

*Lluís Duch*

RELIGIÓN  
Y COMUNICACIÓN

FRAGMENTA EDITORIAL

Título original RELIGIÓ I COMUNICACIÓ

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL, S.L.L.  
Plaça del Nord, 4, pral. 1.ª  
08024 Barcelona  
www.fragmenta.es  
fragmenta@fragmenta.es

Colección FRAGMENTOS, 13

Traducción del catalán MAYKA LAHOZ

Primera edición SEPTIEMBRE DEL 2012

Producción editorial IGNASI MORETA  
Producción gráfica INÉS CASTEL-BRANCO

Impresión y encuadernación ROMANYÀ VALLS, S.A.

© 2010 LLUÍS DUCH ÁLVAREZ  
por el texto

© 2012 MAYKA LAHOZ BERRAL  
por la traducción del catalán

© 2012 FRAGMENTA EDITORIAL  
por esta edición

Depósito legal B. 17.532-2012  
ISBN 978-84-92416-60-8

 **institut  
ramon llull**  
Lengua y cultura catalanas

La traducción de esta obra ha contado  
con una ayuda del Institut Ramon Llull.

PRINTED IN SPAIN

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

*Les philosophes, ils étonnent le commun des hommes.  
Les chrétiens, ils étonnent les philosophes.*

BLAISE PASCAL

*A mis amigos  
Anna Pagès y Joan-Carles Mèlich*

## ÍNDICE

<i>Introducción general</i>	11
<b>I COMUNICACIÓN Y CONSTITUCIÓN DEL SER HUMANO</b>	43
1 Introducción	43
2 Una cuestión previa: la relación naturaleza-cultura	47
3 El concepto de <i>tradición</i>	55
<i>a Aproximación etimológica</i>	57
<i>b El porqué de la tradición</i>	61
<i>c Tradición y conflicto de interpretaciones</i>	63
<i>d Tradición y soteriología</i>	66
<i>e Tradición y memoria</i>	70
4 Información y comunicación	75
<i>a Información y comunicación en la sociedad actual</i>	79
<i>b Qué es la comunicación</i>	86
5 La palabra humana	87
<i>a La expresión de la realidad a través de los lenguajes</i>	87
<i>b El hombre como ser polifacético y polifónico</i>	92
<i>c La ineludible intervención de los sentidos corporales humanos</i>	95
<i>d Valor terapéutico de la palabra humana</i>	100
<i>e La masculinización occidental de la palabra humana</i>	106
<i>f La comunidad</i>	108
· Comunidad y comunitarismo	108
· Comunidad, comunicación e inmediatez	114
· Comunidad, comunión y cordialidad	118

6	Las estructuras de acogida	121			
	<i>a</i> Introducción	121			
	<i>b</i> La insuficiencia del instinto	123			
	<i>c</i> Qué son las estructuras de acogida	125			
	<i>d</i> Las cuatro estructuras de acogida	132			
	· La codescendencia	132			
	· La coresidencia	150			
	· La cotrascendencia	161			
	· La mediación	164			
II	SÍMBOLO: COMUNICACIÓN CON LO AUSENTE	171			
1	Introducción	171			
2	Símbolo y vida cotidiana	178			
3	El hombre como traductor y como ser de mediaciones	188			
4	Qué es el símbolo	195			
	<i>a</i> El símbolo y lo ausente	202			
	<i>b</i> Ausencia y velocidad	208			
	<i>c</i> Símbolo y construcción de lo humano: la imprescindible presencia de «lo ausente»	211			
	<i>d</i> Símbolo: idolatría-iconoclastia	218			
5	El símbolo y las «fronteras»	223			
	<i>a</i> Estrategias fronterizas del símbolo	228			
	<i>b</i> Experiencia de los límites y transgresión de los límites	230			
6	El símbolo y el «trabajo de la memoria»	233			
7	Conclusión	240			
III	NARRACIÓN Y COMUNICACIÓN	247			
1	Introducción	247			
2	Formas de análisis de la narración	248			
3	La importancia de la narración para la constitución del ser humano	251			
	<i>a</i> Narración y escenificación de la existencia humana	256			
	<i>b</i> El retorno de la magia narrativa	260			
	<i>c</i> La narración y la crisis social y religiosa del momento presente	262			
	<i>d</i> Narración y relectura	266			
	<i>e</i> Consecuencias del deterioro de la narración	272			
	<i>f</i> Narración y mito	278			
	<i>g</i> Narración y metáfora	283			
4	La narración en los universos religiosos	287			
	<i>a</i> La narración hagiográfica	291			
	<i>b</i> Dios como narrador: la estética comunicativa	295			
5	Conclusión	300			
IV	LA RELIGIÓN COMO PROCESO COMUNICATIVO	303			
1	Introducción	303			
2	Religión y responsabilidad humana	304			
3	Modernidad y equivalentes funcionales de la religión	307			
	<i>a</i> La modernidad como «categoría de cambio»	311			
	<i>b</i> El cambio y la recepción (interpretación) de la religión cristiana	316			
	<i>c</i> El final de la configuración durkheimiana de la realidad	320			
4	La intervención de la memoria en los procesos comunicativos de la religión	332			
	<i>a</i> Religión y memoria	332			
	<i>b</i> Obstáculos para la memoria colectiva: la fractura de la clase de religión	337			
	<i>c</i> «Salida de la religión» y «salida de lo religioso»	339			
5	Las raíces cristianas de Cataluña	342			
V	CULTO Y COMUNICACIÓN: TRANSMISIONES	357			
1	Introducción	357			
2	La opacidad del mundo	361			
3	Imposibilidad de superación de la disposición cultural de la humanidad	363			
4	Culto y poder	367			
5	Culto y comunicación	375			

<i>a</i>	<i>Introducción</i>	375
<i>b</i>	<i>Culto y cambio cultural</i>	379
<i>c</i>	<i>Comunicación cultural</i>	381
<i>d</i>	<i>Comunicación cultural y ruptura de nivel</i>	383
6	Qué es el culto	388
<i>a</i>	<i>Introducción</i>	388
<i>b</i>	<i>Finalidad del culto</i>	389
<i>c</i>	<i>La cuestión etimológica</i>	390
<i>d</i>	<i>El lenguaje como ritual y el ritual como lenguaje</i>	395
<i>e</i>	<i>Características del rito</i>	397
	· <i>Ritos de paso</i>	399
	· <i>Rito y repetición: ritos periódicos</i>	401
<i>f</i>	<i>El culto y el cuerpo humano</i>	408
<i>g</i>	<i>La teatralización cultural</i>	420
7	La plegaria	427
	CONCLUSIÓN	443
	<i>Bibliografía</i>	459
	<i>Índice onomástico</i>	467

## INTRODUCCIÓN GENERAL

NO ES POSIBLE determinar de una manera clara y precisa lo que ha sido la modernidad para la religión y para el conjunto de la sociedad. La modernidad es un conjunto de actitudes, de formas de pensamiento y de acción, de sentimientos diversos y de reacciones, que muy a menudo ofrecen unas características difícilmente conciliables entre sí. El intento de explicarla, por ejemplo, como un proceso continuado de racionalización de las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios no llega a dar razón de algunos fenómenos muy importantes como son, por ejemplo, la aparición de los movimientos románticos, la presencia, a menudo inquietante, de formas de gobierno de carácter deshumanizador (nazismo, fascismo, estalinismo, etc.), el retorno de formas de «espiritualidad» de carácter irracionalista, la «divinización» de la ciencia, la práctica creciente de medicinas alternativas, la proliferación de comportamientos sectarios, la creciente desconfianza de amplios sectores de nuestra sociedad en las posibilidades de la razón y, *por encima de todo*, los anhelos espirituales que experimentan muchos hombres y muchas mujeres en situaciones y lugares que por anticipado parecían infinitamente alejados de cualquier tipo de preocupación religiosa.

Seguramente tiene razón Peter L. Berger cuando puntualiza que, en la actualidad, el aspecto más controvertido de la crisis religiosa no es la *secularización*, sino el *pluralismo*. En una sociedad pluralista, la autoridad de las tradiciones religiosas tradicionales —y, en el fondo, de todas las otras— queda relativizada y, en algunos casos, hasta totalmente desacreditada.<sup>1</sup> Traducido en términos religiosos, el pluralismo de nuestras sociedades equivale, en realidad, a una creciente «universalización de la herejía»:

En las situaciones premodernas, dominaba un mundo de certezas religiosas, ocasionalmente fracturado por algunas desviaciones heréticas. Por el contrario, la situación moderna consiste en un mundo de incertidumbres religiosas, ocasionalmente controlado por unas afirmaciones religiosas más o menos precarias. Para el hombre premoderno, la herejía era una posibilidad normalmente muy remota; para el hombre moderno, en cambio, la herejía prácticamente deviene una necesidad. La modernidad crea una situación completamente nueva en la que el hecho de escoger, [es decir, la herejía], se convierte en un imperativo.<sup>2</sup>

A comienzos del siglo xx Émile Durkheim, haciéndose eco de la atmósfera intelectual que entonces se respiraba en la universidad francesa (y europea en general), afirmaba que

<sup>1</sup> Cf. Peter Ludwig BERGER, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Leumann (Turín), 1987, p. 38 y 53-57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61; cf. *ibid.*, p. 60-64. En una carta del 18 de diciembre de 1957 a Alois Dempf, el teólogo católico Erik Peterson escribía: «¡Qué difícil es —y esto justamente lo pone de relieve Tertuliano— moverse en el marco de la Iglesia sin convertirse en hereje!» Erik PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Echter, Würzburg, 2004, p. 266.

si hay una verdad que la historia ha puesto fuera de cualquier duda esa es que la religión abarca, día a día, una porción más pequeña de la vida social. En los orígenes, lo comprendía todo; todo lo que era social era religioso; las dos palabras eran sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas, se liberaron de la función religiosa, se constituyeron aparte y tomaron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios [...] abandonó el mundo a los hombres y a sus peleas...<sup>3</sup>

Este texto es una buena muestra del «espíritu de un tiempo» que creía haber desarticulado definitivamente las posibilidades religiosas del ser humano y, sobre todo en el caso de Durkheim, en Francia, las de la «religión católica oficial» de entonces. Sobre todo en relación con la práctica científica, este «espíritu» tuvo una enorme importancia, ya que una gran mayoría de científicos sociales creía que una de sus misiones consistía en poner de relieve que la religión, como consecuencia de la progresiva racionalización de todas las relaciones humanas (Weber), había sido desterrada de la historia y ya no ejercía más la función de legitimar el poder político y los comportamientos sociales. Casi era un lugar común la creencia de que el progreso de la cultura y de la conciencia humanas era la causa del empequeñecimiento del campo religioso.

En estas últimas décadas, abandonado el optimismo antropológico de años atrás, el drama del momento presente, según Marshall Berman, es que se ha perdido o, al menos, malogrado muy seriamente, el vínculo entre la cultura actual —con todas sus numerosas posibilidades— y la vida

<sup>3</sup> Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Payot, París, 1922, p. 143.

concreta de los hombres y mujeres de nuestras sociedades.<sup>4</sup> Pese a que, actualmente, una tendencia bastante difundida quiere hacernos creer que una discontinuidad total es la señal característica del presente que nos toca vivir, los tiempos nuevos nunca son un *novum* absoluto, sino que siempre y en todas partes muestran, *para los espíritus críticos*, señales inequívocas del pasado, porque el ser humano, en todas las facetas de su vida y bajo todo tipo de circunstancias, nunca puede dejar de ser un *heredero*. Casi siempre, la definición de cualquier realidad humana —por tanto, también la de la modernidad— se encuentra predeterminada por presupuestos (conscientes) y por prejuicios (inconscientes) que, inevitablemente y sin excepciones, configuran el pensamiento, la acción y los sentimientos del ser humano.

No es posible ni deseable que todo el mundo «trabaje» a partir de las mismas premisas y de idénticos puntos de referencia; los criterios que empleamos los humanos para circular por la vida son muy diversos; a menudo, sin embargo, no son tan diferentes como nuestro afán competitivo, nuestro orgullo y nuestra pretensión de ser originales nos quieren dar a entender. Por eso, resulta obvio que la definición de cualquier aspecto de la realidad tiene los matices que cada uno se impone como punto de partida y que, además, se cree que son irrenunciables. A pesar de estos puntos de partida diferentes, los resultados obtenidos en una época determinada ofrecen un cierto *parentesco*, una especie de *aire de familia* que permite una distinción bastante clara entre un momento histórico y otro, entre un estilo artístico y de pen-

<sup>4</sup> Marshall BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1991<sup>4</sup>.

samiento y los estilos predominantes en otras circunstancias históricas. En resumen: cada época histórica viene determinada y es reconocida por unas cuantas *generalizaciones*, directa o indirectamente heredadas del pasado —ni que sea el «pasado subterráneo»—, a menudo vagas y banales, que le son propias, diferenciándola de otros momentos históricos; generalizaciones que, como consecuencia de su carácter amplio y, con frecuencia, difuso, pueden ser consideradas como una especie de abreviaciones o de «digesto» de la realidad. Estas generalizaciones, vistas las cosas de una manera no muy precisa, constituyen lo que de una manera muy imprecisa solemos llamar *cultura*.<sup>5</sup>

Las «generalizaciones» que Franz Xaver Kaufmann cree detectar como catalizadoras de la cultura de nuestros días son cuatro: la *secularización*, el *pluralismo*, el *individualismo* y la *modernidad*.<sup>6</sup> Según este autor, cada uno de estos conceptos ofrece un aspecto bien específico de la situación cultural, social y religiosa de nuestros días, sin que ninguno

<sup>5</sup> Cf. las oportunas reflexiones de Franz Xaver KAUFMANN, «Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur», en AA.VV., *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Ludwig Kaufmann zu Ehren*, Walter, Olten, 1988, p. 116-118. La definición de cultura que hemos propuesto es «una» definición que, en el contexto que nos ocupa, posee una cierta operatividad. Para una amplia discusión en torno a la cultura, cf. Victor HELL, *L'idée de culture*, Presses Universitaires de France, París, 1981; Lluís DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984, p. 91-123; IDEM, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana*, 3, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2000, p. 43-286; Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona/México, 1987.

<sup>6</sup> Cf. KAUFMANN, «Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur», p. 117; cf., además, *ibid.*, p. 118-121.

de ellos aisladamente, pese a los intentos de algunas formas de «pensamiento totalitario», pueda explicarla exhaustivamente. La modernidad y la secularización, por ejemplo, son solo unos «modelos» interpretativos, a menudo muy discutibles, de nuestro entorno que, en el momento presente, han perdido la fuerza y la universalidad que, hace tan solo unos pocos años, el mismo Kaufmann y muchos otros intérpretes, quizá ingenuamente, les atribuyeron. Todo modelo interpretativo es solo un tipo de pauta que no posee ninguna exigencia histórica absoluta, justamente porque los hechos históricos nunca pueden reclamarla. Cuando, por ejemplo, hace unos pocos años se hablaba de *sociedad secularizada*, muy a menudo el *modelo secularización* se había convertido en una especie de *destino* inevitable, en vez de darse cuenta del hecho de que se trataba de una simple *predisposición*, con los prejuicios concomitantes que siempre la acompañan.

Todo esto que hemos apuntado no tenía la pretensión de cuestionar el hecho, evidente por otra parte, de que en estos dos últimos siglos se han producido unas *rupturas* epistemológicas, religiosas, éticas, culturales e institucionales que han afectado —y aún afectan— muy profundamente y, a menudo, con un alcance que resulta muy difícil de precisar, a la sociedad —en general— y a los universos religiosos —mucho más en concreto. Lo que hay que poner de relieve, sin embargo, es que el ser humano nunca está en disposición de configurar maneras de pensar, actuar y sentir que se encuentren en una radical discontinuidad con su propia tradición y, mucho más concretamente aún, con aquellas cuestiones fundamentales que siempre serán indicativas de su condición de ser deficiente, constantemente sometido a la contingencia.

El hombre es un ser rítmico, recurrente, que se caracteriza porque, mediante un amplio espectro de lenguajes, coordina, mezcla y clasifica *diversamente* las posibilidades y los límites con que se encuentra investida su humanidad. En el tiempo y en el espacio, la combinación cambiante de sus posibilidades, la diferente utilización de los resortes inherentes a su condición, la elección de unas formas expresivas (culturales) con preferencia a otras: todo esto hace posible la articulación expresiva y axiológica de la enorme diversidad cultural de los pueblos de la tierra; una diversidad que, a nuestro parecer, no hace sino expresar en un mismo movimiento la igualdad *estructural* de toda la humanidad y las diferencias *histórico-culturales* de sus miembros. Primordialmente, toda cultura es *elección*; a menudo, una elección que nos es tan *con-natural*, tan evidente, tan automática, que puede levantar la sospecha de que el ejercicio de nuestra libertad ha sido puesto entre paréntesis. Sin embargo no habría que olvidar —los ejemplos que pueden aducirse son innumerables— que «una» cultura concreta puede encontrarse secuestrada por las imposiciones y la prepotencia de las otras (o de otra). Entonces solo es posible o la «resistencia cultural», que, muy a menudo, da como resultado unas «actitudes decididas a todo», o la «desestructuración simbólica», que, inevitablemente, tiene como consecuencia última la desaparición de aquella cultura concreta, hasta entonces más o menos creadora y viva, del concierto de la cultura humana.

La historia de la humanidad muestra suficientemente que las posiciones irénicas no suelen ser muy frecuentes en los encuentros o en las confluencias entre culturas y religiones diversas. Toda cultura humana y toda religión como artícu-



lación cultural que es, para vivir creadoramente, necesitan *al mismo tiempo* una cierta autonomía y una cierta dependencia. Huelga decir que mantener con vigor y pujanza estos dos términos es algo que exige esfuerzos considerables, que no siempre tienen éxito. Las culturas y las religiones, por regla general, entran en contacto mediante el enfrentamiento, ya que, dejando de lado algunas honrosas excepciones, toda cultura y toda religión tienen la pretensión de ser *la* cultura o *la* religión, es decir, de ser la expresión óptima y totalizadora de lo humano cultural o religioso. Con una gran dosis de realismo, Claude Lévi-Strauss señaló cuán difícil era la coexistencia pacífica de las diversas formas culturales: «Entre las sociedades humanas, hay un cierto óptimum de diversidad más allá del cual no pueden ir, pero por debajo del cual tampoco pueden descender sin peligro.» Se ha de reconocer que esta diversidad proviene, en gran parte, del deseo de cada cultura —lo mismo puede decirse de las diversas religiones *universales*— de oponerse a las que la rodean, de distinguirse de ellas; en una palabra: de ser la única con derecho a la existencia. Las culturas y las religiones no se ignoran las unas a las otras; ocasionalmente se piden prestados elementos expresivos, doctrinales, técnicos, administrativos, pero, para no diluirse en la insignificancia, es necesario que haya entre ellas una cierta impermeabilidad.



Desde siempre, ha habido una fuerte competición entre las comunicaciones que ofrecían los diversos sistemas sociales vigentes en una determinada sociedad. Muy especialmente el «sistema religioso» ha sido al mismo tiempo el sujeto y

el objeto de comportamientos beligerantes muy variados y complejos. Sobre todo a partir del siglo XIX, en nuestro país, este hecho es el origen de confrontaciones fratricidas que se han hecho en nombre de la religión —corrientes carlistas— o de la libertad —corrientes liberales. En efecto, las exigencias del Estado liberal chocaron frontalmente con las tendencias restauracionistas de la Iglesia católica, que, de esta manera, pretendía reaccionar —evidentemente con un retraso considerable— contra las consecuencias de la Revolución Francesa.<sup>7</sup> Durante toda aquella centuria, estas dos instituciones se disputaron la posesión de la violencia simbólica empleando, por las dos partes, a menudo con una mayúscula irresponsabilidad ética, todo tipo de medios. Hay indicios suficientes para pensar que, de alguna manera, aquel estado de cosas todavía se mantiene en la actualidad, aunque no con la brutalidad de entonces. La comunicación es un bien precioso, pero singularmente ambiguo. Solo hay que tener en cuenta la ingente beligerancia que puede poner en movimiento una emisora de radio —propiedad de la Conferencia Episcopal— cuando atiza «informativamente» las pasiones más ruines, la intolerancia, el insulto y la mala educación.

En este estudio pretendemos aproximarnos a los fenómenos religiosos como *praxis comunicativas*. La comunicación es un factor esencial para la constitución del ser humano como tal. George H. Mead no dudaba en afirmar

<sup>7</sup> En nuestro escrito *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, *passim*, hemos abordado con una cierta amplitud esta problemática, que, en nuestra opinión, es fundamental para comprender algo del actual momento religioso de nuestro país.

que la comunicación constituye el verdadero «proceso organizador en la comunidad».<sup>8</sup> La aseveración precedente es válida en los diferentes universos religiosos al margen de las peculiaridades culturales, políticas y sociales, que confieren a cada religión formas litúrgicas y conceptualizaciones doctrinales diferentes y, a menudo, incluso irreconciliables entre sí. Fácilmente se puede comprobar que no siempre los sistemas religiosos han sido agentes eficientes y responsables de las praxis comunicativas —creadoras de comunión y de comunidad— que, teóricamente, tenían la obligación de dinamizar. En efecto, es un hecho bien conocido que, con una cierta frecuencia, en forma de guerras de religión, de procesos inquisitoriales, de la delación como forma de gobierno, de la «idolatría de la letra», etc., la falta de comunión y de comunidad ha estado presente en los universos religiosos de Oriente y de Occidente. El principio general, no obstante, mantiene su validez, a pesar de las inevitables excepciones introducidas, casi siempre, por el paso envilecedor del tiempo y por el egoísmo de los humanos. Contra lo que a menudo se afirma, hay que indicar que los movimientos de reforma y las denuncias apasionadas de los profetas —tanto los calificados de ortodoxos como los calificados de heterodoxos— pueden ser considerados, entre otras muchas cosas, como acciones destinadas a restablecer la original praxis comunicativa religiosa que, en un determinado ámbito religioso, se había extinguido o deteriorado gravemente.

No es necesario insistir mucho en el hecho de que la religión, positiva y negativamente, ha sido y es una de las

<sup>8</sup> George H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México, 1972<sup>3</sup>, p. 337.

formas humanas de comunicación más importante. Una religión muerta o en proceso de defunción es la que, pese a la cantidad inmensa de información que puede segregar, se encuentra en una situación de incomunicación creciente con sus contemporáneos, en general, y, de una manera mucho más visible aún, con sus adeptos. Desde siempre, las religiones, sobre todo las llamadas *religiones universales*, han captado muy lúcidamente que, a partir del polifacetismo que debería tener la comunicación, la polifonía de la palabra humana era un elemento fundamental e insustituible, no solo para la transmisión del mensaje religioso, sino también para la articulación de la experiencia de los fieles. No habría que olvidar que, fundamentalmente, la *vida* es comunicación, y la *muerte*, incomunicación. Esta afirmación posee una enorme importancia en todos los sistemas sociales, pero de una manera aún mucho más decisiva en los universos religiosos. Creemos que la profunda crisis que ahora mismo, en Occidente, experimentan las religiones constituidas no es sino una de las secuelas más negativas de su incapacidad de establecer corrientes polifónicas de comunicación y de empatía entre sus creyentes y, en definitiva, entre todos los seres humanos con inquietudes espirituales. Cualquier futuro saludable y humanizador de la religión, de la familia, de la cultura y de las formas políticas dependerá de una manera directa de la salud de la palabra humana y de su oportuna *contextualización comunicativa* en cada aquí y ahora.

Es un dato indiscutible, como nos recuerda Kenneth Burke, que «la historia religiosa de la humanidad es también la historia de una gran discordia».<sup>9</sup> En efecto, en una

<sup>9</sup> Kenneth BURKE, *Retórica de la religión. Estudios de logología*, Fondo

enorme variedad de lugares y circunstancias, las religiones históricas han dado lugar a lo mejor y a lo peor, a la santidad y a los comportamientos más diabólicamente inhumanos, a la paz y a la guerra, al progreso y al estancamiento más regresivo. En el fondo, no puede olvidarse que las religiones son de una manera eminente las máximas expresiones de la *ambigüedad* humana, ya que, para bien y para mal, se hacen eco de las profundidades más hondas y decisivas del ser humano.<sup>10</sup> Una ambigüedad, hay que añadir, que, siempre y en todas partes, es algo insuperable y que constituye el punto de referencia capital para un ser finito como es el hombre, el cual, casi siempre, se encuentra paradójicamente afectado —casi osaríamos decir «capturado»— por un incontenible deseo de felicidad y por el anhelo de un futuro plenamente cumplido y reconciliado.

En estos comienzos del siglo XXI, en relación con las transmisiones religiosas, referirse a la *salud* no es una cuestión menor. Siempre, de una manera u otra, la función terapéutica de la religión ha tenido una importancia considerable. En el momento presente, a menudo al margen de la religión oficial, en un entorno social que algunos han cali-

---

de Cultura Económica, México, 1975, p. 7.

<sup>10</sup> No hay duda de que Paul Tillich ha sido uno de los teólogos que más ha insistido en el carácter ambiguo (*zweideutig*) de la existencia humana y de todas sus manifestaciones. «Ambigüedad es la mezcla indistinguible de bien y de mal, de verdad y de falsedad, de fuerzas creadoras y destructoras.» Paul TILLICH, citado por Werner SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Athenäum, Fráncfort del Meno, 1989, p. 72. En otro lugar, Tillich escribe: «La religión es, como todo lo que es humano, al mismo tiempo grande y trágica. Y ya que es la expresión de lo que nos concierne (*angeht*) incondicionalmente, es más grande y más trágica que todas las otras cosas.» Citado por *ibid.*, p. 82.

ficado de «terapéutico», lo religioso, con formas y fórmulas de un carácter más o menos gnóstico, se afirma como terapia con una fuerza que sorprende sobre todo a los que creían que lo religioso se encontraba en vías de extinción.<sup>11</sup> Nuestro tiempo, en reacción contra una tendencia muy generalizada en nuestra cultura, se caracteriza por una *psicologización* generalizada no solo de la religión, sino del conjunto de los sistemas sociales y de las relaciones humanas. En efecto, en un libro sobre los orígenes de la modernidad occidental, el filósofo británico Stephen Toulmin afirma textualmente:

El otro rasgo socialmente trascendental de la nueva cosmovisión fue la separación radical entre la razón y las emociones. Esto no era solo una doctrina teórica, de pura y exclusiva relevancia intelectual; antes bien, fue algo que, desde finales del siglo XVII hasta mediados del XX, modeló y marcó la vida de Europa tanto social como personalmente. [...] [A partir de entonces y en un sentido social] la «emoción» se convirtió en un recurso eufemístico para referirse al sexo: para quienes valoraban un sistema de clases estable, la atracción sexual era la principal fuente de desbarajustes sociales. [...] Así, lo que había empezado como mera distinción teórica en Descartes, entre el poder intelectual de la «razón» humana y las «causas» fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose en una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos).<sup>12</sup>

Se debería tener muy presente que, después de la catastrófica guerra de religión de los Treinta Años (1618-1648), los «sistemas sociales» que sirvieron a la sociedad occidental

<sup>11</sup> Cf. sobre esta cuestión el importante estudio de Robert N. BELLAH *et al.*, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989.

<sup>12</sup> Stephen Edelston TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001, p. 191-192.

a partir del siglo xvii para reorganizar el espacio público y privado se basaban primordialmente en la estabilidad y la jerarquía. A partir de Descartes, se insistió en el hecho de que el principio organizador tanto de la naturaleza como de la sociedad era la estabilidad, y para que existiera estabilidad debía suprimirse, en la conducta individual y colectiva, la tensión entre la razón y las emociones, optando total e incondicionalmente por la primera. Además, se estaba convencido de que, para que esta sociedad llegara a adquirir la tan deseada estabilidad, todos sus miembros debían conocer el lugar jerárquico que ocupaban respecto a los otros, lo cual implicaba un minucioso conocimiento de los modos recíprocos de conducta, justamente para, en cada momento, estar capacitados para saber diligentemente quién era quién.

Basándose en la sacralización de la estabilidad social, la cosmovisión que se implantó a partir del segundo tercio del siglo xvii y que se ha mantenido con algunas variaciones menores hasta los años sesenta del siglo xx ha tenido diversas consecuencias prácticas para los que directa o indirectamente entraron en contacto con la cultura occidental. Como ejemplo, querríamos referirnos muy brevemente a dos consecuencias. La *primera* es la familia: el lugar que ocupaba la familia en la sociedad venía dado por el lugar que ocupaban sus miembros varones. Por eso, como afirma Stephen E. Toulmin, «la discriminación sexual (o sexismo) se convirtió en un rasgo constitutivo del nuevo estado». (Creemos que no debería olvidarse que las dos culturas que han servido de fundamento para la constitución de la cultura occidental, la cultura semita y la cultura griega, ambas de la misma manera, a pesar de las enormes diferencias que hay

entre ellas en muchos otros aspectos, en este se muestran igualmente antifemeninas.) Una *segunda* consecuencia que se derivó de la nueva cosmovisión y que tuvo implicaciones sociales muy importantes en todos los ámbitos de la vida cotidiana fue la separación radical entre la razón y las emociones. Esta separación no era exclusivamente una simple doctrina teórica o un conjunto de formulaciones de carácter intelectual. Se trataba de una nueva manera de situarse en la vida cotidiana desconocida con anterioridad —por ejemplo, en el humanismo renacentista (Montaigne, Shakespeare, Rabelais)— y que, desde el siglo xvii hasta mediados del siglo xx, modeló y afectó profundamente a la vida familiar, social, religiosa y política de los individuos que se encontraban en el interior de la cultura occidental. Lo que, a partir de Descartes, comenzó siendo una distinción teórica entre, por un lado, el poder intelectual de la razón humana y, por el otro, las causas fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose, tal como escribe Toulmin, en «una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos)». En la época moderna, y por parte de algunos de sus más ilustres representantes —Leibniz, Wolff, Herbart—, la emoción fue considerada como una forma inferior y, muy a menudo incluso, degradada de la actividad comunicativa de los humanos. Dejando de lado algunas formas de marginalidad —la «argumentación contra el sistema», por emplear una expresión de Paul Feyerabend—, esta forma moderna de pensar, con la praxis política, social y religiosa que instituía, ha dominado prácticamente el panorama científico, institucional y moral de los países que, de una manera u otra, se encontraban ubicados en el marco de la cultura occidental. De esta manera se ha acomodado

en Occidente el llamado por Jean-Pierre Deconchy «pensamiento con regulación ortodoxa» con repercusiones a menudo muy intensas y destructivas en todos los sectores de la vida cotidiana de individuos y colectividades.

A pesar del enorme descrédito que experimentó la emoción en el pensamiento occidental moderno, no deberíamos olvidar que hubo algunas excepciones muy significativas. Una de esas excepciones fue la psicología descriptiva de William James (1842-1910) —que actualmente se vuelve a tener muy en cuenta en el estudio de los fenómenos religiosos—, que considera que la emoción constituye el punto de partida, la afirmación fundacional, de la religión. Para James, lo esencial de la religión no debe buscarse ni en el ámbito de lo que es social ni en las especulaciones intelectuales, sino en la experiencia interior del ser humano que entra en contacto con un «orden invisible en el que los enigmas del orden natural encuentran la solución». La experiencia emocional, por tanto, constituye el fundamento del sentimiento religioso, es decir, de la «religión personal», y se distingue radicalmente de las manifestaciones de la «religión institucional», que son, de acuerdo con su opinión, expresiones con un valor secundario.

Otros autores, sobre todo estudiosos de los fenómenos religiosos desde una perspectiva más bien psicológica, siguieron las huellas de James, el cual solía distinguir entre religiones de «primera mano», basadas en la experiencia emocional, y religiones de «segunda mano» o, como nosotros preferimos denominarlas, «sistemas eclesiástico-religiosos». En un libro ya clásico (*Les Amériques noires*), Roger Bastide estableció una rotunda distinción entre «religiones vivientes» y «religiones en conserva». En su obra más conocida (*Les deux*

*sources de la morale et de la religion*), Henri Bergson analizó un hecho aparentemente muy sencillo: con la colaboración de su instintividad específica, el animal —afirma— mantiene la cohesión social y la continuidad de la vida. En el ser humano, la función del instinto es ejercida por la inteligencia, que es una facultad analítica y que tiende a la disociación, y, por eso mismo, resulta destructora de la armonía narrativa de los humanos. Es necesario, por tanto, que aparezca en el ser humano algo que actúe como contrapeso a la actividad de la inteligencia. Este «algo» es para Bergson lo *imaginario*, que tiene como misión la articulación de la función fabuladora y narrativa de las conductas religiosas y familiares de los humanos. A causa de su carácter abstractivo, la inteligencia, según su interpretación, tiene la propensión a separar al individuo humano del grupo y, al mismo tiempo, lo repliega sobre sí mismo, destruyendo o, al menos, debilitando los vínculos sociales y comunicativos.

Un crítico literario de reconocido prestigio, Albert Béguin, junto con Roger Bastide (1898-1974), un antropólogo que trabajó durante mucho tiempo en Brasil (São Paulo), descubrieron, cada uno por su lado, que las imágenes oníricas, la nocturnidad, eran fundamentales para la consolidación de la vida cotidiana del ser humano como «ser de imágenes» que es. Posteriormente y desde ya hace algunos años, siguiendo algunas intuiciones de Freud, pero sobre todo de Jung, Eliade y Henry Corbin, Gilbert Durand ha señalado la importancia decisiva de las imágenes y de lo imaginario para la salud física, psíquica y espiritual del ser humano, en concreto, y de los grupos sociales, en su conjunto. Este autor manifiesta que la noción y la experiencia del «funcionamiento real del pensamiento»

iban a poner en evidencia que el psiquismo humano no trabaja solo en el pleno día de la percepción inmediata y de la racionalidad del encadenamiento de las ideas, sino también en la penumbra o la noche del inconsciente que revelan, aquí y allá, las imágenes irracionales del sueño, de la neurosis o de la creación poética. [...] La imagen, sea el que sea el lugar en que se manifiesta, es una especie de intermediaria entre un inconsciente inconfesable y una toma de conciencia confesada.<sup>13</sup>

En el momento actual, esta nueva situación —resumida con frecuencia con un término muy vago e inconcreto como es el de *posmodernidad*— puede detectarse en casi todos los ámbitos del pensamiento y de la acción: desde la arquitectura hasta la recuperación de la cultura popular, desde la religión hasta la física teórica, desde las formas de etiqueta hasta las reconfiguraciones del imaginario colectivo, desde la ecología hasta las «comunidades cálidas» de América y Europa. Diciéndolo de una manera un poco más concreta: a partir de los años sesenta del siglo xx la infravaloración (a menudo, la supresión pura y simple) de las emociones, que había sido uno de los elementos fundamentales de la modernidad occidental, fue sometida a una profunda revisión. En todos los campos de la existencia humana —primero poco a poco, después cada vez más aceleradamente—, «lo psicológico» se imponía sobre «lo sociológico». En el campo de la religión, este cambio de perspectiva ha incidido muy profundamente en las transmisiones de los contenidos religiosos y, en muchos casos, en las actitudes prácticas adoptadas por los individuos ante las innumerables ofertas religiosas, que se habían convertido en una especie de «hipermercado

<sup>13</sup> Gilbert DURAND, *Lo imaginario*, Bronce, Barcelona, 2000, p. 53-54.

religioso» (Peter L. Berger). Esto nos lleva a afirmar que lo que actualmente, en nuestro país, aparece como increíble para un número creciente de hombres y mujeres es mucho más la *religión* que la *religiosidad*.



En la actualidad, al contrario de lo que acontecía hace tan solo unas cuantas décadas, el interés por el estudio de los fenómenos religiosos ha aumentado considerablemente. Salvo algunas excepciones, más bien se impone la opinión según la cual «la religión no podía haber aparecido en ausencia de las características definitorias de la humanidad, sino también lo contrario, que en ausencia de lo que según el sentido común llamamos religión, la humanidad no podría haber salido de su condición pre o protohumana».<sup>14</sup> De esta manera, directa o indirectamente, se afirma la *ubicuidad* de la religión en la historia de la humanidad tal como, por otro lado, lo pone de relieve la ingente cantidad de energías, tiempo y medios de todas clases que, a gusto o a disgusto, se han invertido en ella en las culturas humanas de todas las latitudes. Ciertamente no parece posible el final de la religión, pero sí que se observa una especie de anarquía de la fe de carácter subjetivo, que cada vez encaja menos en el cuerpo dogmático que ofrecen las religiones establecidas. Entonces, muy a menudo, fe y creencia entran en conflicto. En el contexto europeo, son muchos los síntomas de una segunda modernidad religiosa, que tiene como caracterís-

<sup>14</sup> Roy A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001, p. 21.

ticas, por un lado, el vaciamiento de las iglesias y, por el otro, una especie de nuevo encantamiento del pensamiento y de la acción de los seres humanos con la colaboración de una religiosidad marcadamente poseclesiástica (posdurkheimiana) y flexible.<sup>15</sup> Ulrich Beck escribe: «Los creyentes individualizados huyen literalmente de los viejos padres de la Iglesia y sus dogmas de modo parecido a como la juventud política y moralmente comprometida huye de los sindicatos, los partidos políticos y las asociaciones tradicionales.»<sup>16</sup> Por eso, la llamada *erosión de lo sagrado* en el mundo contemporáneo es por encima de todo la disolución de la creencia en los mitos y los dogmas eclesiásticos acompañada por una disminución visible a simple vista de los ritos tradicionales y del debilitamiento notable del poder material y espiritual de ciertas instituciones religiosas.

De todos modos, en relación con los fenómenos religiosos, hay que ser muy cauto a fin de no «ideologizar» la problemática de una manera excesiva y unilateral. Cuando, por ejemplo, se habla de *sociedad secular*, con mucha frecuencia no queda nada claro cuál es el sentido que se otorga a esta expresión.<sup>17</sup> ¿Se trata de una modificación sustancial del ser humano, que afectaría a la entraña más profunda de su humanidad? ¿O bien lo que se quiere expresar son las mutaciones, ciertamente innegables, de los modelos culturales, religiosos y políticos? Además, debe tenerse en cuenta que

<sup>15</sup> Cf. Ulrich BECK, *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México, 2009, p. 94-96.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 96-97.

<sup>17</sup> Cf. Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 2006<sup>2</sup>, p. 122-125.

muy a menudo, tanto por parte de los defensores como de los detractores, se da por indiscutible y aceptado acríticamente que los sistemas religiosos —eclesiásticos—, tal como sucedía en el pasado, deben tener el monopolio de la religión, lo cual no solo es discutible, sino que está completamente fuera de lugar. O, diciéndolo en términos más generales: se equipara abusivamente lo que es estructural —la posibilidad religiosa del ser humano— con las articulaciones histórico-culturales que de ello, en la diversidad de tiempos y de espacios, han hecho y hacen los sistemas religiosos.

Parece un hecho cada vez más perceptible que la estructura contractual del mundo económico y burocrático tan característico de nuestro tiempo se está convirtiendo en un modelo ideológico privilegiado para la vida personal de un número importante de nuestros coetáneos. El predominio acaparador de la «moral de los *efectos*» en todos los sectores del pensamiento y de la acción de los humanos se impone en círculos cada vez más amplios arrinconando entonces la «moral de los *afectos*» constituida por la gratuidad y la búsqueda desinteresada de puntos de contacto entre aquellas personas y grupos humanos que no buscan un uniformismo aséptico y nivelador, sino la comunión en la diferencia y la simpatía por encima de la afirmación —a menudo, salvaje— del propio yo. Porque no habría que olvidar la situación paradójica de los seres humanos de todos los tiempos que, con mucha frecuencia, ha tenido consecuencias desastrosas: todos somos radicalmente *iguales*, pero histórico-culturalmente *diferentes*. No hay ninguna duda de que esta temática tiene mucho que ver con la calidad de la comunicación de nuestra sociedad, y, de una manera aún mucho más importante, en el ámbito religioso.

Creemos que en el momento actual, desde perspectivas y con intereses muy diferentes, puede detectarse, muy a menudo subterráneamente, una potente *nostalgia* religiosa. Un tema obstinado de la actual nostalgia religiosa es la pretensión de algunos de «inventar» o de «fabricar» un nuevo lenguaje, que sea apto para expresar las verdades de la fe de una manera unívoca, directamente vinculado con la sensibilidad contemporánea, que ate directamente al hombre de nuestro tiempo con una fe sin misterios. Desde un principio, sin embargo, hay que dejar bien claro que nunca será posible la creación de un lenguaje religioso omnipotente y privado de ambigüedades. Justamente porque la religión es la máxima expresión de la intimidad más profunda del ser humano —de su *misterio*—, también constituye la representación más afinada de lo que, desde el nacimiento hasta la muerte, es inevitablemente: la *ambigüedad*.

Los interrogantes en torno a la comunicación religiosa, si se pretende ofrecer una exposición un poco profunda, poseen un grado de complejidad muy notable debido a que en ella intervienen un gran número de elementos que deben ser debidamente analizados, ponderados y contextualizados. Al hablar de comunicación, no nos referiremos exclusivamente a los contenidos que suelen exponerse en las llamadas facultades de comunicación o en las facultades de teología, sino que intentaremos poner de relieve tanto los aspectos que la comunicación religiosa comparte con los otros tipos de comunicación humana como los matices propios del ámbito religioso. Cualquier forma de estudio de la comunicación debe considerar detalladamente la función insustituible de la *palabra humana* para la constitución del ser humano. Este, fundamentalmente, es un *homo loquens*, que dispone de las

capacidades, si aprende los lenguajes apropiados para hacerlo, para *empalabrar* la realidad. De esta manera, él mismo se da vida, asegura su futuro de ser interrogativo que siempre se encuentra *in statu viae* con la finalidad de empalabrarse él mismo y de empalabrar la realidad.<sup>18</sup> En el campo religioso, el empalabramiento constituye el centro de las posibilidades expresivas del hombre tanto en sus relaciones con Dios como consigo mismo, con el prójimo y con la naturaleza. El empalabramiento no hace sino abrir y afianzar las posibilidades de encuentro del hombre con la alteridad —con el Otro y los otros. Por eso mismo la perversión de la palabra no es tan solo ni primariamente un desajuste de carácter gramatical o una cierta —a menudo, muy profunda— degradación del léxico empleado en un lugar determinado por los medios de comunicación y por un número muy importante de habitantes, sino que se trata de un fenómeno que contiene al mismo tiempo la causa y los efectos de una situación social, religiosa y política que se caracteriza por una enorme precariedad, una angustia generalizada y una desorientación que, a primera vista, parece insuperable.<sup>19</sup>

Hace ya un buen número de años, el filósofo alemán Hans Blumenberg puso de relieve que el hombre es un ser que siempre necesita *consolación*. Su insuperable exposición a la *contingencia* no solo le hace infinitamente vulnerable,

<sup>18</sup> Desde hace muchos años, empleamos los neologismos *empalabrar* y *empalabramiento* para designar el pensamiento, la acción y los sentimientos propios del *homo loquens*.

<sup>19</sup> Los estudios reunidos por George STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 1990, ejemplifican muy bien las penosas consecuencias individuales y colectivas de la perversión de la palabra humana.



sino que sobre todo provoca que se dé cuenta, a menudo con enormes dosis de desesperación y angustia, de su situación real en el mundo. Este pensador, sin embargo, cree que un ser que necesariamente tiene que morir es del todo imposible de consolar. «El hombre se manifiesta necesitado de consuelo en la pérdida de los próximos; necesitados de consuelo se manifiestan quienes se han esforzado en desembarazarle de esa necesidad. ¿Pero es él, en su absoluta necesidad de consuelo, capaz de consolación?»<sup>20</sup> Aunque estamos completamente de acuerdo con el hecho de que, casi siempre, el hombre y la mujer concretos deben ser consolados, evidentemente no compartimos el pensamiento de Blumenberg sobre la imposibilidad del consuelo humano. Sí que nos parece muy sugestivo el íntimo vínculo que establece este pensador entre *consolación* y *simbolismo*, porque, siguiendo seguramente las huellas de Ernst Cassirer, el hombre, a causa especialmente de su necesidad de consuelo, es un «animal simbólico», que es, en su opinión, la definición más fina y real que de él se puede dar.<sup>21</sup> Por eso, en nuestra exposición, nos referiremos bastante ampliamente a la cuestión del *símbolo* como aspecto central antropológico para una aproximación a la comunicabilidad de la religión.

Creemos que una de las finalidades más importantes de las religiones debería ser la comunicación de consuelo no solo a sus adeptos, sino a todos los hombres y mujeres de buena

<sup>20</sup> Hans BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río: un ensayo sobre la metáfora*, Península, Barcelona, 1992, p. 129; cf., además, *ibid.*, p. 128-132. Este autor, medio judío, sin duda profundamente afectado y marcado por la tragedia alemana del nacionalsocialismo, concibe la filosofía como «arte de la resignación».

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 131.

voluntad. De hecho, esta es una de las misiones fundamentales del testigo, el cual, con su testimonio y contra toda desesperación, osa afirmar que ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra (Horkheimer). A menudo, no obstante, los procesos comunicativos —los empalabramientos— de los sistemas religiosos, en lugar de ofrecer a sus fieles confianza, cordialidad, reconciliación y solidaridad, han provocado depresiones, confrontaciones, angustia y culpabilizaciones patológicas. En el momento presente, como es fácilmente constatable, la incapacidad para conferir consolación ha dado lugar a la irrelevancia creciente de los sistemas eclesíásticos a pesar de sus esfuerzos por volver a una situación de antiguo régimen, considerada por muchos eclesiásticos, implícita o explícitamente, como el «espacio ideal» para un despliegue *informativo*, de ninguna manera *comunicativo*, de la religión cristiana. La salud de los actuales procesos comunicativos de las religiones no es buena porque, al margen de algunas excepciones notables, les falta el factor imprescindible para cualquier tipo de auténtica comunicación humana: la *confianza*. Seguramente la desconfianza es una especie de rasgo común que afecta negativamente y en el mismo grado a todos los sistemas sociales de nuestros días (familia, religión, política, escuela, sindicatos, etc.). No hay ninguna duda, sin embargo, de que la religión y la familia son las dos instituciones más afectadas por la crisis de confianza de nuestros días porque las transmisiones que realizan son las que más profunda y decisivamente alcanzan, condicionan y modifican, desde el nacimiento hasta la muerte, todas las peripecias del trayecto biográfico de los seres humanos.

En esta exposición nos ha interesado sobre todo referirnos a los elementos que, nos parece, constituyen la base imprescindible de cualquier forma de comunicación humana. Símbolo, narración, tradición, historia, ética, culto, corporeidad, transmisión, comunidad, información, son algunos de esos elementos. Sin ellos, el proyecto humano habría sido completamente inviable. La existencia del hombre sobre la tierra es, en el más literal de los sentidos, la encarnación de esos elementos en la estructura corporeo-espiritual que es todo ser humano. Desde la perspectiva del ser humano, sin ellos, Dios, la salvación, la misericordia, el amor, el perdón, serían inexistentes, imposibles de empalabar.

En el texto que ofrecemos, después de haber abordado la cuestión de la constitución del ser humano por medio de las comunicaciones que le son transmitidas por las *estructuras de acogida*, llevamos a cabo una aproximación a las formas comunicativas más significativas de la palabra humana adoptadas por la religión. Sobre el fundamento imprescindible y determinante del *símbolo*, *culto* y *narración* son seguramente las más importantes y omnipresentes en la gran mayoría de las manifestaciones de todas las religiones. También hay que tener en cuenta que, en el momento presente, estas tres realidades son los indicadores más elocuentes y fiables de la actual crisis de las religiones establecidas, lo cual, a nuestro parecer, no significa de ninguna manera que estemos sumergidos de lleno en una crisis de lo religioso. Somos muy conscientes de que una presentación amplia de la problemática aquí considerada exigiría una competencia y un espacio que no están a nuestro alcance. Algunos aspectos como, por ejemplo, los relacionados con el mito y el símbolo ya los hemos expuesto en otros trabajos ante-

riores. Aquí, especialmente, nos interesa insistir en el hecho de que tanto la salud de la comunidad como la de la persona dependen de la calidad de las comunicaciones que, en un momento histórico determinado, se hallan a su disposición. La gran y mortal enfermedad, quizá habría que hablar de epidemia, de nuestro tiempo es la incomunicación en una sociedad tan exhaustivamente bien informada.

De la misma manera que todas las otras facetas y disposiciones del ser humano, la religión —toda religión—, con las praxis culturales y narrativas que le son propias, es absolutamente imposible sin el *trabajo del símbolo*, que hace posible la movilización de los diversos recursos de que, potencialmente, dispone para «ejercer el oficio» de hombre o de mujer. Por eso, dedicamos un capítulo bastante amplio de nuestra exposición a dar razón de la contribución del símbolo a las praxis comunicativas de la religión y a la activación de la memoria (tradición). Esto es especialmente relevante en la actualidad, sobre todo si se tiene en cuenta que, pese a la ingente información que circula en nuestras sociedades, vivimos de lleno en una civilización del olvido —o quizá sería más adecuado hablar de una civilización en la que la relación entre memoria humana y olvido se ha deteriorado gravemente. Esta reflexión, a nuestro parecer, es especialmente significativa en relación con los universos religiosos de hoy y de siempre.



Como no podía ser de otro modo, con sus límites y con sus posibilidades, el texto que proponemos está escrito desde una tradición religiosa, cultural y social concreta. En nues-

tro caso, se trata de la tradición *cristiana* y, aún más específicamente, de la tradición cristiana *occidental*. En nuestra opinión, de la misma manera que no existe lo humano *inespecífico*, tampoco resulta viable lo religioso sin calificativos. Por difícil que pueda ser, lo que hoy y siempre es de la máxima importancia no es la pretensión —a menudo, solo retórica— de abandonar las propias especificidades histórico-culturales a causa de las consecuencias lamentables que de ellas se han derivado en el pasado y en el presente, sino la firme determinación de practicar la *autocrítica*, lo cual comporta, por un lado, el profundo convencimiento de la no absolutez de cualquier posición religiosa —oriental u occidental— y, por el otro, la ineludible necesidad de encontrarse situado en un aquí y ahora biográfica, religiosa y culturalmente determinados. No hay ser humano sin *situación*, es decir, sin una concreta ubicación espaciotemporal con preguntas y respuestas, o sea, con responsabilidades éticas.

Somos suficientemente conscientes del colapso que en el momento presente experimenta, sobre todo en nuestro país, la tradición cristiana. Este colapso tiene unas raíces que, por lo menos, se sitúan a mediados del siglo XIX; un colapso que ha sido una de las causas más determinantes —evidentemente, no la única— del malvivir de nuestro pueblo en forma de sangrientas guerras civiles, interminables contenciosos entre la Iglesia y el Estado, intromisiones eclesiásticas en la vida privada de las personas, progresiva desconfianza de sectores cada vez más amplios de la población respecto a la institución eclesiástica y sus normativas, acusada falta de maestros espirituales en unos tiempos como los actuales en los que se detectan en nuestra sociedad una fuerte desorientación y un peligroso desencanto ante el futuro, etc.

Desgraciadamente, todas estas causas y muchas otras que fácilmente podrían añadirse han sido —y son— elementos que, en nuestros días y en nuestro país, provocan un alejamiento bastante generalizado de la población respecto a la religión cristiana, que, durante largos siglos, ha sido la «religión oficial» establecida. De todos modos estamos convencidos de que el cristianismo, desde sus mismos orígenes y en nuestros días de una manera muy aguda, fue un *fenómeno religioso altamente improbable y anormal*, pero que, a pesar de todo, para bien y para mal, se impuso en el mundo antiguo. Ya en los primeros escritos cristianos, el enigma que acompañó la irrupción del cristianismo en el mundo antiguo sorprendió e intrigó a cristianos y a no cristianos. Con toda la razón del mundo, para referirse a las peculiaridades del cristianismo naciente —o de los cristianismos nacientes— en comparación con una gran mayoría de los movimientos religiosos de aquella época, se ha hablado de la *anormalidad cristiana*.

En la primera epístola a los Corintios, san Pablo presenta el mensaje cristiano como «un escándalo para los judíos y, para los griegos, un absurdo» (1Co 1,23-24). En efecto, por un lado, a los ojos de los judíos, el escándalo cristiano consistía en el abandono de la Ley en favor del régimen de la fe. En otro contexto, el mismo Pablo, en la epístola a los Gálatas, afirma que «antes de que llegara la fe estábamos reclusos bajo la custodia de la Ley, esperando el momento en que la fe se revelaría. Así, pues, la Ley nos ha hecho de guía hacia Cristo, para que fuésemos justos en virtud de la fe. Pero ahora que la fe ha llegado, ya no dependemos de ningún guía.» (Ga 3,23-25) A los ojos de los griegos, por otro lado, la locura cristiana se concretaba en la promesa de

una resurrección personal de los creyentes que contradecía frontalmente la confianza que los griegos habían depositado en la fuerza de la razón y en el convencimiento de que el mundo de los dioses era absolutamente inaccesible a los humanos (mortales). Pablo sabe bien que su lucha a favor del mensaje cristiano tiene un doble frente: por un lado, contra la ley judía y, por el otro, contra la razón griega. En ambos casos, sin embargo, lleva a cabo la misma sustitución: *la ley*, en un caso, y *la razón*, en el otro, *por la fe*. Resulta bastante evidente que *a priori*, tanto desde el punto de vista judío como desde la perspectiva griega, la nueva religión basada en la fe en Cristo resucitado que anunciaba y comunicaba Pablo a sus contemporáneos era algo fantástico, impropio de la divinidad y absolutamente improbable. Pero el milagro acaeció... Y aquellas ideas religiosas que, inicialmente, eran tan sorprendentes, insensatas e imprecisas, muy propias de una de las innumerables *sectas* que pululaban en el mundo antiguo, se tenían que convertir en una *civilización* —con la inevitable ambigüedad que siempre le es inherente y que nos es suficientemente bien conocida.

Con tonos y modalidades muy diversos, en todos los tiempos, a pesar de los numerosos siglos de constantinismo, la comunicación del mensaje cristiano ha tenido que luchar en los dos frentes que san Pablo ya detectó. Hoy sucede lo mismo, con la peculiaridad de que, muy a menudo, el «frente legalista» (semita) y el «frente contemplativo» (griego) no son «externos», sino que se encuentran peligrosamente integrados en la misma entraña cristiana. Para nosotros, hoy, el cristianismo continúa siendo la «gran anormalidad», y justamente por eso nos resulta máximamente *interesante*. El historiador protestante alemán Ludwig von Pastor se convirtió al catolicismo

después de haber estudiado cuidadosamente en los archivos vaticanos la figura más bien escandalosa y hedonista del papa Alejandro VI Borja. «Si todo esto se ha mantenido», decía, «es que detrás hay Alguien que lo aguanta.»



Dedico este libro a dos amigos entrañables. Muchas de las ideas que en él aparecen son mucho más de ellos que mías. Desde hace bastantes años, directa e indirectamente, hemos hablado sobre ellas muy a menudo con una pasión que quería ser —no sé si lo hemos conseguido— *misericordiosa*. Ni ellos ni yo somos teólogos en el sentido convencional del término, pero, al menos por mi parte, creo que sería un gran servicio al mensaje cristiano rescatar la teología de las manos de algunos teólogos (véase Lc 10). Sí, no obstante, que somos teólogos *de alguna manera*: «Es teólogo el que busca justificar su fe contra sí mismo.» (Massimo Cacciari)

Tenemos que dejar constancia de que en este libro no hacemos sino aplicar la metodología que hemos desarrollado en otras publicaciones nuestras, lo cual significa que el lector encontrará algunas repeticiones que, a nuestro parecer, son inevitables para dar más coherencia al conjunto del texto.

Honestamente he creído que, desde un principio, era necesario que dejara claro cuál era la perspectiva metodológica y el trasfondo ideológico que adoptaba en esta exposición. Solo me queda añadir que las numerosas citas del libro son el reconocimiento de una deuda: de todo lo que yo no tengo, de todo lo que el libro no tiene.

LLUÍS DUCH

Montserrat, octubre del 2009