

¿Tiene futuro la religión? Sobre la crisis de la religión y del laicismo

Josep Ramoneda

Josep Ramoneda es filósofo y periodista, director del Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. Ha publicado, entre otros, *Después de la pasión política* (1999) y *Del tiempo condensado* (2003).

1. «Por primera vez, nuestra comprensión temporal de nosotros mismos –hablo de la comprensión espontánea, cotidiana, práctica– está realmente y completamente sustraída a la inmemorial estructuración religiosa del tiempo». Lo escribe Marcel Gauchet en *La religion dans la démocratie*, para expresar lo que él llama «salida de la religión»^①. Podríamos entenderlo así: la vida ha dejado de ser un camino de salvación, ya sea en el cielo o en la tierra. Si en los primeros tiempos de la modernidad se produjo la sustitución de la teleología cristiana por la teleología del progreso, en el siglo XX hemos asistido al fin de cualquier promesa de redención. Porque, como dice el propio Marcel Gauchet, «el gran acontecimiento espiritual de nuestro fin de siglo es que hemos visto morir delante de nuestros ojos, sin darnos cuenta de la dimensión del hecho, la fe revolucionaria en la salvación terrestre».

Las grandes ideologías (religiones sin Dios) que tomaron el relevo de las religiones han fracasado. Los Estados que habían interiorizado la trascendencia para elevarse por encima de los individuos han resultado inviables. Del naufragio de las ideas transcendentales ha emergido la cuestión del sentido. El individuo se encuentra metido en un universo cerrado, sin puertas al exterior que sirvan de escapatoria al valle de lágrimas. La creencia, en manos de un individuo necesitado de encontrar un lugar en el mundo se hace identidad. Algunos han visto en este proceso, de modo precipitado, el fin de la historia. La historia lo único que ha hecho es fragmentarse. Ahora sabemos que no hay una vía única de recorrido obligatorio hacia la redención, porque la redención no existe. Las religiones clásicas compiten en un mercado cada vez más competitivo con las sectas, las religiones a la carta, las iglesias fastfood, la astrología, la psicología de ocasión e incluso ciertos discursos de humanismo práctico para ofrecer alimento espiritual a una ciudadanía en pérdida de referencias. Pequeñas respuestas instantáneas para el consumo que, como éste, generan la adicción de la frustración permanente. Y la política no puede ocultar su impotencia ante la economía que adquiere, cada vez más, el carácter de primera fuente de normatividad.

Como ha escrito Daniel Cohen ^②, la cuestión económica y la cuestión social aparecen escindidas en este principio de siglo. Lo que equivale a decir: *a)* que el capital se ha liberado de su interdependencia con el trabajo; *b)* que la economía es la que marca las pautas del comportamiento ciudadano, los tiempos que ya no determinan ni la religión ni la política. Si esto ha ocurrido es porque el individuo ha interiorizado la lógica del mercado, la ha hecho subjetiva. Y, en la modernidad líquida ^③, en que el poder económico surfea sobre la realidad sin sentirse vinculado ni comprometido con otra patria que el interés, la deslegitimación de la política, señalada como portadora de corrupción y de ineficiencia, da una nueva oportunidad a la religiosidad, en términos bien distintos a lo que significaba el apogeo de las religiones. En realidad, como ha escrito Jean-Louis Schlegel ^④, lo que sorprende en «las religiosidades múltiples de hoy» es que «las creencias y las prácticas no se estructuran y funcionan conforme al eje más allá/más acá, trascendencia/inmanencia, sino sobre

^① Las citas de Marcel Gauchet que aparecen en el texto son de *La religion dans la démocratie*, París, Gallimard, 1998.

^② Daniel Cohen es autor de *La mondialisation et ses ennemis*, París, Grasset, 2004. Las citas son de «Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial» pronunciadas en el Collège de France, los días 5, 6 y 7 de octubre de 2005.

^③ Zygmunt Bauman trata este tema en *Modernidad líquida*, Paidós, 2002.

^④ Jean-Louis Schlegel: «A propos d'un réenchantement du monde», *Esprit*, junio de 1997. Las demás citas son de «Du christianisme au bouddhisme. Les pratiques religieuses d'aujourd'hui», en el mismo número de *Esprit*.

un eje horizontal dónde juegan otro tipo de oposiciones: sentido/no sentido, vida/muerte, salud/enfermedad, bienestar/malestar, unidad/dualidad, imaginario/racionalidad fría, mundo soñado/realidad banal, etc.». La creencia entra de lleno en el espacio de la experiencia, sobre lo que no se puede hablar no se hace silencio sino que se incorpora al mundo interior de aquí, con lo cuál ella misma se está secularizando. Su espacio no es tanto el sagrado como las frustraciones humanas.

2. Podríamos llamarlo axioma de Eslin y se enunciaría así: «La situación de lo religioso evoluciona siempre en función de lo político»⁵. La modernidad ha visto el duelo entre dos figuras clave la nación y la religión. Fue la nación la que heredó las señas de lo teológico-político para reemplazar a la religión en su función estructuradora de la sociedad. Y fue sobre la nación que se construyó un estado que pretendía reemplazar a la religión en la función de guía, protección y redención de la ciudadanía. El laicismo, como valor esencial de la república, es una expresión característica de la voluntad de la nación de trascender a la sociedad y escapar de la religión como fuente de verdad y de orden.

Nación y religión tienen en común que ambas son inefables, excluyentes y totalizantes. La fe no se discute, el patriotismo tampoco: son inefables. La nación emite señales de carácter universal, su espacio tiene el significado de una totalidad: ningún rincón de la vida social escapa a ella, como soporte trascendental de la propia sociedad convertida en comunidad política, por tanto, en espacio compartido. No hay duplicidad posible: nación como religión sólo hay una, no se puede pertenecer a dos naciones o a dos religiones a la vez. Y, sin embargo, la inmensa mayoría de la gente se considera parte de una nación y perteneciente a una religión. Dos cosas que en principio no ha elegido porque le vienen dadas por una escena en la que no él no participó: la de su origen.

Desde esta entelequia llamada nación –mezcla de la invención de un pasado, de narraciones que convergen y de una apariencia de plebiscito permanente–, que rotura un territorio y hace la función de alma de una sociedad determinada, se realizó la transferencia del poder teocrático al poder ideocrático, de la representación de Dios en la tierra (monarquía) a la representación de la sociedad que al tiempo la supera y trasciende (república). En algunos casos, la nación acudió a la religión como seña. Y la convirtió en su primera identidad. Todavía hoy, Grecia, por ejemplo, tiene problemas con las instituciones europeas por el papel de la religión ortodoxa en su Estado.

El gran alquimista de esta operación determinante de la modernidad fue Jean-Jacques Rousseau. La pieza clave de la transformación: la voluntad general ⁶. Ciertamente, Rousseau afirma que no es la voluntad (irrenunciable) sino el poder, que no es la soberanía (intransferible) sino la acción, lo que los ciudadanos transmiten a través de la voluntad general. Pero de los ciudadanos han perdido ya parte de su voluntad individual en la proyección en esta entidad colectiva –bien común, deseo ponderado– que llamamos voluntad general. Una vez la voluntad general se ha hecho institución ha dejado de pertenecer al ciudadano. Se ha convertido en ente autónomo que está delante del individuo (ciudadano) y que incluso tiene derecho a actuar sobre el individuo (súbdito). Ha nacido la ideología jacobina del Estado todopoderoso garantía de la igualdad política y, por tanto, de la libertad de los ciudadanos, que, a través de la forma republicana que le es propia, anima a los hombres para que se cumplan los buenos ideales inscritos en su corazón, antes de perderse en la jungla de las relaciones sociales. De modo que el carácter de Newton de lo social que le reconoció Kant se explica porque es el que hace transmigrar al alma teológico-política del Estado teocrático hasta la historia. Al hacer del Estado de la voluntad general un Estado sin lími-

⁵ Jean-Claude Eslin, «Indepasable religion», *Esprit*, junio de 1997.

⁶ Este tema lo he desarrollado en mi prólogo al *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. Edición catalana, en la colección «Textos filosófics» de Edicions 62.

tes abre paso a las doctrinas absolutas de la modernidad que no han querido entender que la soberanía tiene un límite en la irreductible individualidad de las personas. Rousseau completa su cuadro con la noción de religión civil, que religa a la ciudadanía con la república, porque «es bastante importante para el Estado que el ciudadano tenga una religión que le haga amar los deberes». Y aunque Rousseau dice que no se puede obligar a nadie a creer los dogmas de la religión civil, «se puede proscribir del estado a todo aquel que no los crea». La religión civil de Rousseau es el paso intermedio entre las religiones clásicas y las ideologías modernas: la creencia al servicio del Estado, pasada por el cientifismo moderno, se convertirá en verdad al servicio de los que gobiernan. La «salida de la religión» –para utilizar la expresión de Gauchet– se habrá hecho por la vía de las religiones sin Dios. Hasta que la concepción de la historia como un trazo con fin y sentido que dominará los tiempos modernos descarrile ante la trágica lección del siglo xx: la búsqueda del *happy end* sólo conduce a la barbarie.

3. El ámbito de competencia de la religión es el territorio de lo sagrado. Pero lo sagrado no es un espacio definido para siempre. Lo sagrado es histórico, como todo aquello que el hombre toca. Y la historia, al fin y al cabo, es una acumulación de experiencias que no forzosamente tiene sentido, lo cual no significa que no sea susceptible de ser explicada. El conocimiento (en tanto que aprehensión de la realidad, a través de todos los instrumentos de percepción de que el hombre dispone, bajo el liderazgo de la razón), la experiencia (en tanto que lugar de encuentro entre el sujeto –impenitente pintor de sí mismo– y la realidad) y la práctica (en tanto que proyección de la acción hacia el futuro) son tres cosas sensiblemente distintas.

El perímetro de lo sagrado es variable. El origen del hombre, la desigualdad humana, la naturaleza o el sexo, para poner algunos ejemplos, han formado parte de lo sagrado en determinados momentos. Hoy han dejado de ser secreto. Lo sagrado está construido sobre lo impensable y lo inviolable. Entra inmediatamente en el territorio de lo sagrado todo aquello sobre lo que no tenemos palabra ni experiencia objetivable, todo aquello que la sostenibilidad de la sociedad aconseja mantener como tabú: y lo llamamos misterio, por confesión de ignorancia. Por eso la religión necesita de la creencia, es decir, del acto ciego de aceptación de que aquello que llamamos misterio no es un invento, no es un engaño. El proceso de desencantamiento del mundo, que es la modernidad, no ha dado respuestas a algunas de las preguntas que ayudaban a configurar el territorio de lo sagrado, pero ha hecho visible que los dioses son construcciones de los hombres. Y que el sagrado era un territorio alimentado por el poder para su propia consagración e inviolabilidad. Con lo cual lo sagrado pasa a ser un negocio entre humanos. Y fue sobre este negocio que la nación quiso obtener el monopolio, un monopolio que ahora hace quiebra.

Sin embargo, también forma parte de lo sagrado lo que tiene que ver con la pretensión de proteger un reducto especial del individuo, esta radical singularidad que desafía la idea de sentido común de que el conocimiento es de universales. A lo largo de la historia, el saber, primero, el conocimiento, después y la información, finalmente, han ido estrechando el territorio de lo sagrado. Lo sagrado no es banal: es un sistema de ritos –y secretos– que empezó dando sentido al hombre con la naturaleza y a la vida con la muerte y que ha quedado reducido al reducto –permanentemente violado– de la intimidad del individuo (como significa la doctrina de los derechos humanos, la última religión civil vigente) desde que en Auschwitz la realidad del mal se impusiera sobre el misterio de la muerte, al hacer de ésta una industria destinada a destruir completamente a una nación, sus individuos y su alma. Y si lo

sagrado hoy son las víctimas del terror, de cualquier forma de terror, es porque el penúltimo misterio que nos queda es que «lo inhumano alude a una negación del hombre que es interna al hombre mismo» (Adriana Cavarero) De ahí el valor simbólico de la tortura como máxima profanación, como mal absoluto, que degrada a la vez al verdugo y a la víctima (Judith Butler) ⑦.

⑦ «Condizione umana contra natura», conversación entre Adriana Cavarero y Judith Butler, en la revista *Micromega* 4/2005.

4. La invención de Dios tiene mucho que ver con el poder. Dios nace de lo que Bajtin llama el «miedo cósmico», la perplejidad ante la inmensidad del mundo y la imposibilidad de entenderlo. Por tanto, nace de la necesidad de sumisión a alguien que garantice que el comando de la nave no está vacío. Cuando el deísmo envíe a Dios de vacaciones, cuando la muerte de Dios deje el lugar vacante, se habrá diseñado ya un sistema de poder basado en la nación y la soberanía como mito y en el ensamblaje entre economía y política como estrategia que será eficaz incluso cuando no haya nadie en la nave ⑧.

⑧ Me refiero a los mecanismos de gobernabilidad estudiados por Michel Foucault especialmente en «Il faut défendre la société». Curso del Collège de Francia de 1976, publicado por Gallimard en 1997.

Dios está hecho a imagen y semejanza de los hombres. De ahí su enorme parecido: cumple en acto todas las fantasías que en el hombre son potenciales. Pero el hombre inventa los dioses al mismo tiempo que reconoce –toma conciencia– de su posibilidad de ejercer poder sobre los demás. Toda idea de dios trae consigo una idea de orden. Por eso religión y política han ido siempre juntos. Sus encuentros y desencuentros marcan en buena parte la historia. Dios es todopoderoso, que es la máxima fantasía que quien tiene gobierno sobre las personas puede soñar en la tierra. El paso al monoteísmo será un factor determinante para la construcción del poder moderno y su eficiencia. El monoteísmo ofrece tres ideas del poder determinantes: unidad, arbitrariedad y verdad sobre las que se construirá el estado moderno. La unidad la ofrece Dios: al que el gobernante representa sobre la tierra. La arbitrariedad es lo que da al poderoso la imagen de inviolable, todavía vigente en algunas monarquías como la española, que hace del capricho virtud. El poder muestra toda su fuerza cuando es imprevisible y caprichoso –no en vano sabemos que la gracia es un privilegio que Dios otorga a su antojo. Zygmunt Bauman ⑨ ha explicado esta característica del poder en su lectura del libro de Job: el mensaje del libro de Job es que «no hay ni regla ni norma que pueda limitar el poder supremo». Con lo cual anticipa «el veredicto brutal» de Carl Schmitt: «el soberano es el que tiene el poder de excepción». Y el poder de excepción ha sido la característica del siglo XX, con su expresión en máxima en los sistemas de tipo totalitario pero también en la lógica de los archipiélagos de extrasoberanía con que funciona el proceso de globalización, en que la arbitrariedad del poder ha encontrado territorios en los que escapar a cualquier forma de control que, al mismo tiempo, se revelan funcionales para el sistema.

⑨ Zygmunt Bauman: «Pouvoir et insécurité», *Esprit*, noviembre 2003.

Desde que el racionalismo convirtió al hombre primero en sujeto y después en objeto principal del conocimiento y la razón práctica –como fruto de la experiencia real– tomó el mando, el poder civil buscó la emancipación del poder eclesiástico. Primero sin desafiar directamente a Dios (deísmo), después colocando el mundo de pies en el suelo y buscando la legitimidad en la soberanía ciudadana (según la transformación teorizada por Jean Jacques Rousseau) y alejando cada vez más a Dios de la ciudad de los hombres. Dolorosas guerras de religión –y ahora nos sorprendemos de que los musulmanes también tengan las suyas– acabaron con la separación definitiva de Estado e Iglesia y la transferencia de lo teológico-político a la nación, como nuevo horizonte de pertenencia. Y como verdadera fuente de normatividad.

5. Y aquí empieza la historia moderna de la relación Iglesia-Estado. Y la cuestión del laicismo. A pesar las reticencias de Marcel Gauchet, la distinción entre secularización y lai-

cidad me parece eficaz en el sentido descriptivo. La secularización tiene que ver con la sociedad, la laicidad con el Estado. Una sociedad secularizada es aquella en que la religión no juega un papel estructural o determinante; un estado laico es aquel en que lo religioso está separado del Estado, conforme a leyes dictadas por éste.

Evidentemente, con estos dos parámetros se pueden hacer cuatro combinaciones básicas que demuestran que no hay un modelo único, que son varias las formas de entender la relación entre sociedad, Iglesia y Estado. El ejemplo canónico de una sociedad muy secularizada con un estado muy laico es Francia, donde el laicismo es un signo ideológico de la identidad republicana. Sin embargo, una sociedad muy religiosa (apenas secularizada) como la de Estados Unidos tiene un Estado muy laico, en que la separación Iglesia-Estado se regula por la Primera Enmienda que se limita a decir que el estado «no puede hacer ninguna ley que afecte el establecimiento o prohíba el libre ejercicio de la religión» y a afirmar «la libertad de palabra». El estado norteamericano, por ejemplo, no concede subvenciones a las religiones o a las escuelas religiosas, cosa que sí hace el estado francés. La revolución conservadora de Bush, en este sentido, es una verdadera ruptura: la religión, a través del presidente, está penetrando el sistema de toma de decisiones. Bush, tanto en el frente interior como en el exterior actúa como un cruzado. Cabe esperar que las estructuras democráticas americanas resistan y que sea sólo un episodio pasajero. España sería un ejemplo de sociedad muy secularizada pero con un estado todavía poco laico, que no ha resuelto la cuestión de los privilegios a la Iglesia católica. Naturalmente, modelos de sociedades religiosas (nada secularizadas) sin estados laicos, los tenemos en los estados teocráticos, Irán, por ejemplo, pero también en estados en que la religión juega un papel identitario como en Irlanda o en Grecia.

Los procesos de emancipación de las sociedades europeas respecto de la religión, escribe Françoise Champion, «son singulares para cada país»¹⁰. Aunque hay diversas interpretaciones sobre los orígenes de este proceso, hay amplia coincidencia en que la fase decisiva del mismo empieza a finales del siglo XVIII, con la definitiva emancipación de lo político de lo religioso, del individuo —reconocido como portador de derechos— del universo de lo sagrado, y con el reconocimiento pleno de la libertad religiosa. Pero Champion subraya que el proceso sigue «dos lógicas ideales-típicas diferentes en países de tradición católica dominante y en países de tradición protestante: una lógica de laicización y una lógica de secularización». Es más, como dice Champion, términos como laicismo o laicidad son desconocidos en el mundo protestante. Lo cual «no significa necesariamente que las sociedades inglesa y danesa (donde no hay separación entre Iglesia y Estado) sean más dependientes de la religión que las sociedades de tradición católica». En el primer caso es el poder político el que toma la iniciativa para sustraer a los ciudadanos al control de la religión, lo que no está exento de momentos conflictivos. En el segundo caso, es más bien un proceso de adaptación simultánea de religión y sociedad a un mundo distinto. El carácter estructurado, orgánico y universal de una iglesia como la católica, dominada por una cabeza visible, explica en parte, esta división.

Precisamente porque el Estado es el motor del laicismo, el centro de la batalla se sitúa en torno a la educación: «Lo sagrado de la sociedad francesa se focaliza sobre la escuela», ha escrito Régis Debray. Y en torno a ella se han producido los grandes conflictos entre Iglesia y Estado. El laicismo como ideología republicana representa dos cosas a la vez: la autonomía del poder civil respecto del poder eclesiástico y, por tanto, la imposibilidad de la Igle-

¹⁰ Françoise Champion: «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire», *Le Debat*, noviembre-diciembre, 1993.

sia de influir sobre las cosas públicas; y la garantía de que la Iglesia puede ejercer sus actividades, conforme a las libertades civiles, desde la aceptación de la superioridad normativa del Estado. Separación y neutralidad son las dos posiciones entre las que se mueve el Estado laico. La laicidad en su forma rígida tiene sus raíces en el anticlericalismo y se inscribe en la lucha contra el oscurantismo y la superstición, propia del discurso emancipatorio. La laicidad en su forma más suave, como neutralidad del Estado, garantiza, como escribe Guy Haarscher ⑪ «que el estado no toma posición sobre las cuestiones de la vida buena, protegiendo a las religiones, impidiendo a su vez que recolonizen la esfera pública». El propio Haarscher distingue entre la laicidad liberal —«la política no debe ser portadora de ninguna concepción del bien común»— y la laicidad republicana —«una escuela y un estado fuertes portadores de una idea ciudadanía».

La reflexión sobre el laicismo no puede obviar dos cuestiones: ¿Cuál es el fundamento filosófico del laicismo? ¿El estado laico requiere el complemento de una moral civil? La respuesta republicana a la segunda cuestión es que sí. De esta moral civil nace el discurso de los derechos humanos como reducto mínimo de protección del sujeto, que debe ser aceptado por todos como condición para la vida en común. Pero precisamente por este carácter de mínimo compartido, los derechos humanos deben protegerse también de la amenaza del propio Estado. De modo que se hace exigible una separación entre el Estado y la moral democrática basada en estos derechos, para arbitrar sistemas de garantía ante los posibles abusos de poder. O sea que la moral civil emanada de los principios democráticos y republicanos desconfía del propio Estado al que pide a la vez protección y respeto. La democracia es un delicado mecanismo para evitar el abuso del poder: sólo con una opinión pública crítica e impermeable al discurso del miedo hay verdaderas garantías de defensa de los derechos humanos.

La cuestión de los fundamentos del laicismo es más complicada. Guy Haarscher apela a la teoría de la justicia de Rawls: a la separación entre lo justo y lo bueno. La laicidad formaría parte de la voluntad de establecer un marco de funcionamiento autónomo, independiente de las creencias: «un Estado que defina sus principios de acción y el modo de tratar a sus ciudadanos (la justicia) sin referencia a una concepción religiosa o espiritual particular». Planteado en estos términos el límite de la laicidad es el laicismo. La conversión del principio de laicidad en doctrina de combate ideológico. Un peligro siempre latente porque, como escribe Olivier Roy, «el impensado de la laicidad a la francesa es el control de lo religioso por lo político»^⑫. Y, sin embargo, la idea original de Estado laico «neutro entre los cultos, independiente de todos los clérigos, y separado de toda concepción teológica» que emana de la Revolución francesa (Jean Baubérot) es perfectamente compatible con la división de Rawls ^⑬.

Simultáneamente a la separación Iglesia-Estado, la modernidad verá consolidar la figura del individuo autónomo. El individualismo, como explicó Louis Dumont, es la novedad ideológica básica de la modernidad. Y precisamente es la penetración del individualismo en la cultura moderna la que ha minado los principios tradicionales republicanos hasta volver a poner sobre la mesa de debate la cuestión del laicismo.

6. ¿Por qué, en Europa, hablamos de laicismo hoy? ¿Por qué vuelve a estar de actualidad la relación entre las Iglesias y los Estados? Fundamentalmente por dos cosas: la consolidación de la sociedad individualista en el proceso de mundialización y los fenómenos migratorios y de comunicación que han puesto en contacto culturas y religiones que hasta ahora se habían mirado a distancia. En este esquema la globalización del Islam constituye un fenómeno especialmente relevante. Del mismo modo que el laicismo nace del con-

⑪ Las citas de Guy Haarscher son de *La laïcité*, París, PUF, 2005.

⑫ Las citas de Olivier Roy son de *La laïcité face à l'Islam*, París, Stock, 2005.

⑬ Las citas de Jean Baubérot son de *Laïcité, entre passion et raison*, París, Seuil, 2005.

flicto entre la religión y el Estado moderno, la crisis del laicismo tiene que ver con la crisis de las religiones tradicionales. La adaptación de las religiones –la católica en especial a la laicidad ha dejado a la ideología republicana sin una de sus señales más llamativas. En Francia, intenta recuperarla desesperadamente frente al Islam. Al mismo tiempo en la sociedad individualista, donde, como ha explicado Daniel Cohen, «la cuestión de las desigualdades designa una cuestión más sorda que la simple dispersión de rentas: la desocialización de un número creciente de personas, que no consiguen ya pensar sus problemas en términos sociales sino en términos individuales», las religiones se diluyen en el vasto espacio de las identidades. Puesto que toda identidad tiene significación política el Estado se siente de nuevo interpelado por ellas.

El proceso de individualización tiene dos caras: la autonomía y el desamparo del sujeto. El hombre autónomo es el que es capaz de decidir y pensar por sí mismo, el hombre emancipado, conforme a la descripción de Kant. «El éxito de la República ha sido atraer a los fieles separándolos de sus pastores» (Gauchet). Y la laicidad se hizo cultura compartida en Francia, asumida incluso por la propia Iglesia católica. De modo que la República se quedó sin enemigo ideológico. La escuela laica era un signo de la identidad francesa. La revolución del 68 es el inicio de la transición liberal: marca la ruptura con los corsés culturales y morales de las generaciones de la guerra, con lo cual el individuo queda libre de muchas ligaduras: cada vez más solo ante el peligro. Pero el proceso de liberalización alcanza todos los ámbitos de la sociedad: el individuo es libre en medio de un mercado cada vez más libre. Sobre todo, es libre para consumir. Y el consumo es una espiral sin fin. Con lo cual el individuo autónomo sufre, cada vez más, una doble pérdida: la de sus parámetros tradicionales de vida –marcados por el trabajo: una vida profesional, una biografía, un marco social y cultural, y complementados por la religión y la ideología– y la de las frustraciones permanentes generadas por las oportunidades sin fin de consumir.

La idea de la libre elección ha sido interiorizada: la cadena de transmisión religiosa de padres a hijos se rompe. Para colmar su desamparo el individuo busca recetas. Pero la vida está hasta tal punto mercantilizada que las recetas aparecen en forma de ofertas para el consumo: son las religiones a la carta, para decirlo como Schlegel, en un amplio escaparate en que llegan a confundirse las distintas decantaciones religiosas con las sectas y con los discursos humanistas de redención personal. Es tiempo de industrias del cuerpo y del espíritu: el individualismo hace que el ciudadano descubra su cuerpo. Y busque la manera de cultivarlo: el cambio del paradigma religioso coincide con la explosión de la cultura de gimnasia y esteticismo.

En este contexto se provoca una ruptura en la relación entre ciudadano y religión, con «una salida masiva de la religión institucional» (Schlegel), especialmente por parte de los jóvenes. La religión se hace doctrinalmente mínima, pero espiritualmente práctica: lo que el individuo busca es un lugar para no sentirse desamparado. Y este lugar puede ser ocasional: la gran kermesse religiosa propia de la sociedad de la imagen, al modo de los viajes de Juan Pablo II, o temporal, y entonces la religión es una forma de identificación para un ciudadano al que se exigen identidades múltiples. Ante esta sensación de desagregación colectiva y acoso la Iglesia católica se agarra a la educación como forma de supervivencia. Las últimas batallas con el Estado han sido por la enseñanza religiosa.

El caso español reproduce, en parte, este recorrido con sus peculiaridades y con un retraso manifiesto. España salió a finales de los setenta de un régimen que tenía en el nacional-catolicismo su principal fuerza ideológica. Franco había confiado fundamentalmente

a los obispos la tarea de adoctrinamiento ciudadano. Desde los sesenta, con la entrada de España en el sistema económico internacional, la hegemonía ideológica se había ido agrietando. Al iniciar la transición la Iglesia sufría la penalización de su alianza con el régimen franquista. Y ya no se recuperaría de ella. La ley del divorcio fue la primera gran batalla perdida por la cúpula eclesiástica española. Desde entonces ha encadenado una derrota tras otra hasta llegar a los matrimonios homosexuales. La última barricada la ha situado la Iglesia en la educación: las clases de religión y las subvenciones a las escuelas católicas. El proceso de secularización de la sociedad española ha sido espectacularmente acelerado, quizás porque en 1975 ya estaba mucho más avanzado de lo que las apariencias –el aparato mediático en manos del régimen– apuntaban. Hoy, España es una sociedad plenamente secularizada, en la que la Iglesia pierde autoridad e influencia día a día, a pesar de su alianza con sectores del Partido Popular. Y, sin embargo, el estado, oficialmente aconfesional, sigue protegiendo a la Iglesia católica, incapaz de financiarse por sí misma, tratándola con privilegios económicos y legales. La Constitución española «rompe de manera ambigua» (Champion) con el pasado. Pero ni la renovación del Concordato en 1978 ni la Ley Orgánica sobre Libertad religiosa del 80 cambian sustancialmente el estatus preferencial de la Iglesia católica. El catolicismo aparece en el País Vasco y en Cataluña vinculado a los movimientos nacionalistas respectivos, creando uno foco de tensión permanente dentro de la propia Iglesia. El proceso de individualización, aunque más lento, ha llegado a España: la familia sigue siendo el principal reducto frente al desamparo. Pero la búsqueda de cobijos identitarios adquiere las mismas características que en países del entorno.

7. En este contexto aparece la cuestión de la inmigración y la globalización del Islam. Y con ella el retorno del debate sobre laicización, en la secuencia de la cuestión del multiculturalismo. La globalización aumenta la oferta religiosa en un mismo espacio. Tradicionalmente había una cierta correspondencia entre nación, cultura y religión. Esta homogeneidad ayudaba a la consolidación de la religión como la institución social dedicada a las cuestiones de lo sagrado. La proliferación de las religiones y sectas quita magia y sacralidad a la religión principal, que ya no se sabe muy bien por qué tiene que ser la verdadera. Y abre una competencia que obliga a las religiones a ampliar sus servicios, más aún ante déficits acuciantes de los estados. La verdadera fuerza de los Estados europeos era la religión del bienestar. Cuando éste mengua, las religiones intentan cubrir el vacío.

El salto del Islam a Europa, donde ya es una religión plenamente europea, introduce un nuevo factor de complejidad. El Islam corresponde a la misma tradición: las religiones del Libro. Y, como ha explicado Olivier Roy, sufre en Europa los problemas de desarraigo propios de toda religión cuando sale de los contextos culturales en que creció. La solución, en un primer tiempo, es la simplificación. De ahí el crecimiento en la inmigración de la forma más radical del Islam: el wahabismo, que con su simplismo teológico aparece como una doctrina de resistencia a la contaminación de los valores de la modernidad laica.

En el pasado, «la sacralización del Estado le permitió a éste justamente expulsar a la Iglesia del espacio político» (Olivier Roy). La Iglesia católica acabó aceptando el respeto al poder civil, sin dejar nunca de defender que hay una sola verdad y que ésta es la de Dios. La relación entre Iglesia y Estado ha vivido siempre en una situación de conflicto latente. La Iglesia acepta no violentar un régimen civil del que hay muchas cosas que no le gustan (porque el único orden aceptable es el bendecido por Dios), pero al mismo tiempo se niega a aceptar su confinamiento al espacio de lo privado, como pretendería el laicismo más radical.

El Islam irrumpe afirmando la superioridad de su Verdad sobre el orden civil. Y desplegando sus formas doctrinales más radicales, ante la amenaza imparable de que los jóvenes islámicos se dejen arrastrar por las tentaciones del mundo moderno. Por un lado, se trata de un problema interno al propio mundo musulmán, con elementos de conflicto generacional; por otro lado, se trata de dar una identidad a sectores a menudo marginados por las sociedades europeas. Lo que es sentido como un desafío por algunos sectores políticos y sociales. Los fenómenos de terrorismo global que emanan del fundamentalismo wahabista contribuyen a alimentar estos temores. El fracaso en países como Holanda e Inglaterra del modelo multiculturalista, ha contribuido a que el debate del laicismo adquiriera más relieve. Olivier Roy formula algunas de las cuestiones: ¿Es el modelo de secularización cristiano un modelo universal que todas las religiones tienen que seguir? ¿Se puede secularizar el Islam sin una reforma a fondo?

Como dice Olivier Roy, «la secularización refuerza la especificidad de lo religioso». Y la laicidad radical pierde sentido. En una sociedad en la que la religión no es estructural sino accesoria, las distintas creencias aparecen como unos agentes culturales más, suministradores de determinados servicios espirituales (y también materiales, como forma de hacerse útiles). El laicismo significa la voluntad de dibujar un terreno neutral en el que nadie juegue con ventaja por cuestiones de creencia. Pero estas ventajas cada vez existen menos, fruto de la desmitificadora competencia de religiones. Y en cambio la religión se suma a los elementos identitarios que componen una sociedad plural. La laicidad tiene sentido para quebrar el postulado multiculturalista capaz de legitimar cualquier cosa en nombre de la singularidad cultural y de origen. Pero carecería de sentido si fuera un nicho cultural más en medio del puzzle multiculturalista. Si Francia ha tenido que imponer por ley algunos cumplimientos de principios laicos, que antes eran culturalmente aceptados sin reparo alguno, es porque la laicidad ha perdido funcionalidad y sentido. De otro modo no se entendería que los velos de unas niñas pudieran desestabilizar la cultura republicana. Lo que pasará con el Islam, y lo que irrita a algunos de los islamistas, será, como dice Olivier Roy, «su encarnación en una cultura, su minorización social y política, seguida de su reconstrucción como “pura religión”, sobre una base individual». Con lo cual tenemos que imaginar que la dinámica de las cosas irá en la dirección normal de convergencia paulatina de las formas culturales de origen foráneo con la cultura republicana francesa. Sólo que en esta convergencia habrá elementos de mutua inseminación y entre ellos, probablemente, el laicismo salga algo desteñido. Todo dependerá de que la República no se sienta desafiada por determinados gestos identitarios. Tampoco el Islam escapa a la lógica del individualismo. Y lo que hay que desenmascarar es la trampa que contiene el debate sobre el Islam y el estado laico: a menudo se pretende hacer pasar como problemas religiosos lo que es, fundamentalmente, un problema social.

El problema de España es que no ha pasado todavía una fase del proceso: la de la laicidad. La de poner a la Iglesia católica en su sitio. Porque la Iglesia católica ha tenido funciones estructurantes en la sociedad española y sigue pretendiendo tenerlas, a pesar de que el proceso de secularización ha cruzado a gran velocidad ante sus ojos sin que pudiera hacer nada para evitarlo. Mientras no supere esta fase, difícilmente se podrá llegar a un paisaje en que las religiones –sin capacidad alguna de estructurar globalmente la sociedad– ejerza una función identitaria, en el denso espacio de la pluralidad social.

Porque, al fin y al cabo, ¿de qué se trata? De una sociedad en que las Iglesias no puedan determinar la acción del poder político, pero en las que el poder político no puede inter-

venir sobre las Iglesias, salvo en el caso de que éstas desafíen a la ley con el delito. Y, por supuesto, nunca en cuestiones de teología y principios doctrinales. Las religiones son inefables –se colocan fuera de toda posibilidad crítica. Las religiones pretenden tener la exclusiva de la verdad (incuestionable) e imponérsela a todos los hombres. Las religiones entienden que la legitimidad del poder emana de Dios y no de los hombres. Estas tres razones las hacen incompatibles con las funciones del Estado democrático. Por eso deben mantenerse al margen. Y, sin embargo, el Estado democrático tiene la libertad de expresión y de creencia como principio fundamental. Por eso, no cabe intervenir sobre las ideas religiosas. En este contexto, el velo si es importante no es por razones religiosas, sino por lo que tenga de humillación de la mujer. Que es algo inaceptable por más coartada religiosa que se le busque. En el fondo, esta es la verdadera laicidad: la coartada religiosa no permite saltarse las leyes republicanas. Lo demás se da por añadidura. La separación Iglesia-Estado es una conquista de la modernidad en muchos sentidos irreversible. La laicidad ha sido un modo, no el único, de cumplimiento de este principio. La promiscuidad entre culturas y religiones que la globalización favorece, la necesidad de desmontar los estados nación, por arriba y por abajo (estructuras supranacionales y descentralización) por su creciente ineficiencia, y el carácter polivalente desde un punto identitario de un individuo que quiere ser realmente autónomo, hace que la cuestión del laicismo no pueda separarse de la segunda revolución laica en curso: la separación de Estado, nación, cultura y lengua. A partir de la cual los estados irán perdiendo los signos identitarios exclusivos fuertes, para poder ser motor de inclusión y no de rechazo. Y las religiones son en este contexto un agente sociocultural más.

La revolución biotecnológica nos coloca ante responsabilidades que hasta ahora habíamos delegado en los dioses. Tendremos que tomar decisiones sobre la vida y la muerte que pensábamos que no nos concernían. De algún modo, Nietzsche tiene razón: quizás sí somos el último hombre, antes de que llegue el hombre hecho a medida, el hombre cargado de prótesis tecnológicas y determinaciones decididas por otros hombres. Pero al penetrar en los secretos de la vida, hasta el punto de poder jugar con ellos, el espacio de lo sagrado sigue reduciéndose. Sin sagrado, ¿qué es la religión? ¿Con qué o con quién religa al hombre? Entramos en un tiempo de toma de decisiones morales más que de creencias. Pero la religión nunca podrá ser simplemente una ética.

