

LA RELIGIÓN COMO PRÁCTICA SIMBÓLICA

Victoria CAMPS

Ni el teísmo ni el ateísmo son actitudes de nuestro tiempo. Pasó la época de los credos y los dogmas, como pasaron las críticas radicales a los presupuestos de los símbolos de la fe; críticas que traían de la mano una compensación: el esfuerzo imaginativo y creador de las ideas revolucionarias. Hoy, el cansancio, la desorientación, la incertidumbre y el vacío, el temor de que ya todo haya sido dicho y probado, no invitan sino a esquivar cualquier riesgo teórico y quizá también práctico.

Por todo ello, desde tal clima desesperanzador, merecé ser aplaudido el intento de «revolución teórica» (así la califica, y dice bien, Aranguren en el prólogo) ensayado por Alfredo Fierro en *Sobre la religión*.¹ Obra de carácter eminentemente tentativo y exploratorio — el título ya lo deja entrever —, pero no menos innovadora y sugerente, que se ofrece como «descripción empírica» a la vez que «teoría crítica» (no dogmática ni teológica, precisa el autor, y ya veremos el sentido que adquiere tal precisión); estudio motivado no por el interés de salvar o condenar tal o cual forma de religión, sino por una constatación lúcida que obliga a repensar la naturaleza misma del hecho religioso: la constatación de que las experiencias religiosas ya no se dan en estado puro, sino que hay que rastrearlas en totalidades sociales más complejas; la constatación — como él mismo observa — de que ser en rigor ateo no es menos difícil que no serlo.

Una de las muchas virtudes transparentes en el discurso de Fierro es el orden y claridad de método. Es ya un tópico inútil afirmar que no hay descripción aséptica de la realidad: antes de iniciar el recuento de los hechos empíricos conviene acotar el campo de estudio y comprometerse ontológica y semánticamente con el fenómeno por investigar. Así, el procedimiento aquí preferido es el de elaborar «una teoría social de lo religioso a partir de una religión concreta, el cristianismo, y en una sociedad determinada, la de Occidente; y eso tomando en consideración los veinte siglos de historia de la tradición

cristiana (pág. 32). «Opción estratégica», aduce el autor, que sin duda determinará el tipo de teoría derivada de ella, y que viene condicionada por la hipótesis — corroborada luego y desarrollada por extenso en el último capítulo — de que el cristianismo es la religión propiamente dicha, el «principal análogo» y criterio de designación de cualquier otro fenómeno «religioso». A dicho punto de partida hay que añadir la voluntad de situarse por encima de las investigaciones fenomenológicas y teológicas al uso, de no detenerse en la mera «descripción» ni en la mera «religión», antes probar una «explicación» capaz de encuadrar el fenómeno religioso dentro de una historia más amplia de la sociedad occidental.

Una primera parte *descriptiva* del fenómeno religioso (el cristianismo), y una segunda *explicativa* configuran, pues, perfectamente el esquema del estudio de Fierro. La parte dedicada a la descripción (y el autor insiste en que también ahí se propone superar el formalismo de las varias teologías y fenomenologías) tiene el atractivo de expresar toda la ambigüedad encerrada en los datos históricos del cristianismo. Una serie de conceptos bipolares: iglesias/sectas, religión clerical/religión popular, establecimiento/mesianismo, muestra el carácter ambivalente de unos hechos que sólo se consolidan institucionalizándolos, a costa de «tachar» y censurar aquellas formulaciones, personajes o movimientos que, a los ojos de lo «eclesial», aparecen como diferentes, sectarios, antagonicos y, en definitiva, inauténticos. Consecuencia de la estructura equívoca del cristianismo es su bipolaridad funcional; así, la religión de Occidente ha cumplido la doble función «atestataria/contestataria, conservadora/progresista, autoritaria/humanizante, opio/protesta» (pág. 90), de donde no se deduce la fácil conclusión de que uno de ambos polos es más puro y genuino que el opuesto, pues ambas funciones son sólo significativas en la medida en que se contraponen y condicionan mutuamente. Más que la confirmación de una supuesta identidad originaria del cristianismo — escribe Fierro — importa averiguar cómo y por qué se

¹ Alfredo Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.

producen las diversas mutaciones: es obvio que todo cambio supone una infidelidad.

Hasta aquí la parte descriptiva del hecho cristiano, que, por supuesto, preludia la teoría que le sigue. En la exposición y propuesta teórica, Fierro asume dos supuestos marxianos: la determinación de la conciencia por la realidad socioeconómica, y la primacía de la praxis, insistiendo de nuevo en que ambos principios no encuentran su verificación sólo en el hecho cristiano, sino en otros varios aspectos de la sociedad occidental.

De acuerdo con el primer principio, el cristianismo aparece como *ideología* segregada por unas determinadas estructuras económicas y sociales; el segundo supuesto —la primacía de la praxis— produce, en manos de Fierro, una concepción mucho más nueva: la del cristianismo como *práctica simbólica*, núcleo y tesis del libro. En efecto, *creencia* y *práctica* han sido y son los dos factores constituyentes de toda religión. De la hipótesis del cristianismo como ideología Fierro ha deducido una observación de especial interés: dado que la religión cristiana es un producto, ni trascendente ni autónomo, dependiente de unos procesos sociales y económicos, las ideas y conceptos cristianos son por naturaleza equívocos. Es decir, las mismas palabras sirven para avalar y legitimar situaciones divergentes, como lo muestra el análisis del concepto «Dios», cobijo de ideas completamente antagónicas: el Dios de la Edad Media no es el nuestro, el Dios de los oprimidos no es el de los poderosos, el Dios de los vencedores no es el de los vencidos. En cierto modo, hay que afirmar que «Dios» carece de sentido, no porque no tenga referente, sino porque cambian los contextos que potencian su campo semántico.

Ahora bien, la verdadera aportación de Fierro se encuentra en la ya aludida segunda vertiente de la teoría: la concepción del cristianismo como *práctica simbólica*. Ahí es donde la consideración marxista de lo religioso queda superada, desde ella misma, dada la preponderancia de la praxis en ese pensamiento. Sin embargo, el análisis marxista, demasiado obsesionado por reunir piezas que encajen en el modelo base/ideología, no ha sabido incorporar su propia tesis al

estudio de la religión, prescindiendo con ello de la importante repercusión práctica de toda creencia, componente no menos merecedor de atención tanto del cristianismo como de otras religiones. Al amparo, pues, de una teoría de doble cara, Fierro no oculta sus propósitos: partir, sí, del marxismo, pero sin dejarse condicionar por él, y evidenciar con claridad su preferencia por otra explicación liberada del corsé superestructural o ideológico. Así, afirma: «el esquema base/ideología vale para lo que primordialmente ha sido concebido, a saber, para analizar los discursos y las concepciones de la realidad; pero no vale para hacer entrar dentro de él todos los productos sociales. En particular, los productos simbólicos —y no sólo los sistemas de parentesco— no encajan en el esquema» (pág. 180). ¿Cómo hacer, pues, una teoría de la práctica simbólica? Al intentarlo, Fierro parece que empieza a distanciarse de lo propiamente religioso o cristiano (aunque esa observación sería ya un prejuicio contra el que arremetería su propio punto de vista) para fijarse más en lo ético, o en lo ético-político. ¿A qué se debe el desplazamiento? Sin duda, a la acepción inicial de «práctica» como «momento mediador entre la necesidad y su satisfacción: necesidad (y conciencia de la misma) —práctica (o trabajo)— satisfacción o liberación—» (pág. 183). El principio motor de la práctica —sigo parafraseando— es el sufrimiento, la insatisfacción y contradicción de las propias necesidades, y la meta, la reducción o superación de las mismas por la construcción de un mundo más humano. Sólo lo que sirve al fin de humanizar y emancipar al hombre es «recta praxis», cuyos criterios (opina Fierro, con envidiable optimismo) son históricamente modulables: «es posible investigar para cada sociedad y para cada grupo humano cuáles son las prácticas conformes al fin humanizante y liberador» (pág. 186). Ante afirmación tan segura y confiada, sólo se me ocurre preguntar: ¿es posible? y, si lo es, ¿por qué no lo hacemos?

A diferencia de la práctica económica y la política, la práctica simbólica está directamente ordenada a la autotransformación del hombre. Ahora bien, cabría suponer que

dentro de eso llamado en general «práctica simbólica» deberían distinguirse unas prácticas simbólicas cristianas. Preguntamos: ¿hay una práctica simbólica «religiosa» diferente de la práctica simbólica sin más? Fierro parece apuntar que no. Pues todo sistema simbólico tiende a satisfacer una aspiración básica: la aspiración de sentido, la ordenación de la existencia individual y colectiva, el cumplimiento de unas exigencias no satisfechas ni por la transformación económico-política ni por el bienestar derivable de la abundancia de bienes de consumo. Averiguar si el cristianismo se reconoce en una serie de prácticas históricas y en un orden simbólico dirigidos a ese fin emancipador es el fin intentado para superar la consideración de la religión como simple discurso ideológico. La demarcación entre simbolismo y religiosidad no es fácil, ya que toda religión utiliza símbolos y cualquier símbolo es susceptible de interpretación religiosa. En último término, lo que ha dado hasta ahora un significado religioso a los símbolos es la remisión de éstos (representaciones de una ausencia) a una trascendencia divina, cuyos trazos empíricos o históricos no son sino débil e incierto reflejo de una realidad inaprehensible. Fierro, sin embargo, parece querer esquivar esa última referencia metaempírica, actitud desde luego consecuente con la tesis mantenida a lo largo de toda la obra de que la creencia es indisociable de la práctica, y ésta, la «recta práctica» que aspira a la liberación social y humana, es y debe ser «política». La insistencia del autor en no incidir en una teoría teológica o fenomenológica se comprende mejor ahora si se tiene en cuenta que desde ambas perspectivas la religión es vista *sólo* como «religión». Ciertamente que hay en el cristianismo gestos y ritos simbólicos puros (el bautismo, la eucaristía), más orientados a una transformación interior del practicante o a la comunicación de éste con la divinidad, pero —explica Fierro— «la conjunción de una simbólica y una política debe ser observada no en cada uno de los símbolos, tomados dispersa y aisladamente, sino en su sistema y totalidad» (pág. 209). Es innegable que muchos de los esfuerzos actuales por reavivar la práctica

religiosa propugnan el camino inverso: mantener unos ritos al parecer irrenunciables y buscarles un sentido en un todo que discurre ajeno a ellos.

Nadie puede estar en desacuerdo con la tesis de que la práctica simbólico-religiosa poco es si le falta el eco de la acción política, cuya medida de rectitud está en ese ambiguo ideal de humanización, creatividad y emancipación. ¿Es, entonces, necesario, tiene algún objetivo mantener la creencia en algo así como la divinidad trascendente o inmanente? Si el valor y la verdad de la creencia religiosa se lo da la práctica derivada de ella, ¿no resulta inútil y superflua toda creencia que no se reduzca a la fe y la esperanza, o el deseo tan sólo, en una existencia más soportable? En una palabra, ¿qué necesidad tenemos de teología? Pienso que Fierro da vueltas a dichos interrogantes, especialmente cuando, al final del libro, encara la dificultad de definir «lo religioso»; así escribe: «las religiones constituyen formas históricas, contingentes, intercambiables y sustituibles por otras formas no religiosas de atender a exigencias, ellas ya irreducibles, insustituibles y no contingentes, de sentido y simbolización. O también, para enunciarlo con una metáfora lingüística, lo religioso se encuentra a nivel no de gramática o sintaxis de una sociedad, sino de habla suya efectiva en acto» (pág. 243). Dicho de otra forma: el significado del lenguaje religioso (o de la experiencia religiosa, que es lo mismo) lo determina su pragmática, la cual no puede ser inmutable puesto que se inserta en una determinada forma de vida social. Si recordamos que en el «Preliminar» del libro se cita la frase de Nietzsche: «nunca nos zafaremos de Dios, puesto que creemos aún en la gramática», el párrafo recién citado pudiera interpretarse como acicate a la pretensión wittgensteiniana de una religión sin teología, sin palabras, sin un discurso teórico doctrinario que precondicione el significado de sus propios símbolos. La religión, exigencia de sentido, vería cumplida su función no como integradora de la realidad social, antes bien como desintegradora de un orden que nunca llega a reflejar el ideal propugnado. En definitiva, la religión así entendida no sería sino

una forma entre otras —o quizá cualquier forma— de satisfacer la necesidad de sentido o la exigencia de transformación del hombre y del mundo. Toda manifestación del pensamiento con eficacia práctica —la ciencia, el arte, la política—, en la medida en que respondiera a ese imperativo de sentido, sería un hecho religioso.

En ningún modo pienso que quepa calificar la tesis de Fierro de «reduccionista». Tras la muerte de Dios, el universo religioso se difumina efectivamente en el más general de «lo simbólico». Fierro se resiste a doblarse sin paliativos a la llamada «secularización», aunque sí reconoce un proceso obvio de «descristianización»; por el contrario, elige

retener el término «religioso» para designar a aquellas formas de vida que potencian la condición simbólica del hombre y establecen la mediación entre la religión particular (que puede seguir siendo el cristianismo) y la teoría general. Decisión teórica la suya, en efecto, pero no menos «práctica simbólica», pues, en definitiva, «religión» es aquí y desde siempre la definición misma de «símbolo», la representación de una ausencia; sólo en la medida en que esa ausencia siga siendo sentida y padecida en el mundo de hoy y de mañana, sólo mientras queden huecos por llenar, podrá proseguir el discurso teórico y práctico «sobre la religión».