

LA RELIGIÓN COMO HECHO INÚTIL (*)

Por JOAN ESTRUCH

Pienso que sería conveniente empezar dejando bien sentados cuáles son los presupuestos o supuestos previos, es decir, los juicios previos o prejuicios de los que parto en el momento mismo de atreverme a hablar de la religión como hecho inútil.

En efecto, si las ideas que tengo acerca del tema -como sin duda se hará patente a lo largo de este texto- son pocas, pero confusas, mis prejuicios al respecto son, en cambio, múltiples y diversos. Trataré de buscar consuelo en aquella afirmación de Kant según la cual “los conceptos, sin intuición, son hueros”, así como en la confesión de Thomas Mann a Arthur Koestler en el sentido de que “el hecho de saber mucho sobre un tema, paraliza” (1). Y así, echándole “intuición” al asunto, alejaré de este modo todo peligro de “parálisis” en mi caso, a la par que con ello alejaré simultáneamente el primer juicio previo o prejuicio, que consistiría en la de otro modo casi irresistible tentación de no hablar de la posible inutilidad del hecho religioso sino, más concretamente, de la evidente inutilidad de esta ponencia. En vez de ello, me limitaré simplemente a decir -igual que los campesinos de mi país al iniciar y concluir sus faenas diarias, al menos antes de que entre todos les convirtiéramos en unos descreídos de tomo y lomo-: “Déu hi faci més que nosaltres”. Por lo demás, trataré de tener muy en cuenta aquel sabio consejo de Juan de Mairena: “No os empeñéis en corregirlo

(*) III Foro. Majadahonda, 1979.

(1) Arthur KOESTLER, *Hiéroglyphes*, Paris, Calman-Lévy, 1955, pág. 449.

todo. Tened un poco el valor de vuestros defectos. Porque hay defectos que son olvidos, negligencias, pequeños errores fáciles de enmendar, y deben enmendarse; otros son limitaciones, imposibilidades de ir más allá, y la vanidad os llevará a ocultarlos. Y eso es peor que jactarse de ellos” (2).

Un segundo juicio previo que creo descubrir en mí al reflexionar sobre este encuentro es la impresión de que la mayoría de nosotros acudimos al Foro a hablar de lo religioso como hecho inútil con una dosis considerable de mala conciencia. Una mala conciencia que -a mi modo de ver- se hace manifiesta cada vez que transformamos el título propuesto inicialmente (“la religión como hecho inútil”) en un púdico “la religión, ¿hecho inútil?”. Y es que, probablemente, la afirmación a palo seco, sin interrogantes, nos suena a poco seria, a poco digna. A irreverente *ad intra* y a inoportuna *ad extra*. En efecto, cuando partimos ya de un convencimiento de la crisis de credibilidad por la que atraviesa la institución religiosa, sólo nos falta que una reunión como la nuestra de profesionales o semiprofesionales de lo religioso, de intelectuales y pseudointelectuales, de clérigos y ex clérigos, se dedique ahora a certificar la inutilidad del hecho mismo que constituye el centro de nuestra atención; sería algo así como una de aquellas lúgubres consultas médicas en las que se acuerda por fin dar al enfermo por desahuciado. Pero el Foro correría, además, el riesgo de ser inoportuno, según decía antes. Efectivamente, al cabo de años de lucha por oponerse al conservadurismo institucional, a la reacción eclesiástica, al aparato burocrático y, en general, al Vaticano con su pompa y con su gloria; y ahora que ya casi todo es casi lícito: jesuitas para el freudismo, arrianos para el budismo, o lo que se tercie, ahora -precisamente ahora- ¿vamos a echarlo todo por la borda y a decir que no, que de eso nada, que lo religioso no vale, que es un hecho inútil? ¡Qué falta de formalidad!

Y es precisamente esta falta de formalidad o, si se prefiere, la absoluta falta de seriedad del tema de este encuentro lo que me conduce directamente a la explicitación del tercero y último de los prejuicios a que antes hacía referencia. Confieso que acudo a esta sesión del Foro con la clara impresión de tener que representar en la comedia de nuestro encuentro un papel muy determinado: el de bufón. Es decir, el papel de un personaje que en un contexto poco serio, jocoso, festivo, de “transgresión del tabú”, trata de hacer reír a la gente a la par que les

(2) Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, Vol.I, Buenos Aires, Losada, 1957, pág. 60.

cuenta unas verdades como puños, que suelen ser verdades puñeteras. Yo no sé realmente si voy a estar a la altura de las circunstancias, e ignoro tanto si lograré hacer reír como si conseguiré transmitir verdad puñetera alguna. Me consuela pensar que juego con la ventaja de ser sociólogo, que jamás ha sido una profesión seria, antes bien cosa, precisamente, de bufones (con el aliciente suplementario de que la mayoría de los sociólogos llegan a la jubilación sin haber descubierto semejante condición). Pero no se me oculta, al mismo tiempo, -y de ahí mi desazón- el lastre que en mi caso supone mi otra condición de catalán, la cual implica -como todos los no catalanes por lo visto saben, puesto que así van diciéndolo a diestro y siniestro- dosis considerables de "seny". Acaso quepa percibir ahí las péridas intenciones de los organizadores del Foro al pedirme que me hiciera cargo de esta ponencia: conjugar simultáneamente un tratamiento serio (a la catalana, con "seny") de un tema definido en el título como no serio, como inútil, y a la vez un tratamiento no serio (ergo, encomendado a un sociólogo) de una temática a cuya seriedad última no sabríamos renunciar.

Puestas así las cosas, y con estas premisas, quisiera a fin de cuentas ir a parar a cinco breves reflexiones que serán otras tantas variaciones, o divertimentos, en torno a la inutilidad de lo religioso, y que me permitiré enunciar así:

Primer movimiento: andante

La religión es un ocio, y no un negocio.

Segundo movimiento: adagio

Creer no es sólo comprometerse,
sino también entretenerte.

Tercer movimiento: allegro ma non troppo

El mito del progreso (y el mito del progre).

Cuarto movimiento: allegro

El consumo de la religión
y la religión del consumo.

Quinto movimiento: allegro molto vivace

La secularización (aviso de antemano que si a ustedes los primeros títulos les hacen sonreír, a mí el último me hace carcajear).

1. La religión es un ocio, y no un negocio

Nuestra época se caracteriza por el predominio neto y descarado del *homo faber* por encima y en detrimento del *homo ludens*. Todas las grandes corrientes del pensamiento moderno occidental se apoyan en una antropología que considera básicamente al hombre como ser ocupado, atareado, que trabaja, que fabrica. Y la Iglesia, a remolque como de costumbre de esas grandes orientaciones culturales, ensalza y predica asimismo el *homo faber*, mientras olvida y culpabiliza al hombre ocioso, al hombre juguetón, al *homo ludens*. Y, sin embargo, el hombre, todo hombre, es a la vez *homo faber* y *homo ludens*.

Antiguamente esta dimensión lúdica de la actividad humana era valorada positivamente. La connotación del término latino *otium* era claramente de signo positivo, mientras que el *neg-otium* era la negación literal del σχλή. El equivalente griego del *otium* es ni más ni menos que σχλή, que significa a la vez ocio, descanso, paz, tranquilidad, inactividad, y también estudio y escuela. La escuela es, en efecto, el lugar del ocio por excelencia. De tal modo que el Derecho Canónico –según me han contado, que yo de eso no entiendo–, prohíbe la realización de trabajos serviles en días festivos, pero autoriza en cambio el estudio de las artes liberales en semejantes fechas. Porque lo nuestro, la sociología, la teología, la filosofía, las llamadas ciencias del hombre, y por supuesto los encuentros de intelectuales, son actividades ociosas, y no negocios. Y todas las actividades festivas religiosas son, obviamente, ocio; baste poner como ejemplo supremo el sentido profundo del sabbat judío (3).

¿Cómo es, pues, que hoy las connotaciones de ocio y de negocio aparecen invertidas? ¿Cómo es que hoy identificamos implícitamente el trabajo con la seriedad, y el ocio con el juego, con lo no serio? ¿Por qué en lugar de aparecer el *negocio* como una negación del ocio, éste es más bien percibido, por el contrario, como la ausencia o negación del negocio? Pienso que los orígenes históricos de esta transformación de significado hay que buscarlos en el calvinismo y el puritanismo, y en su concepción y legitimación religiosas del trabajo humano.

Doy por supuesto que no hace falta repetir aquí la argumentación de la famosa tesis de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (4). Básteme recordar simplemente cómo, arrancan-

(3) Véase la obra de Johan HUIZINGA, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 1972.

(4) Barcelona, Península, 1969.

do de Lutero y de su concepción de la vocación, pasando por Calvin y su doctrina de la predestinación, y desembocando en los moralistas calvinistas, el trabajo humano deja de ser percibido como un mal, una condena, un castigo divino, consecuencia del pecado original y de la expulsión del paraíso, para pasar a ser considerado -en términos eminentemente positivos- como la contribución de cada uno de los cristianos a la construcción del Reino de Dios. El trabajo del hombre es, literalmente, una vocación, una llamada de Dios a servirle, no ya exclusivamente a través del sacerdocio o de las órdenes religiosas, sino a través del ejercicio de cualquier profesión profana. Vocación y profesión dejan así de ser atributos exclusivos del clérigo o del monje, y se hacen extensivas a todo el pueblo fiel. Con lo cual se acentúa el proceso de progresiva legitimación del negocio y de paralela culpabilización del ocio.

Esta visión puritana del trabajo humano, esta entronización del *homo faber*, llega hasta nuestros días a través de múltiples corrientes de pensamiento, convirtiéndose en culturalmente dominante. Freud, por ejemplo, es una clara muestra de esta visión, como último gran representante histórico del puritanismo moderno, según afirma y demuestra convincentemente Erich Fromm (5). Y toda la antropología subyacente a los análisis de Marx es, indudablemente, una antropología del *homo faber*. De suerte que hoy en día todos trabajamos (o hacemos ver que trabajamos), nos dedicamos a nuestros negocios, y nos da vergüenza la mera idea de poder ser tildados de seres ociosos. En nuestra sociedad no juega más que el niño (y aún). Pero, ¿acaso la música no es un juego? (El violinista "juega" el violín, la orquesta "juega" un papel). ¿Acaso no son un juego nuestras reuniones de intelectuales? ¿Acaso el amor no es un juego? Fíjense cómo la postura más intransigente de la Iglesia frente a la sexualidad consiste precisamente en fomentar su dimensión orientada a la procreación, y en culpabilizar la sexualidad orientada fundamentalmente al goce, al placer. Lo cual me parece un ejemplo paradigmático del culto al *homo faber* y de la represión del *homo ludens*.

¿Y, acaso, finalmente, la religión, el culto, el rito, no son también un juego? La religión es, en este sentido, un ocio y no un negocio, una actividad gloriosamente inútil.

(5) Erich FROMM, *La mission de Sigmund Freud*, Bruxelles, Complexe, 1975.

2. Creer no es sólo comprometerse

Si lo dicho hasta aquí no suena a solemne disparate, podremos dar un paso más, y precisar ahora que la religión, actividad gratuita y ociosa, inútil, es también actividad festiva: la religión es celebración, es fiesta. Pero ya me dirán cuándo es capaz una sociedad como la nuestra -y una Iglesia como la nuestra- de hacer fiesta...

Hemos convertido el ocio en tiempo libre, que es tiempo muerto; matamos el tiempo. Y hemos convertido el tiempo lleno de la fiesta en el tiempo vacío, hueco, de la vacación. No sabemos hacer fiesta; sólo sabemos hacer vacaciones; hasta Navidad y Pascua son vacaciones. Y cuando en alguna circunstancia excepcional surge el estallido gozoso, gratuito, no utilitario, de la verdadera fiesta, nos quedamos atónitos, sin saber qué decir. Así, por ejemplo, los catalanes vivimos una auténtica fiesta con motivo de algo tan ocioso, gratuito e inútil como una victoria futbolística; así, por ejemplo, Polonia fue una fiesta -mal que les pese sin duda a muchos católicos progres- con motivo del viaje del Papa.

¿Cada cuándo tenemos la oportunidad de vivir la fiesta auténtica? La religión, sin embargo, habría de ser una invitación permanente a la fiesta y a la celebración. Y así, parodiando el título de la famosa obra de González Ruiz que todos ustedes recordarán, diría que creer no es sólo comprometerse: que creer es también gozar, creer es hacer fiesta, porque creer es deliciosamente inútil.

Y, por otra parte, añadiría todavía que creer no es sólo comprometerse, sino que también es "entretenerte". Yo creo que estamos asistiendo en todos los terrenos -y también en el eclesiástico- a un proceso de progresiva erosión de lo que tradicionalmente habíamos denominado la ortodoxia. He expuesto este punto de vista ya en diversas ocasiones, y lo resumiría aquí diciendo que en el cristianismo occidental de nuestros días no hay una, sino múltiples formas de creencia, dotadas todas ellas de un estatuto de evidencia subjetiva, lo cual implica para la Iglesia una progresiva erosión de la noción misma de ortodoxia. O lo que es lo mismo: en la Iglesia somos hoy todos herejes.

Esa privatización de la creencia (que, deseable o no, me parece un hecho) y esa crisis de la ortodoxia implican como consecuencia el que cada uno crea lo que le da la gana. Combinando a menudo elementos distintos y de procedencias diversas -liberalismo, marxismo, freudismo, orientalismo, anarquismo, etc.- la creencia se convierte en una

especie de “cocktail” para el que no hay recetas universales; a gusto de cada cual. Por eso digo que creer es “entretenerte”: porque si la religión es un hobby, la creencia es cada vez más un “bricolage”, en el que lo que cuenta no es tanto la perfección del acabado como la satisfacción por la obra hecha con las propias manos y según los gustos particulares. De algún modo el hombre, “bricoleur” de su propia fe, es un hombre que goza, que se entretiene, y que redescubre la alegría, la gratuidad y la inutilidad del ocio (aunque este ocio pueda ser un mal negocio para los líderes de iglesias, partidos u otras instituciones similares) (6).

3. El mito del progreso

Pienso que la distinción que antes hacía entre el *homo faber* y el *homo ludens* corre paralela con la eterna alternativa que se le plantea al hombre en el problema de su relación con la naturaleza: el hombre como ser en lucha con la naturaleza, marcado por una voluntad de dominio, de sujeción y de transformación de esa naturaleza, o bien el hombre como ser en comunión con la naturaleza. Del mismo modo que en nuestra sociedad prima el *homo faber* por encima del *homo ludens*, es característica de la civilización occidental la concepción del hombre como enfrentado a la naturaleza.

Vivimos todavía -pero, ¿por cuánto tiempo aún?- en la ilusión del progreso ilimitado, del control absoluto de la naturaleza, de la abundancia material, de la libertad sin fin. La fe y la esperanza de nuestras generaciones han sido fe y esperanza en estos valores. Hemos contemplado la aspiración a la libertad, al enriquecimiento y al bienestar como una vía de acceso a una felicidad total. Tal es el mito, o la religión, del Progreso, basado en la trilogía, o la trinidad, de la producción ilimitada, de la libertad total, de la felicidad absoluta.

Y el cristianismo, fiel como casi siempre a su trayectoria de rechazar inicialmente toda nueva corriente de pensamiento por el mero hecho de ser nueva, para acabar aceptándola *acríticamente* más tarde, también se ha convertido a la religión del progreso, en el momento en

(6) En el coloquio que siguió a la charla, José Luis L. ARANGUREN me reprochó cañíosamente una utilización demasiado frívola del término “entretenerte”. Le dí la razón, y sigo dándosela. Insistiría, pues, menos en la afirmación: “creer es entretenerte”, que en su contrapartida: “creer no es sólo comprometerse”.

que éste empezaba a entrar ya en crisis. Esa es, a fin de cuentas, la religión útil de nuestros días: la que comulga con el mito del progreso.

Un mito, ése del progreso -dice Savater- "dañoso y banal, que la estulticia positivista que la ciencia arrastra trata de imponer en todos los campos".

¿Por qué? Porque el progreso en el cual la sociedad occidental ha cifrado todas sus esperanzas es un progreso de conocimientos, pero no un progreso de conciencia. Ha habido, ¡quién podría dudarlo!, una revolución en el mundo de los conocimientos, en el mundo de las técnicas; pero no la ha habido en el ámbito de las conciencias. Combinamos, como dice Fromm, "un cerebro de computadora con las emociones de un primate" (7). Eso es lo que nos ha traído la religión del progreso: una religión de fe y de esperanza, pero que hace caso omiso de la tercera dimensión (la del amor) en la medida en que cree que el hecho de existir, de vivir para sí mismo, le permite al hombre ser más, y no se da cuenta de que el hombre que no vive más que para sí, no es más, sino menos.

4. El consumo de la religión y la religión de consumo

En una sociedad de consumo, la religión útil es también un producto de consumo. Todo lo consumimos, todo lo tragamos, todo lo llevamos a la boca. ¿También el cristianismo lo vamos a transformar en una religión a pedir de boca? Habría que consultar a los psicoanalistas sobre las repercusiones de esta aparente regresión a un predominio de la sexualidad oral (¿no cabe una correlación entre capitalismo de producción y sexualidad anal, capitalismo de consumo y sexualidad oral?).

¿Qué hay en el fondo de toda esa desazón, de esa sed de consumir? El axioma según el cual tener más equivale a ser más. Quien nada tiene no es nada, es un don nadie. Por el contrario, cuanto más poseo, más soy. El drama es que como nunca tengo bastante, jamás soy feliz del todo. Por consiguiente he de tener más, he de consumir más. La fuente de la felicidad es la posesión (8).

(7) Erich FROMM, *La revolución de la esperanza*, México, F.C.E., 1971, pág. 53.

(8) Véase Erich FROMM, *To have or to be?*, New York, Harper and Row, 1976.

Y ahí radica el problema: buscamos la utilidad de las cosas, el provecho, el rendimiento, la rentabilidad, a partir siempre de una estructura posesiva. También el cristianismo actual, desde el ala más integrista a la más progresista, se pelea por esta posesión. Dejemos a los integristas en paz, dejemos que los muertos entierren a sus muertos, y hablemos de lo que más cerca tenemos.

Me ampararé para ello en dos citas de Fernando Savater. Esforzémonos “en demostrar la mitología progresista; la detesto tanto más cuanto que en buena parte es la mía y nadie consiente en ver emborronado el rostro de su imposible esperanza. La estupidez de derechas me alegra como el rescoldo liberador de la contradicción en la que confío, pero la idiotez de izquierdas me deprime inconsolablemente, pues en ella vislumbro la autorreproducción inviolable de lo mismo. De aquí que ser antiprogresista sea uno de los pocos designios libertarios que mantengo sin flaquear” (9).

Y la segunda cita del mismo autor: “Hoy, como siempre, las audacias de pensamiento van contra la fe dominante, contra su esclerosis y dogmatismo. Seguir atacando a la religión católica, por ejemplo, no es nada particularmente crítico, sino más bien chistoso, incluso en España. Pero atacar a las auténticas formas de fe vigentes, es algo bastante más serio que hacer conformistas chistes anticlericales. Es preciso aprender a *blasfemar* a la altura de los tiempos: a blasfemar contra la ciencia, contra el progreso y el progresismo, contra el trabajo como realización del hombre, contra el populismo... Y recordemos que, lo mismo que las viejas blasfemias antirreligiosas, éstas no excluyen la piedad por lo maldecido, sino que atacan la obcecación abstracta de la fe en lo denostado” (10).

Fijémonos en que el cristianismo habla hoy de la defensa de los derechos, pero no de la libre renuncia a esos derechos: el derecho a no recibir bofetadas, el derecho a tener un abrigo, el derecho a no tener que caminar con el otro. Y los grandes “derechos” fundamentales son hoy: adquirir, poseer, sacar provecho (es decir, rentabilizar). Son los derechos de la propiedad, del poder y del provecho. Lo contrario de esos derechos, aquello que una religión consciente de su inutilidad habría de reivindicar, sería no poseer sino compartir, no preservar lo poseído sino dar.

(9) Fernando SAVATER, *La filosofía como anhelo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1976, pág. 10 ss.

(10) Fernando SAVATER, *De los dioses y del mundo*, Valencia, Torres, 1975, pág. 65.

Porque, si el axioma es que tener más equivale a ser más, es decir que yo soy aquello que poseo, ¿qué sucede, qué soy, si pierdo lo que tengo? No soy -dice Fromm- sino "el testimonio vencido y patético de una manera errónea de vivir". El miedo a perder lo que tengo, siempre posible, y el miedo a la muerte, siempre segura, hacen de mí un hombre vencido. *Nunca se pierde lo que se da; sólo se pierde lo que se quiere conservar.*

Por otro lado, si yo soy aquello que tengo, esto implica necesariamente que cuanto más tenga yo, menos tendrá el otro, y cuanto más tenga el otro, menos tendrá yo. (No otra cosa significa, a mi modesto entender, la famosa referencia al motor de la historia de Carlos Marx). Y ese engranaje infernal no puede romperse más que por un solo punto: renunciar a tener, renunciar a la posesión. A fin de que el bienestar del otro (mejor habría que decir el bien ser del otro) sea la condición del mío. A fin de que el axioma *cuanto más tenga el otro, menos tendrá yo*, se transforme en un *cuanto más sea yo, más será el otro*.

Nuestra historia se resume en una constatación trágica: tu muerte es mi vida. Nuestra utopía no puede ser más que una: es preciso que tu vida sea mi vida. Y en la lucha por esa utopía (que no es una utopía exclusivamente cristiana; el marxismo la postula exactamente igual) hay algo en lo que podemos descubrir el mensaje profundo del Evangelio, que le distingue radicalmente de todos los demás mensajes. Hoy tu muerte es mi vida; el día de mañana querremos que tu vida sea mi vida. Entretanto, todas las religiones útiles (y el marxismo entre ellas), dicen: qué le vamos a hacer, de momento, desgraciadamente, tu muerte sigue siendo mi vida. Sólo la religión inútil es capaz de decir algo distinto, algo radicalmente nuevo y radicalmente inútil: a saber, mientras llega el día en que *tu vida sea mi vida*, yo quiero no que *tu muerte sea mi vida*, sino que *mi muerte sea tu vida*.

5. La secularización

¿Qué es la secularización? Sería imperdonable que yo tratara ahora de explicárselo. Todos ustedes saben que existe sobre el tema quilos y quilos de literatura teológica, de verborrea sociológica. Y si no, preguntense a los amigos de "Fe y Secularidad". No, yo no quiero hablar de eso ahora; ya cumplí con el rito, y escribí también yo artículos, y hasta un libro, sobre el tema de la secularización. Lo único que quisie-

ra hacer ahora es soltar una carcajada, una amarga carcajada, ante la palabreja “secularización”.

¿Qué ha estado haciendo la Iglesia, la útil religión, durante los últimos tiempos? Enfrentarse con la llamada secularización a partir de la angustia y la culpabilidad suscitadas por la incapacidad en que se veía de rentabilizar el capital religioso. Los progres, los avanzados, los cantores de la secularización, por miedo al *paro religioso* hemos estado haciendo *estajanovismo religioso*.

¿Y en qué ha consistido eso? Básicamente, en negarnos a desmitificar el mundo, a desacralizar el mundo a partir de la verdad del Evangelio, para -angustiados, culpables y vergonzantes- dedicarnos a desmitificar el Evangelio y a desacralizar a la Iglesia a partir de las verdades del mundo (11).

Y yo digo: ¿secularización? Sí; de los dioses del mundo actual. ¿Somos iconoclastas? Sí; de los ídolos del mundo. Iconoclastas de los dioses y de los ídolos del poder; del estadio; del consumo; del dinero; de la eficacia; del sexo; de la revolución; de la política; de las ideologías; iconoclastas del ídolo de la utilidad.

Ahí está la gloriosa inutilidad de lo religioso. Y acabo haciendo bien explícita la paradoja de la que todos ustedes, sin duda, se han dado cuenta desde hace rato: en esa radical inutilidad de lo religioso, en la clara conciencia de esa inutilidad radica, precisamente, el sentido último de la religión, aquello que la hace supremamente valiosa.

(11) Véase Jacques ELLUL, *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973, pág. 279.