

LUGAR DE LA CIENCIA, LA TECNOLOGÍA Y LA RELIGIÓN EN LA CULTURA EMERGENTE ¹

JUAN ANTONIO ESTRADA
Universidad de Granada

RESUMEN: No hay duda sobre el actual cambio de época. Se traduce en nombres como postmodernidad, tardo-modernidad y globalización, para designar la nueva fase histórica que hemos iniciado. Desde otra perspectiva podemos hablar de la tercera revolución industrial, que pone el énfasis en la ciencia y en la tecnología como motores del progreso y de la evolución social. Se trata de una auténtica revolución en la que surge un nuevo paradigma de comprensión del ser humano y del mundo. La sociedad como un todo está influida por el cambio científico técnico, con lo que ya no hay áreas exentas y la ciencia plantea problemas en todos los ámbitos culturales, incluida la religión.

PALABRAS CLAVE: ciencia, tecnología, religión, cultura moderna, progreso, evolución social.

Place of science, technology and religion in the emerging culture

ABSTRACT: No doubt about the current changing times. That fact translates into names like postmodernism, late-modernity and globalization, to designate the new historical phase we have started. From another perspective, we can speak of the third industrial revolution, which puts the emphasis on science and technology as engines of progress and social evolution. It is a revolution in which emerges a new paradigm of human understanding of the world. Society as a whole is influenced by technical scientific change, in which no longer exists exempted cultural areas. Therefore science areas poses problems in all cultural fields, including religion.

KEYWORDS: science, technology, religion, modern culture, progress, social evolution.

No hay duda sobre el actual cambio de época. Se traduce en nombres como postmodernidad, tardo-modernidad y globalización, para designar la nueva fase histórica que hemos iniciado. Desde otra perspectiva podemos hablar de la tercera revolución industrial, que pone el énfasis en la ciencia y en la tecnología como motores del progreso y de la evolución social. Se trata de una auténtica revolución en la que surge un nuevo paradigma de comprensión del ser humano y del mundo. Los medios de comunicación social son los difusores de esta cosmovisión y, como ocurrió con la imprenta en el siglo xv, posibilitan el paso de la visión del mundo de los expertos, científicos e intelectuales, al pueblo, para que se convierta en una imagen de todos. Esta cosmovisión tiene su centro en Occidente, aunque sus efectos son mundiales. Se da una ambigua occidentalización del mundo, en la que culmina el proceso de hegemonía que se inició a finales del siglo xv con los descubrimientos geográficos y los imperios coloniales. Hay una prehistoria de la globali-

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación «Las pasiones y la naturaleza humana». Referencia FFI2010-16650.

² ROBERTSON, R., *Tres olas de globalización*, Madrid, 2003. Robertson analiza la situación actual y la compara con la primera ola globalizadora de finales del siglo xv, con epicentro en América, y la de 1800 con la primera revolución industrial.

zación actual² y la expansión de Occidente, que hoy tiene su centro en América y no en Europa, no es sólo debida a su superioridad científica, técnica, económica y política, sino también a su base cultural. El carácter expansivo, dinámico y conquistador de Occidente se mantiene de forma diferente al pasado. La nueva sociedad emergente es mundial y al mismo tiempo cada vez más occidental, a costa de viejas sociedades con civilizaciones milenarias como la china o la india, que sufren el embate sociocultural del Occidente científicamente avanzado.

A diferencia de la modernidad, marcada por el imaginario de un mundo grandioso, por descubrir y conquistar, la globalización actual lleva a un planeta inter-accionado, en la que son inviables las sociedades cerradas en sí mismas (a pesar de casos singulares como el de Corea del Norte), en la que todos dependen y son influidos por los otros. Este es el problema que tienen que afrontar los países y sociedades que han vivido un curso histórico ajeno al occidental. Ahora tienen que asumir las consecuencias del progreso, la ilustración y la revolución industrial del Occidente europeo y americano. Prolifera lo que llamamos glocalización, en la que se mezcla lo local y lo mundial, generando reacciones anti globalizantes, mestizajes de nuevo cuño y la pluralización de la misma cultura, que se diversifica sin perder su identidad específica. Pero Europa también se pluraliza y se hace más complejo su código cultural³. Por eso se ha hablado del final de la historia⁴ y del choque de civilizaciones⁵. En el primer caso, se postula el triunfo de la democracia liberal y de la economía de mercado, representada paradigmáticamente por Estados Unidos, como etapa final de la historia, que se consolidaría en el ámbito mundial. Sería el triunfo definitivo de la cultura científico técnica, que sería el marco último en el que habría que contextualizar los cambios que hayan de darse en el futuro.

La opinión de Huntington es menos triunfalista y mucho más conflictiva, ya que plantea el horizonte de diversas civilizaciones en conflicto, desplazándolos de la economía y la política a lo cultural. En ambos casos hay un elemento común determinante del futuro, la importancia que conceden a la ciencia y a la técnica en la configuración del actual orden mundial y la conciencia de que la revolución científico técnica no se queda en el dominio de la naturaleza y de una praxis marcada por la razón instrumental, sino que afecta a toda la sociedad y atenta contra la autonomía de la cultura y de las distintas instituciones sociales. La sociedad como un todo está influida por el cambio científico técnico, con lo que ya no hay áreas exentas y la ciencia plantea problemas en todos los ámbitos culturales, incluida la religión.

³ BERMEJO, D., «Identidad, globalidad y pluralismo en la condición posmoderna», en *Pensamiento* 68 (2012), pp. 445-475.

⁴ FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992

⁵ HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

1. LA TECNOLOGÍA EROSIONA EL MUNDO TRADICIONAL

Los efectos de la ciencia y de la técnica cambian la sociedad e incurrir en todos los ámbitos de la cultura, pero tienen efectos distintos en las modernas sociedades desarrolladas y en las tradicionales, afectadas por la tercera revolución industrial. En estas últimas, no es la ciencia la fuerza constitutiva de la sociedad, sino todavía la religión, que forma parte de la esencia de la cultura, y que con el nacionalismo, se convierten en las grandes instancias sobre las que se construye el orden sociocultural. Cuando converge lo religioso y lo nacional, se determina la identidad cultural y el sentido de pertenencia. De ahí la importancia de ambos referentes para el imaginario colectivo. Hay una indefensión de las sociedades tradicionales, a veces con culturas milenarias que han tenido grandes épocas de esplendor, ante la irrupción del imaginario occidental, cuya técnica y medios de comunicación invaden el espacio sociocultural, transformándolo. Esta revolución científico técnica hace posible la expansión de un código cultural que se va haciendo universal y que erosiona los otros imaginarios sociales con los que entra en contacto. La división clásica entre sociedades desarrolladas y subdesarrolladas tenía como referente fundamental la economía y el componente científico técnico, mientras que hoy abarca los otros ámbitos, político, social y cultural. Al vender la tecnología occidental a las otras regiones del mundo, no sólo se exportan los bienes que ha producido la revolución científica, sino que se cambian las mentalidades de los receptores, que asimilan progresivamente pautas de conocimiento, formas de vida, prácticas e instituciones de la cultura hegemónica en el mundo. La colonización mental del mundo subsiste y la adquisición de productos occidentales conlleva la occidentalización de las formas de vida, al mismo tiempo que Occidente asimila e integra elementos de otras culturas, ampliando así su radio de acción.

El intento de un progreso técnico sin ideologías, como propuso Gonzalo de la Mora en la España franquista, está siempre condenado al fracaso. Los bienes de consumo están vinculados a la aceptación del estilo de vida y del código cultural que los produjo. Separar el ámbito económico y científico técnico del político y cultural ha sido el intento permanente de muchas sociedades autoritarias que querían preservar su aislamiento social y no contaminarse de la cultura occidental. El fracaso de estos intentos es fruto de la imposibilidad de separar la modernización económica de la política y sociocultural, ya que la economía de libre mercado está marcada por una cultura de la competitividad, del individualismo y de la innovación, incompatibles con los estilos tradicionales de vida. El intento autárquico de preservar la identidad sociocultural, política y económica, se revela ilusorio a causa de los medios de comunicación, la extensión de Internet, la potenciación de los transportes y la movilidad social de los movimientos migratorios, y el turismo.

El propósito de occidentalizar el mundo se convierte en una amenaza para la diversidad socio cultural, erosionando instituciones sociales y transforman-

do la familia, las relaciones interpersonales y el estilo de vida tradicional. Por eso hay un desplome de las culturas, autoridades y costumbres en favor de una ideología universalista y estandarizada propagada por los medios de comunicación occidentales. Este intercambio cultural masivo, impregnado de eurocentrismo y americanismo, disuelve las pertenencias familiares y sociales, y genera una inseguridad masiva, que dificulta la transmisión generacional de valores e ideales, y alienta la crisis de los sistemas educativos⁶. El cambio socio-cultural produce una crisis axiológica, que desencadena reacciones emocionales, nostalgia del orden perdido y negatividad⁷. Consecuentemente, hay reacciones defensivas y estrategias de repliegue de las sociedades que buscan preservar la propia identidad cultural. Es una de las claves para comprender las naciones y culturas que luchan por su supervivencia y que reactivamente se cierran ante un Occidente amenazante.

De ahí el significado funcional de la religión, junto con el nacionalismo, como factores de resistencia que resisten a la cultura hegemónica invasora, difundida por los medios de comunicación⁸. Esto es lo que dio fuerza a la discutible tesis de Huntington sobre el choque de civilizaciones, que minusvalora las causas económicas, políticas y culturales de los conflictos, pero acierta al apuntar a que los imaginarios culturales tradicionales están vinculados a un código religioso. Capta el trasfondo religioso de la cultura y la importancia del código eclesial junto a los factores económicos y políticos. En este sentido, la fenomenología francesa, sobre todo con Durkheim⁹, así como la filosofía crítica (desde Hegel y Nietzsche hasta Heidegger) han mostrado la importancia de los referentes religiosos para la sociedad¹⁰. La suerte histórica de la moral, de las filosofías de la historia y de las antropologías inter acciona con las imágenes religiosas del mundo. Por eso, la sociedad emergente está marcada por el conflicto de tradiciones que luchan por sobrevivir y por la necesidad de una reestructuración sociocultural en todos los ámbitos.

2. LA CIENCIA Y EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Si en las sociedades tradicionales el progreso científico técnico actúa como disolvente del código sociocultural, en la línea apuntada por Max Weber, en las sociedades desarrolladas ya se ha consumado este proceso. Por un lado, se man-

⁶ CASTELLS, M., *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, 1986.

⁷ La inseguridad es un factor constitutivo de la mundialización. Cf. BECK, E., *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1998; *Libertad o capitalismo*, Barcelona, 2002.

⁸ ESTRADA, JUAN A., «Diálogo inter-religioso y encuentro de civilizaciones», en *Pensamiento* 66 (2010), pp. 653-671.

⁹ DURKHEIM, E., *Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 2003. Una perspectiva complementaria es la que ofrece CORNFORD, F. M., *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984.

¹⁰ ESTRADA, JUAN A., «Las ambigüedades de la identidad religiosa», en DIEGO BERMEJO (ed.), *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona, 2011, pp. 299-335.

tienen las consecuencias de la racionalización vinculada a la razón científica, que ha favorecido la secularización de la sociedad, la crisis de las grandes cosmovisiones culturales, el desfundamiento de la moral tradicional y la laicidad del Estado. Los grandes debates que tienen que afrontar hoy las sociedades tradicionales pertenecen, en buena parte, al pasado de las modernas sociedades occidentales. Pero se ha producido un cambio imprevisto, con consecuencias inesperadas: la instauración de la ciencia como prototipo de la racionalidad humana y de la técnica como la praxis humana por excelencia.

Lo que ha sido la religión para la sociedad durante milenios, ha comenzado a serlo la ciencia en Occidente desde el siglo XIX. En contra de la pretensión hegeliana de que la filosofía se convirtiera en el saber absoluto, en el saber englobante como el culmen de la racionalidad, ha triunfado la ciencia y con ella la metafísica de Comte. Después de una época religiosa y filosófica de la humanidad llega ahora la de la ciencia, que pretende dejar atrás los elementos de las etapas anteriores. No se trata de una dialéctica como la hegeliana, en la que se preservaban los contenidos de la religión y de la filosofía, integrándolos en una síntesis cultural superior, sino que ahora atisbamos una era científica, que no pone el acento en la integración sino en la superación de saberes presuntamente obsoletos, los de la religión, y de los infundamentados, los grandes sistemas metafísicos. La crítica a la religión ha desembocado en el intento de superarla a escala cognitiva y valorativa, aunque subsista como tradición cultural, en cuanto factor de identidad y fundamento de costumbres e instituciones que siguen siendo relevantes socialmente¹¹.

La muerte de Dios anunciada por Nietzsche ha estado marcada por dos evoluciones convergentes. Por un lado, Dios ha dejado de ser relevante desde la perspectiva de la cultura científica. Se ha producido lo que algunos llaman «cierre categorial», es decir, al crecer la racionalidad científica se dejan de admitir los mitos, los credos religiosos y los seres sobrenaturales, degradados a meras creaciones de la imaginación humana. Ya no se puede creer en los reyes magos ni en papa Noel, ni tampoco en Dios. El imaginario tradicional de las religiones, centrado frecuentemente en las creencias «post mortem», en el más allá y en la otra dimensión, en lo que llamamos teológicamente «los novísimos», ha perdido plausibilidad. Pero no es esto lo más determinante, sino que la misma referencia a lo trascendente deja de tener viabilidad cultural. Al descalificar la iconografía tradicional del anciano barbudo, tan frecuente en el imaginario del arte tradicional, se elimina también la fe en la divinidad, que le servía de trasfondo. Podemos hablar de una religión subsistente, que sirve de factor identitario y de pertenencia, y de una disolución de la fe en Dios. Éste resulta poco creíble y además ha dejado, en buena parte, de ser funcional y útil para abordar los problemas. El europeo ilustrado ha dejado de creer en alguien o algo cada vez más vago e indeterminado, y cada vez menos funcional y práctico para abordar los retos de la economía, de la sociedad, de la política y de la cultura.

¹¹ HERVIEU-LÉGER, D., *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, 2005.

Pasamos de la teodicea a la antropodicea, en la que hay que preguntarse qué hacemos para abordar los problemas.

La pérdida de relevancia de Dios está vinculada a la crítica ilustrada de la religión y a la absolutización de la razón científica. Ésta se basa en hipótesis teóricas que hay que refrendar o contestar, en la línea del racionalismo crítico, sobre la base de datos empíricos. De ahí la inviabilidad del teísmo, ya que no hay datos empíricos que lo avalen. Dios no forma parte del mundo de los hechos y no podemos ofrecer ninguna evidencia empírica que permita afirmar su existencia de forma indudable. Estamos marcados por una racionalidad intra mundana, que nos permite teorizar sobre el universo físico del que formamos parte, pero no podemos extrapolarlo para hablar de una presunta divinidad que no formaría parte de nuestro universo. Si las religiones son imágenes globales del mundo y del hombre, la hermenéutica religiosa es impugnada porque no se sustenta en una base empírica. Desde hace dos siglos se impone Kant, que avisa sobre una especulación vacía de contenido cuando apela a un referente trascendente alcanzable racionalmente. Lo mismo ocurre, ya en nuestro siglo, con el primer Wittgenstein, que sólo admite el conocimiento basado en los hechos, relegando a Dios a la mística, a lo no decible ni afirmable.

Dios es innecesario para abordar los problemas intra-mundanos, ha sido despojado de su carácter de fundador del mundo y suplantado por una concepción evolutiva y de selección natural que explica cómo ha surgido y evolucionado la vida en el planeta. Las corrientes del «nuevo ateísmo» han divulgado, más que aportar algo nuevo, esta concepción del mundo¹². Su éxito es más el de los epígonos que difunden y vulgarizan los contenidos de la crítica ilustrada a la religión, que los portadores de nuevos elementos. Para los especialistas, científicos y filósofos, estos autores no aportan nada nuevo¹³, no añaden ningún elemento a los datos desde el siglo XIX. Sin embargo es indudable su éxito popular como divulgadores que comunican al pueblo unos resultados que, hasta ahora, quedaban reservados al saber de los expertos. De ahí su éxito y su contribución al cierre cultural: lo que no puede demostrarse como hipótesis científica no puede presentarse como conocimiento válido. Sólo queda el recurso al agnosticismo, que frecuentemente es la antesala del ateísmo, y a un ateísmo decidido, la mayoría de las veces humanista. Incluso pasa a segundo plano el ataque a la religión, para dejar paso a la indiferencia religiosa. Hablar de Dios deja de ser interesante y pertinente.

La hipótesis de Dios ha dejado de ser, en buena parte, relevante por innecesaria, por falta de fundamentación y porque las teorías científicas la han hecho innecesaria. Cuanto más trascendente es Dios, más fácil es el protagonismo humano y la indiferencia religiosa. Dios no sirve para nada en la perspectiva funcional de

¹² DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madrid, 2012; HITCHENS, CH., *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, Barcelona, 2010; HARRIS, S., *El fin de la fe*, Madrid, 2007; DENNET, D., *Romper el hechizo*, Madrid, 2007.

¹³ HAUGHT, J. F., *Dios y el nuevo ateísmo*, Madrid, 2012; McGRATH, A. E., «Los ateísmos de superventas: el nuevo científicismo», *Concilium* 337 (2010), pp. 555-567; SEQUEIROS, L., *Ateos espirituales*, Córdoba, 2012; *Nuevas fronteras en las religiones*, Córdoba, 2012.

la sociedad tecnológica. Tampoco, desde el utilitarismo inmanente de una cultura hedonista, en la que se pierde el significado de la trascendencia. De ahí también, el surgimiento de una espiritualidad no religiosa¹⁴, que reivindica la cultura humanista como la fuente de sentido para la vida. Es una nueva etapa en el desarrollo de una sociedad que inicialmente asistió a la secularización, a la pérdida de relevancia social de las iglesias, y a la laicización del Estado, mientras que ahora se da una «emancipación» del imaginario social respecto de lo religioso. Ya no basta con la laicización del Estado y la secularización social, sino que lo religioso deja de ser una dimensión con figurante de la sociedad. Para ser un ciudadano ejemplar y una buena persona, ya no hace falta ser religioso. Esta superación de lo religioso abarca a todos los ámbitos de la cultura, lleva a una sociedad no sólo secularizada sino progresivamente «laica» (emancipada de toda referencia religiosa). El imaginario sociocultural degrada la religión al ámbito personal y a una dimensión folclórica y tradicional¹⁵. Surge un nuevo tipo de hombre al que no le resulta significativa la dimensión religiosa y que sólo asume tipos de trascendencias intra mundanas, como el arte o la ética.

En realidad, se produce una situación nueva que genera perplejidad, en cuanto que muchos valores y orientaciones propugnados históricamente por las religiones, y en concreto por el judeo cristianismo, han sido asimilados por la cultura occidental y han inspirado la Ilustración. La axiología occidental conserva las huellas de la tradición judeo cristiana, que la ha marcado durante siglos, pero ya no necesita el referente religioso para validarse. La dignidad humana, a la que apunta la tradición bíblica, es hoy parte sustancial y consensuada en Occidente. Por eso, ya no es necesaria la religión para la moral, la política y el humanismo. Las religiones se encuentran con la sorpresa de que muchos valores e interpretaciones de lo humano que defienden, son aceptados por sus potenciales receptores, pero sin necesidad de darles el sentido religioso que los originó. De ahí, la llamativa apropiación de lo religioso por corrientes humanistas que rehúsan ser religiosas y que contestan a la religión, pero que asumen que el ser humano tiene necesidades espirituales. La religión deja de ser básica porque sus contenidos son universales culturales, que se pueden vivir de forma no religiosa¹⁶.

¹⁴ FERRY, L., y GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, 2007; COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, 2006; ESTRADA, JUAN A., *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Madrid, 2010, 149-188.

¹⁵ En contra de los que defienden que el Estado es laico y la sociedad sólo secularizada, definiendo que la emancipación de la religión, que supone «laicizar» (RAE, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 21992, 1225), abarca hoy a toda la sociedad y supone una nueva etapa más allá de la secularización. Cf. ESTRADA, JUAN A., *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, 2006.

¹⁶ En Occidente, la filosofía se ha apropiado de contenidos originalmente cristianos y se ha pasado de una moral religiosa a otra que no lo es. Cf. HABERMAS, J., «El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en J. HABERMAS y CH. TAYLOR, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, 2011, 36, 23-38; TAYLOR, CH., «Por qué necesitamos una re-definición radical del secularismo», *ibídem*, 39-60.

También, se difumina la fe en Dios en la línea de los que optan por ser creyentes por libre, prescinden de las religiones y hacen su propia síntesis de creencias. Probablemente es hoy Europa el continente más secularizado y laicizado, es decir, el más emancipado de las religiones. No siempre en lo político, ya que paradójicamente subsiste el peso de la tradición, que lleva a que algunos países mantengan una religión confesional de Estado. Pero cada vez más en lo sociocultural, ya que la pertenencia a una iglesia por costumbre, tradición o conveniencia, deja de tener peso e impregnar las formas de vida. El orden social funciona sin necesidad de referencia a Dios y la fe tiende a verse como irracional, algo a superar¹⁷. Hay una pérdida progresiva de la religión sociológica, ya no es posible apoyarse en las instituciones y costumbres de la sociedad, porque ha dejado de ser cristiana y ha perdido su base religiosa. Ante esto es necesaria una interiorización de la religión, un compromiso personal basado en convicciones personales ante la fragilidad de las creencias, en una cultura plural, en la que se da un desencantamiento del mundo.

La erosión sociocultural de la religión y el apego a lo empírico deja poco espacio a la alteridad de lo religioso. Cada vez hay menos distancia entre el creyente y el que no lo es, ya que ambos tienden a actuar de la misma forma. Cada vez se diferencia menos el creyente de los otros por su forma de vida, marcada socioculturalmente por valores comunes a todos los ciudadanos, con independencia de que se sea una persona religiosa o no¹⁸. Y cada vez, definirse como creyentes o como cristiano es más nominal, indeterminado y vago, ya que hay cristianos que están más cercanos a ateos o agnósticos humanistas que a otros cristianos tradicionales que rechazan la ilustración y la modernidad. Por eso afirmar a Dios se convierte, frecuentemente, en una proposición vaga y carente de contenido, cuando no se indica qué es lo que se entiende por esa afirmación o negación de Dios. El concepto de Dios se ha vaciado de contenido, se mantiene más como referencia formal e histórica, que como referente concreto y definible. No hay una referencia empírica a la que puedan referirse hermenéuticas diferentes. Hay que precisar qué se entiende por divinidad, analizando en qué experiencias personales se habla de Dios y las consecuencias que derivan de ello. Como no hay un alguien empírico al que referirnos, aunque tengamos opiniones distintas sobre él, la palabra «Dios» pierde significado. El contenido de la idea de Dios surge en una tradición histórica y cultural, basada en interpretaciones de experiencias religiosas, que, a su vez, sirven de criterio para evaluar afirmaciones sobre Dios. Dos personas que se definen como cristianas y que utilizan el mismo vocabulario pueden comprender y vivir la vida de forma muy diferente, porque se ha «desustancializado» la misma idea de Dios. De ahí, la

¹⁷ TAYLOR, CH., *La edad de la secularización*, Barcelona, 2009.

¹⁸ ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Barcelona, 2010; BECK, U., *El Dios persona. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, 2009, 29-56; HAVERWAS, S., *After Christendom?*, Nashville, 1999.

frecuente afirmación de que sólo creemos en lo que vemos y como a Dios no se le puede ver (ni tocar, ni sentir, etc.), hay que dejar de creer en él.

No cabe duda acerca del impacto de la revolución científica en la crisis de la religión, así como la contribución decisiva que ha tenido la filosofía ilustrada. Ambas determinan lo que muchos llaman «la excepción europea», es decir, la paradoja de un planeta en el que la religión está muy viva, presente en los debates de la política, la economía, la cultura y la moral, mientras que en Europa crece la indiferencia religiosa. No hay que presuponer, sin embargo, que este dinamismo haya que universalizarlo como si correspondiera a toda la humanidad, ignorando otros cursos históricos de países avanzados en los que la religión sigue siendo viva y con impacto sociocultural¹⁹. La emancipación de lo religioso no implica su desaparición, pero sí genera una crisis de sus formas tradicionales. Es necesario un replanteamiento en el contexto de la crisis axiológica actual, del pluralismo sociocultural y del creciente individualismo ante las grandes instituciones, incluida la religiosa. Es una nueva situación que algunos comparan con el «tiempo eje» del que habla K. Jasper²⁰, el momento histórico en el que surgieron las grandes cosmovisiones religiosas y filosóficas de las que hemos estado viviendo hasta hoy. Surge la pregunta de si la transformación cultural y la reconfiguración religiosa a la que estamos asistiendo no indican una nueva época, un tiempo histórico diferente, que tendría su primer exponente en Europa.

3. LA CIENCIA Y EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

«La religión de una época es el entretenimiento literario de la siguiente». Con estas palabras comienza Dawkins su capítulo sobre la «Hipótesis de Dios»²¹, mostrando el carácter obsoleto de la religión, cuya hermenéutica del mundo y del hombre sólo serviría como inspiración literaria para las épocas posteriores, una vez superada su pretensión de conocimiento y de verdad. Lo que no podía esperar Dawkins, es que esto mismo se pudiera aplicar a algunas hermenéuticas científicas, sobre todo en versiones como las del naturalismo científico, el positivismo y la pretensión científica para abordar los problemas humanos. Fácilmente se pasa de la metodología a la metafísica. Las hermenéuticas globales, es decir, los sistemas metafísicos, son inevitables, pero siempre contingentes y fragmentarios, son respuestas penúltimas para las cuestiones últimas. Las preguntas de sentido y de significación permanecen, las distintas respuestas son superadas por la misma evolución histórica. Nos encontramos hoy en

¹⁹ CASANOVA, J., *Genealogías de la secularización*, Barcelona, 2012; *Europas Angst vor der Religion*, Berlín, 2009, 95; «A Secular Age: Dawn or twilight?», en M. WARNER (ed.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard, 2010, 265-281.

²⁰ JASPER, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1985.

²¹ DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madrid, 2012, 53.

una situación paradójica de la ciencia, que ha sido un factor de progreso, de evolución y de desencantamiento del mundo. En la actualidad, ha posibilitado el reencantamiento del mundo mediante una racionalidad científica sacralizada y cerrada en sí misma. No cabe duda del éxito popular y cultural de la ciencia, que ha favorecido su dinámica de extrapolación a todos los ámbitos de la vida.

Cuando hablamos de conocimiento todos pensamos en el científico y el criterio de verdad lo establecemos coloquialmente, diciendo que algo es científico. El criterio de demarcación de la ciencia, estableciendo que sólo aquello que puede ser demostrado científicamente puede ser objeto de conocimiento y de verdad, se ha impuesto popularmente. El éxito de la ciencia ha marcado a algunas corrientes de filosofía, que ya desde Kant sentían envidia ante el progreso científico, al que se buscaba imitar. Disputas famosas como las del positivismo científico²², las controversias del racionalismo crítico²³ y las de corrientes de filosofía analítica, de inspiración wittgensteiniana²⁴ han escenificado estos planteamientos, que hacían de la racionalidad científica la clave de bóveda de la cultura²⁵ y el pensamiento, reduciendo la filosofía a mera filosofía de la ciencia. La victoria de la metafísica comtiana, a costa de la hegeliana, ha sido general, relegando los problemas metafísicos y religiosos. De tal modo que podemos afirmar que la ciencia es la alternativa a la religión que ha triunfado en Occidente desde el siglo XIX. Se ha constituido en la clave de bóveda sobre la que se basan los proyectos históricos y sociales, así como núcleo del concepto de progreso y de emancipación. Coloquialmente podríamos afirmar que la ciencia es la base de la cultura actual, desplazando a la religión. Por eso, Dawkins y otros representantes del nuevo ateísmo afirman triunfalmente que a más ciencia menos religión, la cual subsistiría residualmente por su atractivo psicológico, por el falso consuelo que ofrece y por la predisposición cultural que hemos heredado. El ataque a la religión por su fundamentalismo y cerrazón, fácilmente se contrapone a una exaltación acrítica de la ciencia, como si no existiera el fundamentalismo científico y los grupos de actividad científica no pudieran convertirse en un conjunto cerrado en sí mismo, con una perspectiva reduccionista respecto de su quehacer.

Las referencias empíricas son la base para las hipótesis de las teorías científicas y su falsabilidad. Pero la verdad científica pasa a segundo plano cuando lo que se plantea son las normas de acción para el comportamiento humano, que abre espacio a la ética, las ciencias sociales o del espíritu, y los ámbitos políti-

²² *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, Barcelona, 1993.

²³ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, 1981; ALBERT, H., *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, 1973; *La miseria de la teología*, Barcelona, 1982.

²⁴ SÁEZ RUEDA, L., *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, 2002.

²⁵ WITTGENSTEIN, L., «Incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado. Ciertamente, no queda ya ninguna pregunta más y justamente esto es la respuesta. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema» (*Tractatus lógico-Philosophicus*, Madrid, 1980, § 6.52).

cos y legales. La ciencia no puede responder a la necesidad de tomar decisiones humanas y a los problemas que se plantean en las relaciones interpersonales. Una cosa es buscar referentes empíricos para falsar hipótesis, asumiendo que no hay una convergencia completa entre la realidad y la teoría, y otra determinar las normas por las que tienen que regirse las acciones humanas. La metodología de las ciencias no sirve para tomar decisiones políticas, éticas y de sentido. La relación de la ciencia con la naturaleza y el mundo se caracteriza por la dimensión sujeto-objeto, mientras que la sociedad humana y el comportamiento histórico está marcado por la relación entre sujetos. No se puede mezclar la razón instrumental científica y la comunicación interpersonal para llegar a valores morales y normas jurídicas, que no pueden ser sustituidas por referencias objetivas²⁶. Por eso, hay que subrayar la especificidad de las ciencias sociales respecto de las naturales; la diferencia entre explicar cómo es el mundo y cómo actúa; y los intentos para comprender qué es el hombre, cómo se comporta históricamente y qué significado tienen sus acciones²⁷. En cuanto se plantean problemas que atañen a la relación entre personas ya no se puede recurrir al paradigma de la ciencia, basada en la relación sujeto-objeto.

En las realidades sociales y culturales no hay leyes naturales, sino a lo más regularidades que dependen de la praxis humana, de las creencias de los protagonistas, de las circunstancias históricas y de la subjetividad de los agentes. Desde ahí se construyen los consensos históricos, racionales y argumentados, que tienen que tener en cuenta las verdades de las ciencias naturales pero no reducirse a ellas. Por eso, la universalización de la demostración científica de las ciencias naturales conlleva un reencantamiento reduccionista del mundo, porque se magnifica el conocimiento contingente y falible y se convierte en el paradigma de todo conocimiento. La verdad moral de una acción, su corrección, su validez no se puede demostrar desde un hecho empírico, sino que remite a razones, argumentos, evaluaciones y reacciones emocionales motivadoras, que pueden actuar como juicios implícitos valorativos. Al decidir si es más importante acabar con el hambre en el mundo o llegar a Marte, no son los planteamientos científicos los que deciden. Según la decisión política, ética o humanista que tomemos utilizaremos el instrumental científico adecuado para conseguir lo que buscamos, pero la ciencia y la tecnología no pueden decidir qué es lo que se va a hacer.

Afortunadamente, no toda la filosofía ha sucumbido ante el hechizo de la ciencia. Al menos desde la segunda mitad del siglo xx ha comenzado la reflexión sobre las consecuencias del absolutismo científico, los peligros de confundir la razón con la racionalidad científica y la denuncia de que la epistemología científica contiene elementos indemostrados y metafísicos, a diferencia de los que la presentan como un saber crítico, reflexivo, neutral y sin elementos pro-

²⁶ HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, Madrid, 2002, 54-62; 272-283.

²⁷ APEL, K. O., «Wahrheit als regulative Idee», en *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt, 2011, 330-334; 350-366.

yectivos y subjetivos. No es posible entrar aquí en un análisis detenido sobre los límites y peligros de la ciencia, pero sí hay que señalar la importancia de autores que obligan a encuadrar la ciencia en un contexto diferente del que tiene popularmente. La Escuela de Francfort, y más concretamente Adorno y Horkheimer, establecieron lo que llamaron «dialéctica de la Ilustración»: el proyecto histórico de emancipación del hombre, que buscaba superar los mitos y dominar la naturaleza para auto afirmarse se ha saldado con un fracaso. El progreso generado por la razón científico técnica se ha vuelto ciego, sin metas claras y sin criterios propios para ser evaluado. El dinamismo técnico ofrece instrumentos para proyectos humanos, pero la productividad científica es ciega y puede ponerse al servicio de metas deshumanizantes y destructivas. El creciente dominio del mundo ha dejado de ser un medio, en función de metas emancipatorias, para convertirse en un fin en sí mismo. De ahí la situación aporética en que se encuentra Occidente, que ha generado el potencial tecnológico mayor de la historia de la humanidad: ha creado instrumentos que permiten desplazar la selección natural en favor del control humano de la vida. Pero esta revolución científica puede ser letal y romper el equilibrio ecológico del que depende nuestra subsistencia. La formidable racionalidad de medios técnicos producida ha ido acompañada de una crisis de los otros saberes que tenían que acompañar a la ciencia en el proyecto emancipador.

El avance científico técnico es imparable, pero no sabemos a dónde nos lleva, porque cada vez más carecemos de criterios, normas y valores desde los que enjuiciarlo, canalizarlo y criticarlo. Adorno y Horkheimer muestran como las instancias tradicionales sobre las que se sustentan la moral, el enjuiciamiento del curso histórico y la valoración de las metas emancipatorias se han ido perdiendo²⁸. La naturaleza, a la que se respetaba e imitaba en las sociedades tradicionales, no ofrece hoy normas, criterios, ni valores, sino hechos que enjuiciamos. Por eso asistimos hoy a la crisis del derecho natural, en sus diversas manifestaciones, en nombre de la falacia naturalista. A su vez, la religión ha dejado de ser asumida por todos y de ser reconocida como fuente de la moral en la sociedad. La crisis de la fe en Dios, el cual ha dejado de ser el referente normativo de la cultura (Nietzsche, Dostoievski) ha dejado un hueco y no hemos encontrado ninguna instancia que la sustituyera. El problema no es sólo la crítica de la religión, sino buscar alternativas que la suplan en algunas de las funciones que han tenido las religiones en las sociedades. Ya no podemos recurrir a los mandatos religiosos para sobre ellos construir un proyecto de sociedad, pero el declive de las religiones en Europa ha dejado un vacío y ha propiciado la crisis de valores que ahora tenemos, porque ninguna instancia ha ocupado el lugar que tenían antes las religiones.

²⁸ HORKHEIMER, M., y ADORNO, T., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994; HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002.

Tampoco podemos recurrir al consenso social, a la costumbre o al positivismo del derecho (*auctoritas non veritas facit legem*) para establecer una norma universal que todos aceptemos.

El pluralismo de la sociedad dificulta que haya un acuerdo mayoritario acerca de lo que hay que hacer, de lo que es urgente y de lo que hay que evitar. El progreso material, generado por la ciencia y la técnica, va acompañado por un déficit de ética humanista y emancipadora, que posibilita la ambigüedad del progreso científico. Hemos capacitado al hombre con unos instrumentos de transformación y de progreso, que se pueden volver contra el ser humano mismo cuando no van acompañados por criterios normativos que permitan enjuiciarlo. Las conquistas de la ciencia se han desarrollado al margen de la ética, de las instancias humanistas y de las fuentes valorativas, desde las que se podría enjuiciar. La creencia en la ciencia, lo que Popper llama la opción por la razón, ha llevado a la increencia en todo saber no demostrable científicamente.

Por eso el nihilismo valorativo, axiológico y epistemológico es hoy el huésped amenazante de la cultura occidental. Heidegger, siguiendo las líneas precursoras de Nietzsche, ha completado esa reflexión analizando la sociedad tecnológica como proyección de la subjetividad cosificante y manipuladora, como una prolongación de la voluntad de poder²⁹. El dominio sobre la naturaleza, se transforma en control del hombre sobre el otro, al que domina y cosifica. Y también en autocontrol disciplinante del individuo sobre sí mismo, en el marco de una sociedad darwinista en la que todos somos rivales y competidores. Esta es la línea analizada por la primera generación de la Escuela de Francfort y también por Heidegger. Hay un predominio del pensamiento como mediación única para llegar a la realidad, a costa de ignorar todo lo que no encaja en la conceptualización y racionalización del mundo³⁰. Si la razón es lo único, y el meollo de la racionalidad es el conocimiento científico, todo lo que no encaje ahí queda marginado.

La cosificación del mundo y del hombre es el reverso de la pérdida de asentamiento en la realidad. La racionalización del mundo y la exaltación del sujeto ha estado marcada por el dominio cosificante que ha generado el progreso material, pero ha impedido en buena parte la humanización pretendida por la educación y la cultura (Adorno). Autores como Foucault dan un paso más, ya que ven las prácticas sociales como instancias de disciplinización del ser humano y subrayan que la socialización posibilita la identidad en un contexto histó-

²⁹ HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Kierkegaard vivo*, Madrid, 1968, 125-152; «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969, 68-99; «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, 63-90.

³⁰ Ésta es también la perspectiva de Adorno, a pesar de su fuerte crítica a Heidegger. El panlogismo es la otra cara del mundo racionalizado y conceptualizado, a costa de ignorar todo lo que no es subsumible en el sistema de pensamiento. El saber absoluto, fruto de la dialéctica positiva, lleva a ignorar lo singular y a eliminar la trascendencia intra-mundana, que busca dar una respuesta al pensamiento. Cf. ADORNO, T. W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, 1986, 400-406.

rico en el que, tras la muerte de Dios, asistimos también a la muerte del ser humano³¹. Es el hombre mismo el que muere, es decir, una concepción y hermenéutica de la persona sobre la que se ha asentado el curso de Occidente, y que no puede ser refrendada desde una perspectiva meramente científica.

Construimos así un mundo artificial, virtual, en la que lo que no es racional queda degradado a anti-racional, y por ello eliminable. El dominio racional, presupuesto indispensable de la epistemología de las ciencias naturales, es también la primera fase de este reencantamiento del mundo. Y con ello perdemos la perspectiva para abrirnos al ser, para la contemplación de la realidad, que no hay que confundir con la concepción racional que tenemos de ella. La ausencia de porqués y del para qué, el devenir sin metas, la carencia última de significado del ser humano denotan la caracterización del nihilismo por Nietzsche, que anunciaba una nueva era del superhombre y de la voluntad de poder, criticados, a su vez, por Heidegger³².

4. CONVERGENCIA DE LA CIENCIA, LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN

El cambio de Occidente obliga a una revisión de estos planteamientos, porque la ciencia no puede ser el referente único que posibilite la emancipación humana. Se puede defender como una condición necesaria pero no suficiente. Lo paradójico está en la incapacidad para generar una transformación ética y humanista de la sociedad, que posibilite encuadrar el potencial científico al servicio de un proyecto de emancipación que supera a la misma ciencia. Es lo que ha llevado a las anti utopías científicas del siglo xx, que escenifican el triunfo de una sociedad desarrollada por la ciencia y opresora de las otras dimensiones del ser humano. Este es también el punto de partida de los que presentan el potencial científico como la antesala del caos apocalíptico que lleva al final de la humanidad y al incremento progresivo de los desastres ecológicos. Hay que reconducir la ciencia, porque hay que tomar decisiones políticas, éticas y humanistas que la ciencia no puede aportar. De esta forma, vuelve de nuevo a abrirse espacio a la necesidad de la filosofía, y con ella también a las instancias culturales que pueden cubrir los espacios que la actividad científica ha dejado vacíos, entre los que puede encontrarse la religión. Se plantea cómo pasar de la crítica, la deconstrucción y la impugnación de las construcciones del sujeto, a

³¹ «Lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche no es tanto la muerte de Dios (...), como el final de su asesino; es la desaparición entre risas del rostro del hombre y el retorno de las máscaras» (FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, ³ 1971, 373-374). También, A. Malraux, «Para destruir a Dios, y después de haberlo destruido, le mente europea destruyó todo lo que podía oponerse al hombre: una vez conseguido su intento, sólo encuentra la muerte» (MALRAUX, A., *La tentation de l'Occident*, París, 1972, 158).

³² ESTRADA, JUAN A., «La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche», en R. ÁVILA (ed.), *Itinerarios del nihilismo*, Madrid, 2009, 417-438.

una fundamentación ética, política, económica y humanista, de la que pueda derivar un proyecto civilizador, emancipador.

Este progreso científico se ha magnificado en Occidente pero no ha sido la única instancia que ha evolucionado, aunque las otras no hayan alcanzado el grado de desarrollo de la ciencia. La evolución global ha estado marcada por el paso del absolutismo a la democracia, por la secularización y la laicización de la sociedad y el Estado, y por la instauración de un incipiente Estado social de derecho, que algunos critican como inviable sociedad del bienestar, en la que toda persona debe tener asegurado un mínimo de necesidades, a las que tiene derecho desde su pertenencia ciudadana. Estas instancias han determinado el horizonte emancipador de Occidente en los dos últimos siglos, pero han sido en buena parte ideales teóricos, que eran conculcados en la práctica. Las exigencias del mercado y el dominio social del hombre se han impuesto, haciendo que el progreso científico se pusiera al servicio de un modelo de sociedad estructuralmente injusto. La enorme productividad posibilitada por la revolución científico técnica no ha resultado suficiente para generar la sociedad emancipada. Y es que subsiste un déficit de reflexión y crítica que ha sido favorecido por la absolutización de lo científico.

En una palabra sólo desde un proyecto de emancipación universal puede la ciencia servir al ser humano. El peso se desplaza hoy hacia la ética y la política, una vez que la ciencia cumple con su aportación al progreso. Ese proyecto emancipador se basa en los derechos humanos. Es una instancia que ha sido creada en el marco de la Ilustración y de la cultura occidental, que ha sido precedida y preparada por tradiciones muy heterogéneas. El carácter occidental de esa carta de los derechos, establecidos en 1948, ha generado controversias y dificultades para su aceptación universal. Pero toda aportación ideológica ha surgido en un contexto cultural particular y la misma carta de derechos ha sido reformada y ampliada progresivamente, dejando espacio a otras sensibilidades y aportaciones no occidentales. Dentro del mismo Occidente se puede hablar de una aceptación general de esa carta desde perspectivas y tradiciones heterogéneas. Hay un consenso amplio sobre los derechos humanos, aunque sea entrecruzado, en el sentido de Rawls (*overlapping consensus*), ya que la convergencia fáctica, se hace desde distintos horizontes valorativos. Las distintas religiones y códigos culturales subsistentes fundamentan esos derechos con referencias distintas, pero crece el consenso en torno a su validez universal y a su carácter normativo. Hemos pasado de los diez mandamientos, como compendio normativo y valorativo judeo cristiano, que fue asimilado por Europa como base de la sociedad, a los derechos humanos, fuentes de una ética laica, en la que pueden converger personas religiosas y otras que no lo son.

El sustrato de los derechos humanos es la dignidad de la persona. No hay ningún hecho empírico que pueda fundamentarla porque es un juicio de valor, el reconocimiento del otro y su caracterización como un fin en sí, del que derivan derechos y obligaciones. La ética no puede basarse como la ciencia sobre hechos constatables, al margen de la subjetividad del que los establece. Además, hay que tener en cuenta que no basta con una fundamentación racional de la

ética. Es necesario también motivarla, ya que en ella hay siempre un elemento de decisión, optativo. Y en cuanto entramos en valoraciones, como las de la dignidad, y en motivaciones de por qué y para qué ser moral, nos alejamos del mundo de lo fáctico en favor de lo subjetivo. Sin dejar la razón, hay que dejar espacio a los deseos y a la voluntad. Nunca encontraremos un hecho sobre el que fundamentar de forma apodíctica la dignidad de la persona, que siempre es la conclusión de un juicio de valor basado en el reconocimiento del otro. Por eso, la crisis de fundamentación de los valores éticos nunca puede resolverse desde lo empírico. Al reconocer la dignidad del ser humano, se siguen consecuencias universales, aunque las concepciones sobre cómo fundarla sean diferentes (deontología kantiana, ética de bienes, axiología fenomenológica, ética de comunicación y del lenguaje, utilitarismo, etc.). En Occidente hay una gran pluralidad de éticas y un consenso de que no hay un hecho científico en que podamos basarlas, también que una base religiosa es insuficiente. No es la religión la que funda la ética, aunque las religiones hayan sido fuentes de ésta, sino que la ética es también normativa para lo religioso. Es posible una moral sin teología y una ética sin referencia religiosa, contra Dostoievski, siempre que se asuma la dignidad de la persona. Y esta tiene una fundamentación filosófica, humanista y laica, por lo que es obligatoria para todos³³.

El humanismo ha dejado de ser religioso, aunque tenga en las religiones algunas de sus canalizaciones preferentes. La matriz religiosa de la Europa cristiana se ha perdido en favor de la aceptación global de la dignidad humana. Esto implica que la libertad religiosa tiene límites, los derechos humanos recogidos en la Constitución política. Cualquier práctica religiosa que atente contra ellos tiene que ser impugnada y no tolerada ni por el Estado ni por la sociedad civil. El problema de las sociedades confesionales es que no asumen que la religión es una opción y un derecho, pero nunca una imposición. Lo más problemático para la entrada de Turquía en la Unión Europea no es que sea una sociedad islámica en un conjunto de países de tradición cristiana, sino que Europa es un club laico, pluralista y no confesional. Esto afecta también a los elementos residuales de la época de cristiandad, que subsisten en sociedades de raíz cristiana. La religión tiene también que ser evaluada desde una perspectiva ética, mientras que en realidad no hay una ética cristiana sino una forma cristiana de vivir la ética. Por eso el derecho a la libertad religiosa concede amplios espacios a las religiones y sólo le pone unos límites éticos.

La crisis actual de las religiones incide en la cultura y tiene implicaciones para la ética por la vinculación que ha tenido con las religiones. El cristianismo vive en Europa un proceso de distanciamiento de la sociedad y aumenta cada vez más la fractura entre religión y vida profana. Está surgiendo una nueva cultura postmoderna y universalista, por mediación de los medios de comunicación, a la que no se puede responder sin más con viejas respuestas de la época

³³ ESTRADA, JUAN A., *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004; CAMPS, V., y VALCÁRCEL, A., *Hablemos de Dios*, Madrid, 2007. 67-92.

de cristiandad. El cristianismo ha marcado decisivamente la Europa rural y moderna, centrando su mensaje en la familia y en la moral. Ambas viven hoy una transformación profunda que exige una renovación de los planteamientos tradicionales, derivados de una antropología y sociología muy diferentes de las actuales. La autenticidad y la libertad son valores culturales primarios hoy que no encajan con la autoridad e instituciones eclesiales tradicionales. El pluralismo sociocultural favorece el relativismo, que puede derivar en indiferencia ante la verdad y los valores, ya que todos se viven desde la contingencia personal y colectiva, pero que también puede ser la base para la búsqueda común, porque nadie detenta la verdad absoluta. También es la base para el respeto al otro, contra la intransigencia del integrismo religioso, que exige una adhesión global y absoluta a un sistema de creencias, sin dejar espacios para el discernimiento personal. Tanto el Estado, como la sociedad civil y las iglesias tienen que respetar el espacio de libertad que genera el pluralismo social.

Dicho de otra forma, hay que respetar las tradiciones, orientaciones y mandamientos de las religiones, porque forman parte de las libertades derivadas de los derechos humanos. Por eso es posible una sociedad y un Estado laicos en los que se deja espacio a las religiones y a su función pública, ejercida por los miembros de éstas. Los gobiernos y los Estados deben ser independientes de las religiones y neutrales respecto de las confesiones y credos personales, lo cual no impide la colaboración positiva con los creyentes y con las religiones existentes en la sociedad civil, siempre que contribuyan al bien común. Es frecuente que los laicistas confundan el papel de la religión en el ámbito político estatal y legislativo, y su papel en la sociedad civil. Que las religiones no tengan un papel ni función en la política no impide que lo asuman en la sociedad civil. Por eso excluir a la religión del poder político no tiene por qué llevar a no colaborar con ellas en la sociedad civil, cuando persiguen fines beneficiosos para el conjunto de la sociedad.

Es lo que impera hoy en las grandes democracias occidentales, que no luchan contra las religiones y han superado los conflictos del pasado. En la misma Francia, que ha sido la protagonista mayor en la lucha por el laicismo, se aboga cada vez más por una política de cooperación y no de controversia. Pero esto exige un cambio de paradigma de las religiones, que tienen que superar la etapa de cristiandad, para abrirse al marco postmoderno de pluralismo social, mayor individualismo y libertades personales, reflexión crítica sobre las tradiciones, argumentación y crítica reflexiva, y distanciamiento de las grandes instituciones sociales. Cada vez hay más corrientes y autores que abogan por el cambio paradigmático de las religiones, hoy cada vez más desfasadas y obsoletas en el marco de la actual sociedad postmoderna, globalizada y marcada por la tercera revolución industrial³⁴.

³⁴ DUCH, L., *Religión y comunicación*, Barcelona, 2012, 303-356; AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid, 2006; MARDONES, J., *La transformación de la religión*, Madrid, 2005; TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno*, Santander, 2000; MARTÍN VELASCO, J., *La metamorfosis de lo sagrado*, Santander, 1999; CORBÍ, M., *Religión sin religión*, Madrid, 1996.

Habermas ha ofrecido buenas razones para que los no pertenecientes a ninguna religión valoren las tradiciones religiosas siempre que respeten los límites que plantean las democracias y la dignidad humana³⁵. En la actual crisis ética, de valores y de referentes en las sociedades europeas, hay que asumir la importancia de las tradiciones sustantivas que han sido determinantes para Occidente y animarlas a que evolucionen, se democratizen y aporten contenidos éticos a la sociedad. Y no podemos excluir a las personas religiosas, con su bagaje de creencias y orientaciones, de los debates sociales y culturales. El Estado y la democracia vive de valores que presuponen una hermenéutica de lo humano, de lo personal y social, que han sido generados por las tradiciones humanistas, filosóficas y religiosas. Prescindir de ellas llevaría a aumentar la crisis de valores actual, que es la otra cara del escepticismo axiológico y epistemológico que nos amenaza. De ahí que el futuro de la sociedad emergente sea el de un reencuentro de tradiciones humanistas, entre las que se cuentan las religiosas, y científicas, a las que hay que someter a la argumentación y la crítica reflexiva, pero de las que no podemos prescindir para el futuro. Sólo así podremos superar la crisis actual de Europa, abrirnos más al diálogo con las otras culturas, y evitar un Occidente aislado de lo que ocurre en el resto del mundo.

Universidad de Granada
jestrada@ugra.es

JUAN ANTONIO ESTRADA

[Artículo aprobado para su publicación en este número extraordinario en diciembre 2012]

³⁵ HABERMAS, J., y TAYLOR, CH., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, 2011; HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, 2006; *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, 2002; *Israel o Atenas. Ensayo sobre teología y racionalidad*, Madrid, 2001; *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, 1999.