirmaciones remiten al orden de lo místico – «No cómo el mundo sea, sino que el mundo es: eso es lo místico»–, un orden del que, por no poder hablar en los términos dominables del saber científico, «es preciso callar».

No es extraño que también los teólogos hayan ligado con toda decisión religión y pregunta por el sentido. Ya nos hemos referido a P. Tillich. Escuchemos ahora a K. Rahner: «La pregunta sobre un sentido así entendido (como sentido absoluto) debe ser entendida como pregunta sobre Dios». «La pregunta por el sentido y la pregunta por Dios son, pues, para nosotros idénticas».

La raíz de la estrecha relación entre religión y sentido de la vida está en el «sustrato antropológico de la religión» (M. Gauchet), en la dimensión religiosa de la existencia humana, sobre la que se apoya la actividad religiosa y de la que las religiones, en sus múltiples formas, no son más que la plasmación histórica y cultural. El descubrimiento de ese «estrato subjetivo e ineliminable del fenómeno religioso» explica el parentesco estrecho entre religión y sentido de la vida. En efecto, en ese sustrato se manifiestan las dos caras, las dos dimensiones que constituyen la experiencia de sí, propia del sujeto humano, que éste proyecta posteriormente en la experiencia de su mundo. El ser humano es; su existencia es un hecho, pero un hecho

que necesita y que es capaz de justificación y de valor. «La vida es un sustantivo en expectación de adjetivo» (J.A. Marina), y de un adjetivo del que depende que lo designado por el sustantivo sea aceptable para el hombre. Esas dos caras son, por una parte, su ineludible finitud, que afecta a todas las facetas de su ser: el conocimiento, el deseo, la acción, porque, más radicalmente, afectan al hecho mismo de ser, ya que el hombre sólo es siendo éste, siendo aquí y ahora, siendo así, etc. La otra cara de la existencia es la superación de esa finitud que supone el hecho mismo de percibirla y que muestra al hombre abierto a ese más allá indeterminado de sí mismo que es el ser, el fundamento de su ser, la razón de ser que le falta, pero que su conciencia le lleva a afirmar como indispensable.

Tal «desdoblamiento primordial» de la realidad que se produce en el hombre es lo que origina el problema del sentido, el hecho de que el hombre ponga en cuestión el dato originario de que es, a la luz de un «ser más», de un «ser mejor», de un ser «digno de ser» que introduce en ese hecho de ser su apertura a un más allá de sí mismo, con el que no se identifica, pero de cuya presencia, luz y atracción no puede prescindir sin un empobrecimiento al que no puede resignarse.

Las religiones son el primer recurso al que ha acudido el hombre para expresar, formular y «gestionar» este rasgo que su peculiarísima forma de ser introduce en el mundo. Por eso las religiones están tradicionalmente ligadas a la pregunta por el sentido de la vida. Su forma de abordarla y darle una respuesta está contenida en la idea de salvación.

La salvación, nombre religioso para el sentido de la vida

La fenomenología de la religión muestra con toda claridad que la salvación es un elemento clave en la estructura de ese complejo sistema que conocemos en Occidente como la religión. De ahí que haya pasado a ser categoría clave en la comprensión del mismo. Como sucede con todos los aspectos importantes del mundo de la religión, la salvación se presenta bajo formas muy variadas en las diferentes religiones, pero presenta en todas ellas elementos comunes que permiten al intérprete de la religión diseñar la estructura común a todas esas formas.

Toda religión contiene un anuncio semejante al del Evangelio de la Infancia: «Os anuncio una gran alegría; os ha nacido un Salvador». Prueba de tal hecho es la presencia en todas las religiones de la figura del salvador. Una figura tan universal que ha llegado a afirmarse que Dios aparece tarde en la historia de las religiones y que está precedido por la figura de «el Salvador» (G. van der Leeuw). La variedad de formas que reviste la salvación en las distintas religiones es notable, pero no resulta difícil destacar unos pocos elementos comunes a todas ellas que permiten descubrir la estructura que comparten. El núcleo en torno al cual se articulan los diferentes elementos de esa estructura puede ser descrito –parafraseando la expresión del autor que acabamos de citar: «la salvación es la potencia vivida como bien»– en estos términos: la salvación es «el Misterio vivido como bien». Ese Misterio es el que da la medida de la situación de mal en que el hombre se encuentra previamente a ser salvado; es el que constituye el criterio por el que se rige el nuevo estado, la nueva situación en que la salvación le introduce; el Misterio es, finalmente, el agente en última instancia del paso de una situación a otra en la que consiste la salvación.

La situación de mal de la que la salvación libera puede manifestarse en la carencia de bienes que responden a las necesidades fundamentales del hombre, pero no se confunde con esos males ni con la suma de todos ellos. La hondura de la carencia a que remite la conciencia del mal radical al que la salvación ofrece remedio la procura el Misterio, cuya imagen, cuyo vaciado en el hombre, determina una «insatisfacción» que ningún bien mundano puede colmar y que por eso puede ser descrita como «sed

de Dios». El hombre, antes que enfermo de salud, de bienestar, de reconocimiento o falta de reconocimiento por sus semejantes, está o, más bien, es «enfermo de Dios» (G. Steiner). De esa enfermedad son síntomas todos los otros males.

La situación de inadecuación, irremediable por el hombre mismo, en que el sujeto religioso se encuentra cuando se descubre sumido en la ilusión (maya), el sufrimiento (dukkha), la alienación, el pecado, según las diferentes religiones, es la forma peculiar de vivir y expresar religiosamente la situación de desproporción interior, que traduce a su modo, de la pregunta por el sentido. ¿Qué tiene de propio la percepción de la toma de conciencia del hecho por el sujeto religioso, expresada en la idea de salvación? Sin duda, y en primer lugar, la hondura insondable de la carencia experimentada, que tiene su «medida» en el Misterio, centro, raíz y origen del sistema que constituyen las diferentes religiones. En segundo lugar, la idea de salvación comporta la percepción de esa situación insatisfactoria a la luz de la realidad que se hace presente en ella de forma negativa, y, por eso, la percepción en el peligro mismo, en la misma experiencia negativa, de la posibilidad de su superación.

A esta superación remite el lado positivo, el término ad quem, del proceso que resume la categoría religiosa de «salvación». Ese lado positivo no supone una mejora de la vida; supone una vida nueva. No se limita al acrecentamiento del haber del hombre, sino que comporta una renovación, una radical transformación de su ser antes alienado. Como muestra la misma etimología de las palabras con que se la designa, la salvación comporta salud, ser en plenitud, perfección acabada. Por eso supone la introducción del hombre en una perfección total, definitiva, última, que le eleva al orden de lo absoluto, de lo infinito, de lo sumamente perfecto. Por eso la representación de la salvación por las religiones culmina en la introducción de la persona en el orden de ser con que se representa la realidad misma del Misterio. En su vertiente positiva, la salvación puede definirse, decíamos hace un momento, como el Misterio vivido como bien. Las tradiciones monoteístas expresan esta convicción haciendo decir a su Dios: «salus tua ego sum, dicit Dominus» («tu salvación soy yo mismo, dice el Señor»). Con otras palabras, para estas tradiciones la salvación consiste en la deificación de la persona: «Por encima de lo que Dios da a buenos y malos... Por encima de todo eso, reserva algo para los buenos ¿Qué les reserva? A sí mismo» (san Agustín). Así, las religiones, gracias a su condición de salvíficas, tras identificar la cuestión del sentido atribuyendo a éste una profundidad verdaderamente abismal, ofrecen como única respuesta adecuada a esa cuestión la destinación del hombre al absoluto del Misterio como su verdadera meta.

Dificultad de las religiones para mantenerse a la altura de sus promesas

La promesa de salvación que contienen o, mejor, en que consisten las religiones lleva con frecuencia a la conclusión de que los sujetos religiosos, y sólo ellos, obtienen una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de sus vidas. Este hecho pondría al sujeto religioso en una situación verdaderamente privilegiada frente a los hombres que rehúsan acogerse a los beneficios de la religión. Estos últimos, en efecto, se verían condenados bien a ignorar las preguntas radicales, instalándose en el mundo de lo inmediato, lo funcional, lo instrumental, bien a carecer de una respuesta positiva a esas preguntas, mientras que los sujetos religiosos, y sólo ellos, serían capaces de hacerse conscientes de lo radicalmente insatisfactorio de una instalación en lo puramente mundano, y los únicos dotados de recursos para encontrar una respuesta adecuada a la insatisfacción insuperable de una vida encerrada en la finitud.

A esta visión de las cosas conducen sistemas teológicos que ponen a disposición de la razón humana un conjunto de ideas con las que ésta puede hacerse la ilusión de

comprender a Dios, inscribiéndolo en la totalidad del sistema con el que se hace cargo de lo real y constituyéndolo en clave de un sistema racional perfectamente acabado. Tales construcciones teológicas culminan generalmente en pretendidas teodiceas, es decir, construcciones ideológicas que pretenden responder a esa amenaza radical que constituye para su razón el enfrentamiento con el caos que se le anuncia en el sufrimiento radical, en la amenaza del absurdo y en la experiencia del mal moral, situaciones todas a través de las cuales se revela al sujeto humano la posibilidad de que el ser no tenga razón de ser, de que la vida no valga la pena vivirse, o de que esté necesariamente condenada a la indignidad que introduce en ella el mal moral, que le privaría irremediablemente de valor.

Desde esta comprensión de la salvación religiosa, no es infrecuente que se proponga la religión como única respuesta al problema del sentido y como una respuesta de tal naturaleza que el sujeto religioso, gracias a ella, podría disponer de un recurso que le evitaría de forma inmediata el peligro de sinsentido con que los sujetos no religiosos se verían, en cambio, irremediablemente amenazados. Desde esta visión de las cosas, resultado de una deficiente comprensión de la naturaleza de la salvación religiosa, se explican ciertos análisis de la situación espiritual del hombre moderno, como los ya aludidos, que comienzan partiendo del hecho de que éste se caracteriza por haber consumado la muerte de Dios y haberlo expulsado de su mundo y su cultura; añaden después que la negación de Dios le priva de la única respuesta posible al problema del sentido de la vida; y concluyen que la angustia, el nihilismo, el absurdo y la muerte del hombre, que han ocupado un lugar tan importante en la historia del siglo XX, no son más que la consecuencia inevitable del abandono de la religión y, más concretamente, del cristianismo por el hombre moderno.

Un análisis más cuidadoso de lo que significa el lado positivo de la salvación religiosa nos permite superar tales simplificaciones, llenas de peligros para la propia vida religiosa y cargadas de consecuencias negativas para la forma de entender la presencia de la religión y del cristianismo en el mundo moderno. Porque es verdad que la religión procura al sujeto una respuesta al problema del sentido; pero lo hace en la medida en que adopta la actitud religiosa auténtica, que, por tener su término en el Dios que es Misterio insondable para el hombre, sólo puede consistir en la fe, en la confianza incondicional por la que se acepta ese Misterio, sin otro apoyo que el Misterio mismo y su presencia, siempre elusiva, en el corazón de la persona, superando, por tanto, todas las razones sólo humanas para confiar y las que parecen condenarle a desconfiar.

Es, pues, verdad que Dios constituye la respuesta última al problema del sentido. Pero nuestra palabra «Dios» no se refiere a una realidad que el hombre pueda abarcar y dominar con su razón. Una realidad así no sería el Dios, Misterio Santo, de todas las tradiciones religiosas. La palabra «Dios» se refiere, por el contrario, a la realidad absolutamente trascendente al hombre, al mismo tiempo que íntimamente presente en él; a la realidad incomprendible para el hombre («si comprendisti non est Deus»: san Agustín); al totalmente otro en relación con todo lo mundano, que por eso puede ser non aliud, no otro en relación con el hombre y el mundo; a la realidad que no cabe, por tanto, en ninguna idea del hombre ni en la totalidad que esas ideas definen; a ese Dios del que K. Rahner ha dicho que la incomprendibilidad no es una propiedad junto a otras, sino la propiedad de sus propiedades. Ahora bien, siendo éste el término de la actitud religiosa, ésta deberá consistir por necesidad en un total trascendimiento de sí mismo, al que remiten las descripciones que de esa actitud ofrecen las distintas tradiciones religiosas: la actitud teologal de confianza absoluta en el Dios en quien se cree; el sometimiento incondicional (islam) al único Dios; la devoción, es decir, la entrega confiada de sí mismo en las manos del propio Dios (bhakti); la extinción radical de todo deseo e incluso del sujeto del deseo como

único medio para la eliminación del sufrimiento (nirvana).

Así, el Misterio, Dios en las tradiciones teístas, sólo aparece como salvación a quien consiente perderse en él, y la fe en ese Dios está muy lejos de poner a disposición del creyente un bien a la medida de sus deseos y capaz de satisfacerlos, o un remedio concreto y al alcance de la mano del hombre para los males concretos que le aquejan. K. Rahner lo ha expresado con la claridad que cabe en estas cuestiones: «No es tan sencillo apelar a Dios a propósito de la pregunta por el sentido, pensando que entonces todo está claro, que se disipa toda oscuridad, que quedan resueltos todos los problemas, que basta pronunciar la palabra “Dios” para que aparezca el sentido último y en su plenitud. Si se comprende bien lo que significa la palabra “Dios”, se puede decir que esa palabra prohíbe ahora y en toda la eternidad que se piense en buscar y encontrar en algún lugar un sentido comprensible y penetrable por nosotros».

Por eso el hecho de creer no dota al sujeto de razones a su medida para afrontar las situaciones que amenazan con privar de sentido a su vida. El sujeto religioso, gracias a la presencia originante que late por debajo de todas sus preguntas y que despierta todos sus deseos, sabe lo suficiente para descubrir la hondura de la pregunta por el sentido, más allá de las preguntas concretas que llenan su vida en el mundo, y sabe lo suficiente para atreverse a esperar una respuesta y confiar en ella. Este saber en negativo, este deseo, sólo explicable por la llamada de la realidad a la que aspira, es suficiente para que el creyente «haga la experiencia» de que la misma negación de todo sentido, la misma amenaza de nihilismo que le tienta como una posibilidad, no es lo último, porque sólo se explica a la luz de la experiencia de sentido que la respuesta nihilista pone en cuestión y de la que, así, da de alguna forma testimonio. Pero lo sabe más bajo la forma del «presentimiento», de la «nostalgia», que de un conocimiento dominable. Por eso la salvación religiosa no responde al mal radical eliminando los males concretos en que se manifiesta. Responde, más bien, indicando que en todas las circunstancias, en todas las situaciones, también las más negativas, es posible la confianza a pesar de todo, la esperanza contra toda esperanza.

Al fiel que grita desde lo más profundo al Dios que salva, éste no le responde eliminando para él los males que provocan su grito. Le responde más bien, como hace con frecuencia la Escritura, con un «No temas; yo estoy, yo estaré contigo», que no suprime como por encanto el sufrimiento, pero que constituye una invitación eficaz a vivirlo sin perder la esperanza.

La cuestión del sentido de la vida en situación sociocultural de crisis de las religiones

¿Cómo se presenta la relación entre religión y sentido de la vida en la actual situación sociocultural y religiosa? De los muchos aspectos de la compleja situación de nuestros días recordemos aquel que más decisivamente influye en el planteamiento teórico y práctico del problema que nos ocupa: la profunda crisis de las instituciones religiosas, la secularización de la sociedad y de la cultura y la consiguiente «salida», al menos social, de la religión.

¿Qué queda de la religión cuando las religiones han perdido en buena medida su función social, cuando «se ha operado en lo esencial la discontinuidad en la función social de la religión» (M. Gauchet), y han entrado en crisis esas grandes institucionalizaciones de lo religioso que son las religiones tradicionales y, en nuestro contexto, las Iglesias? ¿Y qué sucede, en relación con esta cuestión clave para el futuro de lo humano, con aquellas personas que han roto con las religiones y las Iglesias, que han venido ofreciendo a lo largo de los siglos, casi en régimen de exclusiva, el planteamiento y la respuesta al problema del sentido de la vida?

Para responder a esta cuestión no es raro que se remita al surgimiento y la presencia en las sociedades occidentales, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, de los nuevos movimientos religiosos o de las nuevas formas de religiosidad. Éstas constituirían la demostración de la permanencia en el hombre de esa necesidad de sentido indisolublemente ligada en él a una dimensión religiosa que, a falta de los cauces que constituían las religiones tradicionales, estaría abriendo nuevos cauces espontáneos, tal vez silvestres (R. Bastide), para la vivencia de lo sagrado, como nueva forma de la alianza entre sentido de la vida y religión.

Sin negar la posible pertinencia de tal observación, voy a referirme a otro hecho que me parece más importante en el contexto de las sociedades secularizadas. Es lo que algunos han llamado «lo religioso después de las religiones», que, por mi parte, prefiero llamar «lo religioso antes de las religiones». M. Gauchet se ha referido a ello como el «estrato subjetivo ineliminable del fenómeno religioso», el «sustrato antropológico de lo religioso», que tiene su raíz en la conciencia de un «desdoblamiento primordial» en lo profundo del sujeto, que da lugar a una peculiar experiencia personal y que, tras las crisis de las religiones, comienza a manifestarse en formas perfectamente seculares, que en algunos casos van acompañadas de críticas de las religiones que incluyen no pocas veces la ignorancia y el rechazo de Dios y, consiguientemente, la adopción de posturas indiferentes o ateas.

Tal sustrato antropológico o estrato subjetivo del fenómeno religioso se ejercita y se deja percibir en diferentes dimensiones fundamentales de la existencia personal. M. Gauchet se refiere expresamente a determinadas «operaciones del pensamiento», que afloran tan pronto como el sujeto va más allá del conocimiento científico y de la actividad técnica. En ellas el sujeto se descubre referido a un orden de realidad «indiferenciado» en comparación con los objetos del saber científico, orden que abarca la totalidad indiferenciada de los objetos, en la que todos ellos coinciden, y al que se refieren términos de nuestro lenguaje como «existencia», «ser», «realidad». Recordemos, como ejemplo en el que se formula esta operación del pensamiento, la expresión ya citada de L. Wittgenstein: «no cómo el mundo es, sino que el mundo es: eso es lo místico». A esa operación del pensamiento se refería recientemente Norberto Bobbio cuando, tras confesarse de forma inequívoca hombre de razón y no de fe, reconocía un «sentido del misterio» que nos circunda, que se anuncia en los límites de la razón y en el hecho de que, cuanto más progresan nuestros conocimientos científicos, tanto más se dilata el horizonte inabarcable que los rodea, y que se expresa en cuestiones como «¿por qué se da el paso de la nada al ser?»; «¿por qué el ser y no más bien la nada?».

La experiencia estética constituye una segunda dimensión en la que el sujeto no religioso puede vivir esa experiencia de trascendencia, expresión del mismo «desdoblamiento», de la misma «desproporción interior» que está en la base antropológica de las religiones. Se trata aquí de la «capacidad de emoción ante el espectáculo de las cosas»; del «estremecimiento ante la belleza», próximo al asombro del filósofo ante el milagro de la existencia: «el poeta y el filósofo habitan colinas vecinas» (M. Heidegger); semejante, también, al sobrecogimiento y la fascinación del sujeto religioso ante el Misterio santo.

M. Gauchet se refiere, como tercera manifestación del sustrato humano de lo religioso, a la «experiencia del problema que somos para nosotros mismos». Es la experiencia a la que san Agustín remite una y otra vez en Las Confesiones cuando recuerda: «Factus eram mihi magna quaestio et interrogabam animam meam» («me convertí en un enigma para mí mismo y preguntaba a mi alma»). Una experiencia que pone de manifiesto la contradicción que comporta el ser del sujeto; una contradicción que, lejos de desaparecer cuando desaparecen las formas religiosas de vivirla, se radicaliza, porque entonces desaparecen las referencias fijas que ofrecían

las religiones, y en ese momento el sujeto se encuentra en un medio, en un mundo en el que nada le socorre frente a la cuestión que le plantea el hecho mismo de ser sujeto, que se expresa en preguntas como: «¿Por qué soy?» «¿Por qué yo?» «¿Por qué haber nacido?» «¿Por qué vivir?».

No sería difícil mostrar otras dimensiones de la experiencia humana en las que el sujeto vive y puede percibir la dimensión de trascendencia en la que está envuelta su vida y por la que se descubre habitado. Bastaría remitir a una elemental fenomenología de la experiencia ética como la contenida en la filosofía de E. Levinas, o a la descripción de la relación interpersonal en la obra de M. Buber, G. Marcel y otros representantes de la filosofía personalista. Como todas las preguntas fundamentales de Kant remiten a la pregunta «¿qué es el hombre?», así también todas estas manifestaciones del sustrato antropológico de las religiones remiten, finalmente, al problema, al misterio que es cada sujeto para sí mismo. De ese misterio surge, decíamos desde el principio, de él se alimenta permanentemente la cuestión del sentido de la vida. De la presencia que en ese misterio se anuncia obtenemos el apoyo para la esperanza de que es posible una respuesta positiva a esa pregunta radical.

Es evidente que la existencia de todos esos «lugares» para la cuestión del sentido no constituye ninguna novedad propia de nuestro tiempo. Al contrario, han estado presentes en la historia desde que ésta es historia humana. La novedad de la situación actual está en que, a lo largo de los siglos, la religión ha ocupado todo el campo de la atención y la conciencia del hombre a la hora de plantearse los problemas fundamentales de la vida, porque la experiencia religiosa englobaba todas las otras formas humanas de experiencia de la Trascendencia. En esa situación, el «Dios de las religiones» comprendía y abarcaba todas las otras formas de hacerse presente la Trascendencia y aparecía, por tanto, como la única respuesta a la pregunta por el sentido.

Hoy, en cambio, la secularización de las sociedades y la crisis de las religiones están haciendo insignificante o inaceptable para muchos la formulación del problema del sentido en términos religiosos y, sobre todo, la respuesta religiosa al mismo. Por más grave y triste que nos resulte a los sujetos religiosos, «Dios», es decir, la palabra religiosa para el misterio del hombre y que da lugar a la pregunta por el sentido, puede estar siendo para no pocas personas un obstáculo para identificar la profundidad abismal sobre la que descansan sus vidas, para nombrar la Trascendencia por la que se sienten envueltas o habitadas y por la que son calladamente atraídas. El hecho ha sido probablemente percibido y vivido en otras épocas por grupos minoritarios de personas. Los profetas de determinadas religiones y algunos pensadores, en momentos de secularización del pensamiento, pueden ser testigos de ello. En la nuestra tiene la particularidad de que afecta a masas enteras de personas, muchas de las cuales, al confundir a Dios con la representación religiosa que de él ofrecemos los sujetos religiosos y resultarles ésta inaceptable, pueden caer en la tentación de dar a Dios por muerto, cayendo en la tentación de instalarse en formas de vida y hasta en una cultura de la intrascendencia que les lleva a reducir el problema del sentido a la búsqueda de objetivos inmediatos para las múltiples acciones de su vida. El peligro de tal situación es que una falsa lectura de la crisis de las religiones pueda conducir a no pocas personas a la insignificancia, la resignación, la desesperación y el nihilismo como única respuesta a ese falso planteamiento del problema del sentido.

No podemos olvidar, sin embargo, que la crisis de las religiones no está suponiendo el fin de «la religión». Que nuevas formas de experiencias de la Trascendencia están haciendo accesibles a no pocos de nuestros contemporáneos nuevas formas de acceso, no expresamente reconocidas como tales y no expresamente religiosas, a

Dios. Ante esta nueva situación, es posible que la tarea más urgente para sujetos religiosos y no religiosos, para creyentes y no creyentes, sea confrontar nuestras formas diferentes de plantear el problema del sentido de la vida y buscar juntos, a través del diálogo y la colaboración, formas de organización de la sociedad, de relación con la naturaleza, de ordenación de la economía, de creación de culturas, que garanticen a la humanidad un futuro en el que se mantenga despierta la necesidad de sentido y se abran caminos a la búsqueda de respuestas.

SAL TERRAE, FEBRERO 2001