

Postverdad y religión líquida

Jordi Corominas

En una época de engaño universal decir la verdad es un acto revolucionario.

G. Orwell

El hombre arreligioso en estado puro es un fenómeno más bien raro, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas. La mayoría de los hombres sin-religión se siguen comportando religiosamente sin saberlo.

M. Eliade

Entiendo por postverdad una situación personal, cultural y política donde la apariencia de verdad de cualquier cosa, y la emoción y sentimiento que suscita esta apariencia, es más importante que la verdad misma. A diferencia del mentiroso que conoce la verdad y trata de esconderla para obtener algún beneficio de la mentira, el que genera “postverdades”, como el charlatán de todos los tiempos, prescinde de la verdad, de cómo son realmente las cosas. La verdad es lo que él crea¹. Lo grave de nuestro tiempo es que la cultura de la postverdad se ha convertido en un momento esencial del sistema social. Sin ella, difícilmente podría mantenerse el sistema político-social mundial

¹ H.G. Frankfurt, *On bullshit, sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2006.



actual. No es una cuestión de unos cuantos políticos que nos manipulan, ni de unos cuantos países con capas populares de baja formación que se dejan embaucar, sino de una cultura de proporciones mundiales en la que, queriéndolo o no, todos acabamos participando en diferente medida². La cultura de la postverdad afecta a todos los saberes. Sin embargo, quizás el terreno político y el religioso sean los más abonados para ella. Es sobre éste último, sobre la dimensión religiosa de

² No puedo en este artículo dar razón de todo ello. Comparto la tesis de J. Albert Vicens de que la postverdad es hoy un elemento crucial del sistema social. En su artículo describe muy bien algunos de los mecanismos y dinamismos más o menos subrepticios que nos llevan a colaborar con esta cultura. Cf. J. Albert Vicens, “La Postverdad como sistema”. Revista Periferia, 2018.

la postverdad, que quiero reflexionar en este artículo.

Podría pensarse que la postverdad es precisamente el terreno en el que siempre se han movido las religiones y que gracias a los esfuerzos ilustrados éstas van desapareciendo progresivamente del mapa, al menos en la cultura occidental. El combate contra las religiones sería también parte del combate contra lo que hoy llamamos “postverdad”. ¿Pero es esto así? ¿Postverdad y religión van siempre y necesariamente de la mano? Intentaré argumentar que no hay ninguna unidad intrínseca entre postverdad y religión. ¿Es cierto, no obstante, que la esfera religiosa va reduciéndose? Todo parece indicar que la religión, lejos de retroceder, se está extendiendo. La pérdida de relevancia social de las religiones institucionalizadas, la llamada secularización de las sociedades, no ha traído la desaparición de la religión, sino más bien su expansión mediante la transformación de su forma de presencia social.

Por eso, son muchos los autores que hablan de “postsecularización” entendida como un proceso de reintroducción de la religión o reencantamiento, en un cuadro de crisis social y cultural generalizada³. Esta reconfiguración de lo religioso tiene manifestaciones múltiples, desinstitucionalizadas y muy cambian-

tes. Me atrevería incluso a decir que la forma religiosa dominante, o al menos en clara expansión, es hoy una especie de religión a la carta donde se mezclan dietas crudiveganas, tratamientos homeopáticos y el último paradigma científico (teoría cuántica, teoría de las cuerdas...) con neo-orientalismos y neoesoterismos. Empero, a pesar de la variedad de la carta, encontramos indefectiblemente dos ingredientes básicos: el imperativo de “sentirse bien” y un acusado carácter individualista y predisposición a abandonar cualquier forma de compromiso y solidaridad social y política.

Z. Bauman introdujo la metáfora de liquidez para tipificar la postmodernidad en la que vivimos. “Los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Como la desregulación, la flexibilización o la liberalización de los mercados”⁴. Todo fluye como el agua: cambiamos, de sitio, de trabajo, de cónyuges, de amantes, de amigos, de lugar, de vivienda, de valores, de orientación política, de orientación sexual y por supuesto de religión. Y aunque Z. Bauman aplicó la imagen a diferentes fenómenos (amores, tiempos, miedos, vida, arte líquidos) y no al hecho religioso, me parece que la religión es la quintaesencia de la liquidez postmoderna: se ha vuelto tan líquida que ni tan siquiera nos

³ J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Trotta, Madrid, 2011; L. Duch, *L'exili de Déu*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017

⁴ Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, F.C.E., México, 2003, p. 7

damos cuenta de que nos envuelve por todas partes.

Mi tesis es que la cultura de la postverdad es una expresión de la crisis de la razón moderna y que en el ámbito religioso cobra especial realce en la religión líquida. La crítica total a la razón ejecutada por la postmodernidad ha calado entre grandes capas de la población y esta ausencia de razón nos ha dejado en una situación donde la verdad no es que no importe, es que no existe. Por eso puede decirse, sin rubor, que es lo mismo el monstruo de los espaguetis⁵ que una sesuda reflexión budista sobre la esencia del yoga, que el tratamiento con agua de mar es mejor que un tratamiento oncológico⁶, o que las técnicas de transformación personal y la medicina alternativa son más exitosas que la psicología y la medicina experimental. Sin duda, la crítica a la razón moderna era del todo necesaria. La fe en una razón desgajada de los sentidos ha creado monstruos y los sigue creando la confusión de la razón con la racionalidad científico-técnica. Pero el remedio: la ausencia de cualquier atisbo de

planteamientos universales, la idea de que todo es valido si le sirve a uno y lo cree, la indiferencia o aceptación relativista de todas las posturas, puede ser mucho peor que la enfermedad.

Subsiste, es cierto, una idea bastante generalizada de que se puede distinguir entre ciencia y pseudociencia recurriendo al falsacionismo de Popper: una proposición para que sea científica debe poder ser falseada, es decir, debe poder ponerse a prueba y debe poder ser desmentida por los hechos o por un experimento adverso⁷. Si no es posible someter la proposición a prueba de una manera tangible y repetible no entra en el dominio de la ciencia. Esta distinción entre ciencia y pseudociencia suele ir acompañada de la idea, también ampliamente compartida, de que todas las creencias tienen el mismo valor de verdad. En el fondo sería lo mismo la creencia en la astrología o la memoria del agua⁸ que una creencia budista, cristiana o de cualquier otra confesión intensamente reflexionada y sopesada.

⁵ El pastafarismo o religión del Monstruo del Espagueti Volador es un movimiento social reconocido como religión oficial en Holanda y Nueva Zelanda. El pastafarismo es fundamentalmente una invención de B. Henderson, un físico de la Universidad Estatal de Oregón (USA), que quería demostrar irónicamente la absurdidad de enseñar la hipótesis del diseño inteligente como sustituto de la teoría científica de la evolución que es lo que pretendían diversos sectores conservadores.

⁶ Los beneficios del agua de mar para tratar el cáncer y muchas otras enfermedades de difícil curación es defendido por diversos autores: Cf. ["Beber agua de mar"](#).

⁷ En filosofía de la ciencia hay un largo y complejo debate sobre la justificación del criterio de demarcación de Popper que no puedo desarrollar aquí. T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend son algunos de sus protagonistas: Cf. A. F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Siglo XXI, Madrid, 2015. A efectos de este artículo lo que me interesa es la posibilidad de establecer y discutir sobre las demarcaciones entre los saberes.

⁸ La memoria del agua es una supuesta propiedad del agua, no demostrada, según la cual las moléculas del agua almacenan las propiedades curativas de un compuesto homeopático sometido a diluciones en serie durante su preparación. Esta conjetura fue propuesta por J. Benveniste para explicar las propiedades curativas que atribuye la homeopatía a sus preparados, aun cuando en éstos no exista ni una molécula de principio activo.

Todas se moverían en un régimen de postverdad y en el mismo territorio que las pseudociencias. De aquí que algunos defensores de la razón combatan la religión y pretendan sustituirla por la ciencia, la filosofía o el arte⁹.

Intentando cuestionar esta unidad consustancial entre postverdad y religión me pregunto si es posible establecer, al modo de Popper, un criterio de demarcación entre creencias razonables y falsas creencias, entre espiritualidades y pseudoespiritualidades o religiones y pseudoreligiones. Pero para responder y situar los problemas con claridad me veo obligado a emprender un periplo algo largo. El primer escollo que debemos enfrentar es si hay algo de la razón moderna que quede a salvo en el torbellino de críticas a que ha sido sometida, pues sin razón, no es posible ningún género de distinción e incluso el criterio de demarcación de Popper sería una arbitrariedad más. De noche todos los gatos son pardos.

1. Razón sentiente

En su aguda crítica psicológica a la razón Nietzsche advierte que ésta es precisamente el “artilugio” mediante el cual se moraliza la realidad y se idealiza construyendo un mundo verdadero y permanente, frente al mundo del engaño, la apariencia y del devenir. En el fondo, con la lógica y la argumenta-

ción racional, lo que se pretendería es ajustar la realidad a nuestros deseos más profundos, encontrar seguridad y certeza, y escapar del dolor, la fragilidad y la vida.

Frente a esta concepción de la razón que critica Nietzsche se ha popularizado una visión postmoderna que considera que la razón solo construye “narrativas” todas igualmente válidas. “Mentalidad abierta” en la cultura de la postverdad es aceptar que cada uno tiene su verdad y no intentar discutir sobre ella. Fijémonos que implícitamente al decir esto ya se ha reducido la verdad a “postverdad”: la cuestión, como se dice frecuentemente, es que “me sirva” y “me vaya bien”, no si es verdad o mentira. Si a fulano le va bien la homeopatía y a mengano creer que el agua tiene memoria y a pesar de ello se me ocurre cuestionar estas prácticas e ideas, la respuesta más probable que recibiré es la de que “todavía no tienes una mente abierta”. Lo que hay detrás de este reproche es una razón postmoderna que difumina toda distinción entre hecho y ficción, conocimiento y opinión, verdad y postverdad. La cultura de la postverdad anida en la anulación de toda posibilidad de que la razón alcance algún primordio de verdad por tenue que sea. Y al poder, a todo tipo de poder, le encanta esta situación. Crear y vivir de postverdades es lo suyo.

Sin embargo, hay una tercera concepción de la razón que ya se anuncia con

⁹ R. Dawkins, C. Hitchens, D. Dennet, G. Miller y un largo etc.

Nietzsche¹⁰ y que Xavier Zubiri recorre a fondo¹¹: la de la razón experiencial no desgajada del cuerpo. Esta visión creo que describe mucho mejor la capacidad racional humana que las dos anteriores. Sin dejar de retomar la crítica de Nietzsche, no inhabilita completamente a la razón para hallar algunas esquirlas de verdad y tratar de escapar de la cultura de la postverdad.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

Para los humanos, vivir es sentirse viviendo. Nos encontramos ya siempre en una especie de reflexión primaria e inmediata: además de tomar el café, de ir en tren y de estar contentos o tristes sentimos que estamos tomando el café, que estamos yendo en tren y que esta-

mos contentos o tristes. Y por este sentir las cosas y sentirme a mi mismo sintiéndolas, de manera inextricable, decimos que en nuestros sentires (olfativo, auditivo, cinestésico, visual, etc.) ya hay un primordio de razón, ya hay incoada una marcha de lo inmediatamente dado en mi sentir (la caricia del Sol en mi piel, por ejemplo) a lo que las cosas podrían ser allende lo "dado" (Un chorro de fotones impactando la epidermis). Por tanto, no es que tengamos unos sentires que han de completarse con la inteligencia, sino que estos sentires son ya inteligentes. Somos "inteligencias sentientes" y ésta tiene muy poco que ver con la "inteligencia artificial". Los progresos tecnológicos en este campo son espectaculares, pero, al menos de momento, nada tienen que ver con una razón sentiente. La tecnología puede multiplicar exponencialmente las operaciones hechas en tiempos muy breves, pero la inteligencia artificial no puede sentirse viva, afectada o deprimida por el sinsentido de la vida, solo puede simular la afección¹².

Las cosas que aprehendemos con esta reflexividad inmediata: un sonido, una imagen, una superficie rugosa, una sien con una temperatura alta, nos fuerzan a pensar, a buscar lo que las cosas pudieran ser allende lo aprehendido¹³. En nuestra cultura si sentimos una temperatura alta en la sien

10 La crítica de F Nietzsche a la razón moderna no fue total. La razón era para F. Nietzsche razón del cuerpo, una razón corporal al servicio de la vida. Cf. J. Conill, "Nuestra situación: Hermenéutica y filosofía práctica" *Agora Philosophica*, Revista Marplatense de Filosofía, Año II, Número 4, diciembre 2001

11 Cf. El tríptico de la Inteligencia sentiente de X. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

12 J. M. Esquirol, *Assaig sobre la vida humana*, Quaderns Crema, Barcelona, 2018. p. 15

13 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p 36

decimos que tenemos fiebre, y esto nos da que pensar: podemos conjeturar que tenemos una infección o que es consecuencia de dormir poco. Este preguntarse e intentar averiguar cuál es la causa de la fiebre es justo el ejercicio de la razón.

Cuando nuestros sentidos inteligentes aprehenden el mundo en toda su singularidad, apertura, variedad y riqueza enseguida tomamos todo el tapiz de ideas y conceptos de nuestra cultura para recubrir esta pluriforme realidad de colores, sensaciones, imágenes y sonidos que captamos. Este tapiz, con el que organizamos el mundo en el cual nos movemos, va cambiando según las distintas culturas y épocas históricas y la razón siempre se abre camino a partir de él. Si quiero explicar, por poner un caso, a qué se debe últimamente la pobreza, podré crear una teoría nueva, pero tendré que utilizar los conocimientos económicos, sociológicos, físicos, matemáticos y teológicos que hay a mi disposición, en mi cultura, en mi lenguaje y a la altura de los tiempos en que vivimos.

Cada uno de estos tapices está a su vez diversificado por un conjunto de condicionamientos étnicos, psicológicos, sociológicos, y por una determinada mentalidad socio-cultural: No es lo mismo, por ejemplo, una mentalidad occidental, que una mentalidad hin-

dú¹⁴. En cada cultura, además de una mentalidad general, hay determinados hábitos mentales¹⁵ que marcan la dirección que emprende la razón para intentar comprender las cosas y avanzar hacia lo ignoto. Es muy diferente, en la cultura occidental, una mentalidad religiosa de una mentalidad filosófica y ésta de una mentalidad científica, aunque una misma persona puede conjugar diferentes mentalidades. Y aún en una misma mentalidad se abren diversas vías (métodos) para tratar de ir hacia el fondo de las cosas. Fijémonos tan solo en la mentalidad científica: no es exactamente igual el hábito mental del economista, que el del sociólogo, el del matemático, o el del físico¹⁶.

De entre todos estos tipos de hábitos mentales o vías racionales no hay ninguno que sea normativo, superior o modelico para los restantes ni nada prejuzga que no puedan aparecer nuevas vías con sus correspondientes hábitos mentales. El mismo método científico contemporáneo no deja de ser un hábito mental y un vía más para comprender las cosas muy reciente. Lo que sucede es que distintas culturas y distintas épocas han sobrevalorado algunos tipos concretos de racionalidad y han despreciado otros y que determinadas vías

14 "Hay verdades que lo son en mentalidades distintas; y que por serlo, la figura que imprimen en la mente es completamente distinta". CF. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 152-153.

15 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 150

16 X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 76

pueden ser más útiles que otras dependiendo de nuestros intereses. Si nos queremos curar de una infección grave, probablemente la vía científica nos ayude más que una vía religiosa o poética.

No obstante, sea cual sea la diversidad de mentalidades, momentos históricos y vías emprendidas para dar cuenta de las cosas, la razón tiene siempre una misma estructura consistente en un sistema de referencia que es de donde arranca la marcha de la razón, un esbozo de lo que las cosas podrían ser en su realidad profunda y la experiencia o probación de que lo esbozado da más o menos cuenta de la cosa que queremos explicar¹⁷.

El sistema de referencia, que antes he denominado "tapiz", es el conjunto de ideas, teorías, presupuestos, ideologías, que nos encontramos en cada cultura y momento histórico. Así, en la cultura occidental actual concebimos que el Universo empezó a expandirse hace 15000 millones de años después del *Big Bang*, o que la democracia parlamentaria es una buena manera de organizar la sociedad. Sin embargo, en virtud de nuestra razón sentiente, siempre está abierta la posibilidad de trascender críticamente todas estas ideas buscando explicaciones u organizaciones políticas más convincentes o útiles. Cuando ejercemos la razón creamos nuevos esbozos, partiendo siempre de

nuestra cultura, de lo que las cosas podrían ser en su realidad profunda. De esta forma, podemos plantearnos si la teoría de las cuerdas puede explicar mejor la expansión del universo o, en el plano político, esbozar una democracia global más allá de las democracias nacionales actuales. Pero todos estos esbozos deben "experimentarse" ya sea mediante experimentación, comprobación, compenetración, conformación o alguna otra forma de probación¹⁸.

Ciencias como la física o la biología utilizan la "experimentación": llevan a cabo una provocación de la realidad profunda, obligándola a que de un modo controlado nos muestre si coincide más o menos con la hipótesis o esbozo elaborado. La matemática utiliza la "comprobación". Se verifica que el esbozo (fórmula, teorema o postulado) es coherente y se sostiene. Aunque no sentimos el contenido de la realidad postulada de la matemática (no es sensible), su probación la llevamos a cabo sentientemente en la realidad, del mismo modo que en muchas novelas se verifica que el personaje esbozado se sostiene y es creíble¹⁹. Cuando se trata de irnos conociendo a nosotros mismos pasamos

¹⁸ *Ibid.*, p. 257

¹⁹ Según Zubiri, la *comprobación* es el tipo de experiencia que corresponde a las realidades postuladas. Es tanto el método de las matemáticas como el de la literatura de ficción: "Ciertamente hay realidades postuladas que no son matemáticas: constituyen el ámbito de la realidad de ficción. Pero no necesito insistir en ellas porque a todas luces tienen los dos momentos de coherencia interna de lo fingido, y de aprehensión de su realidad en ficción. Son en este sentido término de comprobación." X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 165.

¹⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 217-222

por una experiencia de “conformación”: probamos en nuestra propia realidad diferentes posibilidades y formas de vida²⁰. También podemos tener la experiencia de lo profundo de otra persona humana y de otras experiencias culturales, sociales e históricas por más diversas que sean de las nuestras: es lo que llamamos “compenetración”.²¹ Asimismo, una novela²², una poesía o una terapia psicológica, se pueden inscribir en este tipo de experiencia, pues la ficción literaria y la “transferencia” psicológica no dejan de ser un modo de vivir otras vidas.

En estas múltiples experiencias racionales la verificación y la verdad son siempre algo dinámico y abierto. Es un “ir verificando” en un ejercicio que siempre tiene un carácter libre, provisional, histórico y abierto. Libre porque los caminos de la razón, no están impuestos, lo único impuesto, si se quiere, es la estructura de la razón y el que todos los seres humanos la poseamos, pero es una capacidad que podemos ejercer por muchas vías y en el límite esforzarnos también por no ejercer²³; provisional porque, por la misma apertura de la razón, toda verdad de razón es siempre parcial y nunca eterna y definitiva; histórica porque todo cuestionamiento e intento de mejora del tapiz cultural re-

cibido se hace a partir del lenguaje, de los métodos y de los conceptos que nos proporciona nuestra cultura; y abierto porque por mucho que encontremos nuevas explicaciones y fundamentos siempre se abren nuevos problemas e interrogantes sin que podamos jamás construir una teoría final, completa y consistente de la realidad del mundo y de uno mismo²⁴. Y aún, porque la verdad alcanzada por una vía, lejos de ser absoluta, puede complementarse con la verdad alcanzada por otras vías (para comprender la conducta de un criminal, valga como ilustración, se pueden buscar explicaciones en términos biológicos, sociológicos, psicológicos, económicos, religiosos, etc.) sin que ni tan siquiera la suma de todas las vías nos den una verdad total.

La verdad racional desborda todas las vías de aproximación y su suma. De hecho, lo contrario a la razón es el esfuerzo por cerrar su apertura. Es lo que podemos llamar actividad irracional: el esfuerzo por reprimir la marcha de la razón. Las verdades racionales, por tanto, no tienen nada que ver con el mundo fijo, inmóvil y eterno que según Nietzsche buscaba la razón filosófica tradicional. Al contrario, la verdad racional es siempre profundización en la alteridad, (de las cosas, de los demás y de uno mismo), desvelamiento, nunca definiti-

20 *Ibíd.*, p. 257

21 *Ibíd.*, p. 250

22 Comprobación y compenetración pueden ir de la mano.

23 “La esencia de la razón es la libertad”. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 107

24 “A diferencia de Leibniz y de Kant, hay que decir que la razón no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta. Y esto no por los límites internos a la razón sino por el carácter mismo de lo real impresivamente sentido.” Cf. *Ibíd.*, p. 103



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

vo, de lo que las cosas pueden ser más allá de nuestra aprehensión, del sentido común y de las ideas culturales heredadas. Con todas sus limitaciones y fragilidades, las esquirlas de verdad que nos ofrece la razón son imprescindibles para estar en el mundo e incluso para nuestra supervivencia como especie. No hay ninguna garantía de que la razón sentiente pueda afrontar con éxito los problemas políticos, psicológicos, científicos, personales y de cualquier otra índole, pero si renunciamos a ella está garantizado el caos, la violencia, la muerte y aquella oscuridad en la que “la vida empieza a perder la orla que permite calificarla como “humana”²⁵.

2. Ciencia y pseudociencia

Después de haber descrito muy sumariamente la razón humana pode-

²⁵ A. Pintor-Ramos, “Zubiri: tipos de racionalidad” *Cuadernos salamantinos de filosofía*, n. 39, 2012, p. 255

mos reflexionar sobre una de sus mentalidades y vías: la ciencia moderna²⁶, para ver si es posible emular de algún modo en el terreno religioso la demarcación entre ciencias y pseudociencias. Como ya hemos dicho, lo más propio de la vía racional de la ciencia moderna es el método experimental. El hecho de que se puedan verificar experimentalmente los esbozos hace que la verdad que nos brinda la vía científica sea independiente de opiniones “subjetivas” y de inclinaciones personales ya que puede ser comprobada por cualquier investigador dispuesto a repetir el mismo experimento, o puede ser negada diseñando nuevos experimentos en los que la tesis en cuestión quede refutada. A partir de esta vía experimental Karl Popper estableció un criterio de demarcación entre lo que puede considerarse conocimiento científico y lo que no: el criterio de “falsación”²⁷. Solamente hace ciencia quien presente hipótesis que sean susceptibles de ser refutadas en un experimento o cualquier observación bien establecida. Fijémonos que esto implica que la verdad científica es siempre provisional como hemos dicho antes que eran todas las verdades alcanzables por la razón.

²⁶ K. R. Popper, dirá que “se puede describir la ciencia como el arte de la supersimplificación sistemática, como el arte de discernir lo que se puede omitir con ventaja.” Cf. K. R. Popper, *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo*, Tecnos, Madrid, 1986.

²⁷ K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. Tecnos, Madrid, 1980.

Dado el prestigio de la ciencia y su aureola de “conocimiento verdadero”, algunos saberes, como los de la llamada “medicina alternativa” o lo que yo llamo “religiones líquidas”, suelen reivindicar que son “científicos” y utilizan una cierta jerga científica para dar visos de rigurosidad a sus teorías. Sin embargo, a poco que nos fijemos en sus afirmaciones, veremos que no cumplen con el criterio de falsación²⁸, que abusan del principio de autoridad (“tal doctor famoso, tal persona brillante lo dice”) y que no se van autocorrigiendo con el tiempo. La homeopatía, sin ir más lejos, es igual ahora que en el siglo XVIII cuando se inventó. Además, persisten en sus afirmaciones aun cuando hayan sido refutadas experimentalmente²⁹ y suelen caer en la falacia *post hoc ergo propter hoc* (si es después de esto entonces es a consecuencia de esto)³⁰.

28 Usan proposiciones del tipo “es posible que mañana tengas suerte en la lotería” o “tu salud depende de tu armonía con el cosmos” que no son falsables. En cambio, una proposición científica del tipo “todos los planetas giran en una órbita” sí que lo es.

29 Por ejemplo, hoy sabemos que el resfriado es provocado por un virus y que los medicamentos pueden aliviar los síntomas pero no curan, pero se insiste en que la homeopatía los cura.

30 De ese modo, si alguien tiene fiebre alta, toma arsénico homeopático y se recupera rápidamente se concluye que lo ha curado el arsénico homeopático. Aunque es cierto que el efecto sigue siempre a una causa, esto es una condición necesaria para establecer la causa, pero no suficiente. El paciente recurre a un tratamiento alternativo y luego mejora, concluyendo que la mejora fue causada por el tratamiento. Cuando el paciente no mejora se recurre a la racionalización: al menos no empeoró, y si se muere se puede argumentar que no comenzó el tratamiento a tiempo.

A los saberes y prácticas que se presentan incorrectamente como ciencia les llamamos pseudociencias. Si las pseudociencias constituyen por sí mismas una forma de postverdad no es menos cierto que el método científico, cuando pretende ser la única vía racional, el único conocimiento válido, o ser el modelo para todas las demás vías racionales, se convierte él mismo, paradójicamente, en “postverdad” y pseudociencia. Es lo que se conoce como científicismo. Los científicistas hacen que la ciencia mute en una forma de superstición, porque la fuerzan a pronunciarse en términos que no le competen: dando interpretaciones de sentido, pronunciándose acerca de valores, hablando de asuntos teológicos. Sobre todo, porque traicionan el método propio de la ciencia, al asumir tesis que no se pueden someter a prueba empírica³¹.

Es importante comprender bien los límites cognoscitivos de la ciencia para no moverse, aún sin quererlo, en un régimen de postverdad. En primer lugar, la ciencia no agota ni mucho menos las vías racionales. La ciencia es sin duda racional, pero no toda razón es siempre científica. Muchos pueblos del mundo no han desarrollado una actividad científica propia y muchas personas tienen pocos o nulos conocimientos científicos sin que esto signifique que sean irracionales.

31 J. Corominas, [“Crítica a la religión tecnocientífica”](#), *Revista Periferia*, 2017. En este artículo intenté mostrar el uso ideológico de la ciencia.

En segundo lugar, la afirmación científica de que un día será posible contestar todas las preguntas no solo contradice la apertura de la razón que hemos descrito antes, sino que tiene un contraejemplo en la famosa pregunta que hizo Leibniz: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?». Es evidente que resulta imposible contestar científicamente a esa pregunta pues la ciencia se basa siempre en la existencia anterior del mundo, como una hipótesis implícitamente aceptada. “Incluso los intentos actuales de hacer que el universo sea el creador de sí mismo, surgiendo de la nada, tampoco responderían a esa pregunta, porque usan una nada que no es tal por estar dotada de potencialidades creadoras que hay que suponer previas”³².

A más abundancia, el teorema de Gödel muestra la imposibilidad de alcanzar una teoría científica final y completa del mundo. Según este teorema todo sistema formal de axiomas y reglas de procedimiento incluye necesariamente afirmaciones que no se pueden probar ni refutar desde dentro del sistema. El filósofo Karl Popper lo expresa así: “Toda explicación puede ser más explicada aún por una teoría o conjetura de mayor grado de universalidad. No puede haber ninguna explicación que no necesite de una explicación ulterior”³³. Por

ello, y como la ciencia absoluta tendría que ser infinita, es necesariamente inalcanzable e imposible para seres limitados como somos los seres humanos.

Y finalmente, toda asignación de valor sobrepasa necesariamente el mero conocimiento científico de la realidad y, por tanto, supone una toma de posición con respecto a ella que da un salto al terreno filosófico o religioso. No debe obviarse la parte de “responsabilidad” que pueda tener la postverdad científica en la promoción de lo que llamo religión líquida, especialmente porque el científicismo, al promocionar como “científica” y única explicación racional y válida de la realidad una concepción materialista, positivista y mecanicista del conocimiento, hace que muchas personas identifiquen la razón con la vía científica, calculadora y fría, justificando así su abandono de la razón: están convencidas, como los científicos, que en la razón no caben vías poético-míticas, artísticas, espirituales o religiosas.

3. Filosofía y religión

¿Quiere decir lo dicho anteriormente que un científico no puede ser materialista y positivista? De ningún modo. El científico puede encontrar más razonables estas teorías filosóficas que otras, pero no puede defenderlas “científicamente”. El materialismo o el ateísmo no pueden ser una conclusión científica, aunque sí una opción filosófica del científico, como de cualquiera, en cuanto

32 A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 246

33 Cf. K. Popper, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 180-191 y 313-321.

persona. Las disputas en el plano de la filosofía no se pueden dirimir científicamente. Para empezar porque la ciencia no puede dar cuenta “científicamente” de su propia actividad. Cuando tratamos sobre las características esenciales de la ciencia, ya no estamos haciendo ciencia, sino “filosofía” de la ciencia. Cuando el científico reflexiona sobre su propia tarea y se hace preguntas del tipo ¿Qué es la ciencia? ¿Cuál es su método? ¿Cuál es su valor de verdad?, deja de ser científico para pasar a ser filósofo por la sencilla razón de que estas preguntas no pueden ser respondidas científicamente. Incluso la afirmación fundamental del positivismo: el único conocimiento válido es el conocimiento científico, no es, paradójicamente, una tesis científica.

La pregunta filosófica no tiene los límites que impone el método experimental y la mentalidad científica. A un físico, en cuanto físico, valga por caso, le interesan las leyes que rigen el mundo físico. Pero la filosofía puede ir más allá y preguntarse qué es una ley: ¿Las leyes son exteriores a nuestra mente? ¿Son un puro constructo o un “descubrimiento”? ¿Hay leyes lógicas independientes de la constitución biológica concreta de nuestro cerebro de modo que también regirían para unos hipotéticos seres extraterrestres con una inteligencia diferente a la nuestra? Son cuestiones que las ciencias positivas ya no pueden responder. La filosofía tratará de articular una respuesta racional.

Además, la filosofía tiene un carácter constitutivamente crítico que puede liberar a la investigación científica de muchos prejuicios como el de creer que existe un mundo, fuera de nuestra percepción, que se puede estudiar. Es lo que en filosofía llamamos realismo ingenuo³⁴. Las preguntas éticas también desbordan al conocimiento científico: ¿Qué hacemos con la ciencia? ¿Es la investigación científica realmente neutral y desinteresada? La filosofía es una vía racional más que, por una parte, nos informa sobre cuál es la verdad que podemos esperar de cada uno de los distintos modos de conocimiento y de sus límites (un saber sobre el saber) y, por otra, elabora teorías sobre el conocimiento y la realidad.

Si la ciencia nos dice cómo es el mundo y la filosofía es una instancia crítica, reflexiva y racional de todo saber y de todo sistema de creencias que a su vez elabora teorías racionales sobre la realidad (metafísica), sobre el conocimiento de ella (epistemología) y sobre como comportarnos (ética), la religión se preocupa sobretodo por el sentido de la vida en función de su búsqueda en este fondo ignoto y siempre desconocido al que se dirige la razón. La religión tiene que ver con el misterio³⁵ y consiste en

34 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 178. Advirtamos que no tenemos formas de obtener información del mundo que no sea por medio de nuestras observaciones. No existe una plataforma independiente desde la cual mirar el mundo y decidir si nuestras ideas acerca del mundo coinciden con “la realidad”.

35 *Atlas W. Benjamín*, Círculo de Bellas artes: [Misterio, Enigma](#).

una experiència positiva de éste, de la ultimidad de lo real como fundamento desde el que se trata de configurar la propia vida³⁶.

El enigma o el problema es lo que tenemos delante, el misterio en cambio nos envuelve y nos implica, somos en el misterio. La vida que vivimos los humanos, el sentirse vivo, es apertura a lo otro, a una alteridad inclausurable, misteriosa e indescifrable, y por más que intentemos recubrir esta apertura con las categorías que nos sirven para describir las cosas y con formas de vida que opaquen la extrañeza, aparecen una y otra vez rendijas que lo impiden: ¿De qué va esto de sentirse vivos? ¿Qué hacemos aquí? ¿A dónde va a parar toda esta movida del universo de millones y millones de años en el que yo aparezco y desaparezco en apenas un instante? El misterio no trata de Dios, esto ya es una elaboración del misterio, sino de algo tan sencillo y tan próximo, tan inmediato, que es difícil percibir en una cultura como la nuestra, que desconecta de lo sencillo. Estos versos de Pessoa o de J. Maragall reflejan bien lo que quiero decir:

“Otras veces oigo pasar el viento y creo que sólo para oír pasar el viento vale la pena haber nacido”³⁷

36 En otro lugar he problematizado la definición de religión y en que sentido puede decirse que el cristianismo no es una religión o que hay al menos una discontinuidad entre el cristianismo y las demás religiones. Cf. Jordi Corominas, “¿Qué es religión? De la religación a la desligación”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 40, 2013, pp. 579-594
37 Poema de X. Fernando Pessoa, *Poemas inconjuntos*, 2015, citat per J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 15



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

“Ben ajegut a terra, com me plau el veure davant meu en costa suau un prat ben verd sota d'un cel ben blau!”³⁸

“Lo sencillo -describe Heidegger- conserva el enigma de lo perenne y de lo grande sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre, y requiere, sin embargo, una larga maduración”³⁹. Lo sencillo es lo cercano: los tilos, la colina, el desierto, la voz amiga, la rabia de quien no nos quiere, la persona que nos mira suplicante presa de dolor, nuestro sentimiento de desolación o alegría, y este acceso primordial a las

38 J. Maragall, *Pirinenques*, 1876.

39 M. Heidegger, *El camino del campo*, Herder, Barcelona, 2015. Traducción al catalán de Florentino Pino: [El camí del camp](#)

cosas, es a la vez lo más profundo⁴⁰. En esta completa cercanía y cotidianeidad de uno mismo y de las cosas es donde se abre el misterio. La persona espiritual es la que de alguna manera queda afectada y seducida por esta apertura y mediante la razón religiosa penetra en ella intentando construir estructuras de sentido o simplemente balbuceando.

Se podría argüir que esta construcción de sentido también es asunto de la filosofía, y, ciertamente, no es fácil en algunos casos diferenciar una filosofía de una religión. Entiendo que lo que es inherente a la religión es pensar una cierta positividad de la realidad última. Incluso las religiones sin dioses mantienen esta positividad. La doctrina del nirvana, pongamos por caso, no comporta un nihilismo, sino que alude a un estado mental pleno de significado. Como tampoco la Nada de los místicos equivale literalmente a nada⁴¹. En cambio, el pensamiento filosófico puede no concebir el fondo último como algo positivo que pueda orientarnos. Puede pensar que es absolutamente incognoscible o que es un puro caos al que nosotros intentamos poner un poco de orden con nuestras narrativas o puede defender con buenos argumentos que no vale la pena ni haber nacido ni seguir vivien-

do. Sin embargo, cuando el ateísmo defiende una espiritualidad sin Dios creo que en él se recubren razón filosófica y razón religiosa o al menos se tocan. Es el caso, entre otros, de André Comte-Spontville, ateo confeso, que entiende la espiritualidad precisamente como la he definido antes, como experiencia del misterio o del infinito al que estamos abiertos. Comte-Spontville considera que esta experiencia es profundamente positiva e incluso reparadora⁴². Y es exactamente en esta "positividad" en lo que para mi se encuentra la bisagra de la filosofía y la religión.

La religión es una vía racional⁴³, entre muchas otras, hacia el fondo último de las cosas. Es diferente de la vía filosófica, aunque en muchos casos puedan recubrirse, porque lo que se busca, el que el fondo último de la realidad tenga una cierta positividad susceptible de orientarnos, es tan solo una posibilidad, y la vía religiosa necesariamente asume esta posibilidad. El filósofo, estrictamente, solo puede como máximo señalar la remisión de la alteridad de las cosas de este mundo hacia lo totalmente otro, hacia el misterio, el abismo, el infinito, el

40 "La cultura que ho redueix tot a fets i dades és una cultura miop, i per això mateix decadent. Perquè la decadència d'una cultura no es deu a la seva matusseria a l'hora d'afrontar la dificultat i els afers més enrevessats, sinó a la seva desconexió del senzill". Cf. J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 16

41 Cf. S. Bachelard, *El budista agnóstico*, *Revista Periferia*, 2015.

42 Comte-Spontville cuenta un paseo nocturno por el bosque: "Y de pronto...¿qué? Nada. ¡Todo! Ningún discurso. Ningún sentido. Ninguna pregunta. Sólo una sorpresa. Una paz que parecía eterna. El cielo estrellado sobre mí, inmenso, insondable, luminoso, y ninguna otra cosa en mí que este cielo, del que yo formaba parte, ninguna otra cosa en mí que el silencio, que la luz, como una vibración feliz, como una alegría sin sujeto". A. Comte-Spontville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006, p. 183

43 E. Solari, "La razón religiosa según Zubiri", *Teología y Vida*, Vol. LI (2010), Chile, pp. 105-159

ser o como quiera llamársele, pero cualquier intento de determinar cuáles son los caracteres de ese totalmente otro se mueve en el orbe de la religión⁴⁴.

La persona religiosa, a partir del acervo cultural en el que se encuentra (sistema de referencia), crea nuevos esbozos, modificaciones, precisiones o nuevas ideas de Dios o de un fundamento último que va probando en su propia existencia y que va orientando su vida⁴⁵. Se postulan, a grandes rasgos esbozos politeístas, panteístas y monoteístas. En el politeísmo Dios se identifica con realidades múltiples. En el panteísmo la divinidad se identifica, en algún sentido, con el universo entero o con la ley misma del cosmos. En algunos de los esbozos monoteístas se esboza un Dios que está más allá del ser, un Dios totalmente otro que está allende del fondo mismo de la realidad al que apuntaría la apertura de la razón.

44 A. González sitúa muy bien la paridad en que nos encontramos creyentes y no creyentes ante el misterio: "El no creyente sólo puede señalar la remisión de la alteridad de todas las cosas de este mundo hacia lo totalmente otro. Pero cualquier intento de determinar cuáles son los caracteres de ese totalmente otro cae necesariamente en la arbitrariedad. Esto también puede decirse de cualquier intento de demostrar su inexistencia, dado que cualquier demostración de la misma tiene que abarcarlo conceptualmente, negando su total alteridad y convirtiéndolo en una cosa más entre las cosas del mundo". Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, 1999, Sal Terrae, Santander, p. 443

45 "Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de los individuos en el curso de la vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real" Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 96.

La experiencia de Dios equivale a confiar en la divinidad postulada para determinar y orientar la propia vida. Se prueba por conformación, en un gigantesco e interminable tanteo, intentando configurar la vida conforme a lo esbozado. Es lo que llamamos opción, fe, apuesta o creencia religiosa. En la experiencia cristiana de Dios, valga por caso, se resaltaré la experiencia de la gratuidad (gracia) tan ajena a la del mérito y de la retribución que se entenderá que incluso la fe no es un mérito propio y que hay que amar a Dios por nada⁴⁶. Claro que también el ateo o el agnóstico requieren de opción y fe⁴⁷. Hay fe religiosa y fe no religiosa. Tanto la una como la otra, independientemente de la extensión sociológica que les asignemos, son creencias en las que ya nos encontramos, que podemos cambiar a partir de nuestra experiencia personal, y que configuran más o menos explícitamente nuestra vida.

Sin embargo, por mucho que la religión sea también una vía racional puede que sea una experiencia falsa o ilusoria como puede serlo la experiencia de las personas no religiosas (ateas, agnósti-

46 P. Ricoeur, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Madrid, 2006

47 La objeción fundamental de Zubiri al ateísmo no está en ser ateo, sino que a veces el ateísmo, como ha sucedido históricamente con los creyentes, no es lo suficiente honrado intelectualmente al plantearse como la actitud primaria frente a la cual se deberían justificar las demás opciones: agnosticismo, creencia, indiferencia. El poder de lo real es enigmático para todos y lo que plantea el ateo es una posible respuesta a este enigma que envuelve la totalidad de la vida. Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 280-285

cas o insensibles a este fondo ignoto). En muchos casos los movimientos ateos que han querido erradicar la religión han destronado unos dioses para entronizar a la Razón, el Progreso, la Nación, o la Tecnociencia⁴⁸.

La conciencia que hemos adquirido en estos principios del siglo XXI de la permanencia de la religión, a pesar de los grandes esfuerzos derrochados para conseguir una sociedad laica y secular donde la religión fuera tolerada como un residuo irracional y privado, ha llevado a diversos intelectuales⁴⁹ a plantear el ideal de una sociedad postsecular que, más allá de tolerar las religiones, acepte que éstas pueden ser racionales, que tienen un potencial de verdad, y que podemos aprender cosas buenas de ellas⁵⁰. La razón de ser de una verdadera neutralidad estatal sería la de evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura o creencia básica ante la vida ya sea religiosa o no. El estado no puede favorecer la fe religiosa frente a la increencia religiosa pero tampoco a la inversa.

No obstante, subsiste el prejuicio entre algunos de los defensores del estado postsecular que el pensamiento religioso es de alguna manera menos racional que el secular y que los argumentos re-

ligiosos habría que traducirlos a una razón secular a la que se supone que todo el mundo tiene acceso. Pero, como bien señala Charles Taylor, “¿Qué razón hay para pensar que la razón secular ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos seculares de M. Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant? Y además, ¿cómo distingue uno el lenguaje secular del religioso? ¿La regla de oro está claramente en uno o en otro?”⁵¹. La traducción no debería ser solo una carga que recae sobre los ciudadanos creyentes, sino también



Joan Fontcuberta, *Sèrie Miracles & CO*

48 J. Corominas, “[Crítica a la religión tecnocientífica](#)”, *Revista Periferia*, 2017.

49 J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *op. cit.*

50 J. Conill, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas”, *Pensamiento*, vol. 63, n. 238, 2007, p. 579

51 J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, *op. cit.*, p. 55

una obligació ètica para los no creyentes, que deberían intentar comprender las afirmaciones religiosas y adquirir sensibilidad para el lenguaje religioso.

4. Religión líquida

Como he afirmado al principio, parto de la consideración que la religión se está extendiendo, que nuestro siglo es más religioso que el siglo XX⁵². Basta examinar el crecimiento exponencial en las librerías de los estantes dedicados a la espiritualidad, el *coaching*⁵³, la autoayuda y el esoterismo⁵⁴. Las religiones tradicionales se están transmutado en una gran estructura sincrética, con una pertinencia institucional extraordinariamente flexible, que permite compartir intereses, vínculos y niveles de compromiso muy distintos. No se trata de un movimiento definido, sino más bien de una especie de ecumenismo de prácticas y de ideas en proceso de *bricolaje* permanente. No hay preocupación alguna por conformar un sistema coherente. Se incorporan elementos muy di-

versos en función de un cierto aire de familia. Esta nueva religiosidad penetra por doquier permeando grandes capas de la población de todas las clases sociales y de todas las pertenencias religiosas y aun de los que se confiesan ateos, agnósticos o indiferentes⁵⁵.

Se habla de una “nueva gnosis”⁵⁶, de “Nueva era”⁵⁷, de “nebulosa místico-eso-

55 “A primera vista no deja de ser sorprendente que frecuentemente en ámbitos considerados laicos e inmunes a la religión, hayan emergido como de un fondo oceánico desconocido, numerosos equivalentes funcionales, algunos de ellos francamente inquietantes, de las antiguas articulaciones de lo religioso, que se consideraban definitivamente suprimidas, pero que, de hecho, solo habían sido reprimidas. Nuestra historia pasada señala con claridad diáfana que en todos los ámbitos de la existencia humana el retorno de lo reprimido que se daba por suprimido provoca en el tejido humano las disfunciones psicológicas más lamentables y peligrosas”. L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., pp. 44-45

56 Lluís Duch sostiene con fuerza este retorno de la gnosis, una especie de arquetipo religioso que, como en el fin del helenismo, irrumpe en momentos de crisis y que ahora englobaría los movimientos relacionados con la *New Age*. Cf. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2006; *L'exili de Déu*, op. cit.,

57 La religión líquida podría corresponder con lo que O. Hammer llama *Nueva Era* en sentido lato. Es decir, no mencionando con ello un movimiento específico que espera la venida de una nueva Era, la era de Acuario, sino a un amplio abanico de ideas y prácticas que tienen un aire de familia y un cierto vínculo histórico con lo que fue la *Nueva Era* en sentido estricto. El problema es que a estas alturas del siglo XXI este sentido lato es tan extenso, pues estamos hablando de un fenómeno religioso que ha penetrado todos los estamentos y que se ha constituido en una de las corrientes principales de la cultura contemporánea, que quizás sería mejor denominarlo de otro modo. Por otra parte, el movimiento *Nueva Era* prácticamente se ha desvanecido y cada vez menos personas se identifican como miembros de la *Nueva Era* aun cuando sus doctrinas y rituales permanezcan en otros envases y mezclas. Cf. O. Hammer, “New Age Movement”, *Dictionary of gnosis and western esotericism*, Brill Academic Pub, Neederland, 2006, pp. 855-861

52 D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002, p.14

53 El *coaching* y los *coach* pretenden cambiar a las personas a través de la motivación positiva individual y el rechazo de las críticas y de las opiniones negativas de los que nos rodean. Se debe ser positivo y feliz casi por obligación. Un libro frecuentemente recomendado por los *coachs* es *El Secreto* de Rhonda Byrne. Básicamente se trata de una supuesta ley de la atracción por la que si yo pienso cosas buenas o malas las atraeré y si pienso cosas críticas, atraeré cosas malas también.

54 No se trata solo de la disminución progresiva de la literatura filosófica y teológica tradicional, sino también de la progresiva sustitución de las librerías dedicadas al libro religioso (normalmente de origen católico o protestante) por nuevas librerías especializadas en esoterismo, autoayuda, *coaching*, medicinas alternativas y “espiritualidad”.

térica”⁵⁸, de “religió fluctuante”⁵⁹, de “movimiento holístico”⁶⁰, de “pseudoreligiones” o de “religiones difusas”, para agrupar fenómenos muy dispares, pero que creo que tienen características comunes, una unidad mayor de la que parece a simple vista. La denominación que propongo de “religió líquida”, a partir de los ensayos de Z. Bauman sobre la “modernidad líquida”, tiene la ventaja de ser una imagen muy popular que la concatena inmediatamente con todos los otros fenómenos de liquidez estudiados por Z. Bauman (vida, amores, miedos, etc.) y que además, nos refiere inmediatamente a tres características básicas de la religiosidad actual: su carácter cambiante y voluble, su expansividad (se mete por todas partes como el agua), y su transparencia (no se ve que sea religión).

De hecho, la mayoría de los creyentes de la religión líquida afirman que no son creyentes religiosos, sino personas espirituales. ¿Por qué esta resistencia a ser calificados como “religiosos” cuando es obvio para cualquier estudioso del hecho religioso que lo son incluso más

que muchos creyentes de religiones “sólidas”? Probablemente porque para ellos el término religión evoca algún tipo de autoritarismo, jerarquía, institucionalización, sistematización de doctrinas y rituales repetitivos carentes de significado mientras que el término “espiritual” evoca la fluidez de los enunciados que no necesitan ser coherentes entre sí, la ausencia de autoridad, la no necesidad de largas formaciones⁶¹, y un tipo de ritos muy cambiantes y no fijos como los de la religión sólida. Pero, por supuesto, que no se vea la autoridad no significa que no exista, al contrario. Más bien muestra una autoridad muy eficaz que “consigue el efecto sin que se note el cuidado”.

A pesar de la gran variedad de formas, combinaciones e intensidades que puede adquirir la religión líquida⁶² creo que en un grado mayor o menor encontramos siempre tres ingredientes esenciales: una visión gnóstica del mundo, una transformación personal mediante técnicas psicocorporales, y una concepción individualista y emocional de la persona.

58 W. Hanegraaff, *New age religión and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, State University of New York Press, 1998.

59 F. Champion, “La nébuleuse New Age”, *Études*, n. 14, 1995, pp. 233-242; “Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes”, *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993.

60 M. York plantea que la religiosidad actual consiste en un movimiento holístico que comprendería la *Nueva Era*, el neopaganismo, ciertos movimientos ecológicos, grupos místico-religiosos orientales y todo el movimiento de autoayuda y transformación personal. Cf. M. York, *The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements*, Rowman & Littlefield, Maryland, 1995.

61 Los sacerdotes de diferentes denominaciones, por ejemplo, suelen pasar bastantes años estudiando, lo cual les da una cierta familiaridad con la historia de su fe y las problemáticas adyacentes. Los practicantes, *couchers*, adivinos, guías etc., de la religión líquida, no suelen tener otra formación en este campo que la de algunos breves cursos privados.

62 Solo he encontrado un autor que habla de religión líquida, el teólogo C. N. de Groot en su artículo “Three Types of Liquid Religion” publicado en *Implicit Religion*, 2008, vol. 11, pp. 277-296. Pero utiliza la noción no para calificar una nueva religión, sino para señalar la transformación y difuminación de las otrora “sólidas” identidades e instituciones cristianas.

4.1 Visión gnóstica y esotérica del mundo⁶³

Dios es entendido como una divinidad impersonal, una fuerza cósmica o Energía que nos abraza y que anima el organismo único del universo. Se aprovecha el paso del modelo mecanicista de la física clásica al “holístico” de la moderna física atómica y subatómica, basado en la concepción de la materia como ondas o *cuantos* de energía en lugar de partículas, para afirmar que la divinidad es una única e inmensa vibración de energía.

La gnosis es un movimiento religioso que se desarrolló con fuerza en los siglos I y II d. C., pero algunos autores como Quispel y Ll. Duch consideran que es hoy, en el siglo XXI, cuando se impone como la gran religión mundial⁶⁴. Sin duda, la religión líquida asume, con variantes, algunas de sus doctrinas centrales: el dualismo alma-cuerpo, la caída en un

mundo de tinieblas, y la importancia del conocimiento “espiritual” (intuitivo, supraracional) y la ascesis para que nuestra alma o chispa divina pueda regresar a la luz, que es su lugar original, anterior a la caída. Por la naturaleza divina del alma, la psique humana tiene siempre un potencial espiritual divino que conviene descubrir, despertar y salvar de lo que es simplemente material. Con todo, creo que la religión líquida desborda la gnosis pues se adoptan una serie de doctrinas provenientes de las religiones orientales como el hinduismo, el budismo y el taoísmo que se mezclan con la gnosis en un envase occidental. Y a la vez, estas doctrinas sacadas de su sistema original adquieren una significación muy diferente. Sin ir más lejos, la idea de reencarnación apropiada por la religión líquida, tiene muy poco que ver con la concepción hinduista⁶⁵. Las religiones líquidas la reinterpretan como un elemento necesario para el crecimiento espiritual, como una etapa de la evolución espiritual progresiva que comenzó antes de que nacéramos y continuará después de que muramos.

63 La calificación de esoterismo pone el énfasis en doctrinas que utilizan símbolos de difícil acceso y que se transmiten únicamente a una minoría selecta de iniciados. La gnosis son formas religiosas desarrolladas entre los siglos I y II después de Cristo que en un momento de crisis y desorientación existencial coinciden en encontrar la divinidad a través del conocimiento interior e individual y desentenderse de la política y de cualquier pretensión de transformar la historia. Cf. L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p. 5. En el caso de la religión líquida son términos prácticamente sinónimos: suelen aparecer con fuerza en momentos de incertidumbre y desarticulación social y generalmente el esoterismo conlleva una entrada en sí mismo que pasa por ser una gnosis, un conocimiento, para conseguir una forma de iluminación y salvación individual.

64 L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit. L. Duch sugiere que la gnosis es una especie de arquetipo religioso siempre latente, casi una “religión natural” fruto de un cierto sentido común religioso, que reaparece siempre con fuerza en los momentos de crisis social.

65 La reencarnación significa en la religión india que todas nuestras acciones malas serán castigadas sin remedio en la próxima vida. Y además “opera una legitimación fabulosa del orden social. Los que pertenecen a las castas bajas están pagando en ellas los crímenes que cometieron en vidas anteriores, mientras que los que se encuentran en las clases más elevadas están siendo recompensados por el bien que han hecho en sus vidas anteriores. No es de extrañar que la India percibiera el círculo eterno de las reencarnaciones como una rueda infernal, en el marco de la cual toda la vida humana no es más que dolor”. Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 148.

4.2 Transformación personal

El conocimiento y las prácticas de sanación del cuerpo y la mente van dirigidas a integrar el yo en “el fluir de la energía cósmica”⁶⁶, a eliminar “la energía negativa”, a “aumentar las buenas vibraciones”, a regresar a la luz. Su centro y su vara de medir es “el sentirse bien”. Podríamos dividir todas estas prácticas de transformación personal en tres grandes grupos: La práctica espiritual y psicológica, la práctica nutricional, y la práctica médica.

Se suele partir de una crisis personal para entrar en una experiencia de **transformación psico-espiritual** a través de cursillos, retiros y psicoterapias diversas como las constelaciones familiares⁶⁷, el

curso de milagros⁶⁸, o los *eneagramas* de personalidad⁶⁹. Se trata de descubrir la chispa de luz que se encuentra confundida en las profundidades de nuestro propio ser para conectar con la fuerza, energía universal o mente cósmica divina; para alcanzar una conciencia cósmica, un sentimiento de armonía con el todo y un equilibrio interior; y para acercarnos a nuestro lugar original, anterior a la caída, al que pertenece nuestro espíritu. Para ello es imprescindible desasirse del mundo material, histórico y aparente. “Dejar fluir”, “dejar de apearse y sufrir por los demás”, “dejar que la vida y el universo sigan su curso libremente”, son mandamientos centrales.

Estas prácticas psicoespirituales suelen ir de la mano de diversos tipos de **dietas**

66 La ascética (purificación del espíritu) de las religiones tradicionales es reconvertida en prácticas como el zen, el yoga, la meditación trascendental, la bioenergética, el baño de gong, la terapia de sonido, el *mindfulness*, las dietas, la medicina alternativa, etc. Estas prácticas se suelen acompañar con objetos diversos: piedras, talismanes, pulseras, cactus, péndulos, etc.

67 Las constelaciones familiares es un método elaborado por B. Hellinger. La idea básica es que los conflictos no resueltos de nuestros antepasados son transmitidos de generación en generación, ocasionándonos trastornos y enfermedades en el presente, pues las familias están formadas por “energía” que conecta a los miembros del grupo. La terapia de “constelaciones familiares” pretende reinstalar en la red energética a los miembros que se han excluido y restaurar el “orden natural”. Recuerda mucho la idea de retribución de la ley kármica o el “castigaré los pecados de los padres en los hijos” del libro del Éxodo. Algunas de las controversias suscitadas por Hellinger, sobretudo por sus opiniones sobre Hitler, el holocausto, el incesto, los abusos infantiles y la homosexualidad, pueden seguirse en la misma Wikipedia: Bert Hellinger

68 En octubre de 1965, la psicóloga americana Helen Schucman escuchó una voz interior, la de Jesús, diciéndole: “Éste es un curso de milagros. Toma notas por favor”. Como resultado se publicó el libro *Un curso de milagros*. El curso consta de tres partes: el “texto”, el “libro de trabajo del alumno” y el “manual del maestro”. Su único propósito es ayudar a los lectores a despertar espiritualmente. Uno de los principios centrales del curso es que no hay mundo fuera de nosotros. Es solo una proyección de lo que hay en nosotros, en nuestra mente. Esto significa que nuestros problemas, físicos, financieros y sociales, nunca son causados por lo que sucede fuera de nosotros en el mundo. El problema siempre es lo que está dentro de nuestra mente. Y dado que el problema está ahí, también es donde debe estar la respuesta. La respuesta es el milagro. Y el milagro ocurre a través del perdón, que es el reconocimiento de la Verdad que reemplaza las ilusiones.

69 El *eneagrama* es un sistema de clasificación de personalidades a partir de dos factores fundamentales: su relación con otras personas y su sensación mental interna. Se persigue con ellos la “iluminación” y el pleno desarrollo. Los cursos de eneagramas se han promocionado y vendido en el “business management” por grandes compañías americanas y europeas, para estructurar la empresa, seleccionar personal y mejorar el trabajo en equipo.

que recuerdan “los ritos de purificación” propios de muchas religiones (dietas alcalinas para protegerse del cáncer, dietas crudiveganas, dietas macrobióticas, etc.,⁷⁰), y también de un amplio espectro de “**medicinas alternativas**”⁷¹. La concepción de la salud suele implicar un nivel tan alto de funcionamiento físico y mental que incluye todo el espectro de los problemas existenciales y sociales. Cualquier falta de vitalidad o de creatividad, incluso el “caer” en la normalidad y la “monotonía” del día a día, puede ser entendido como una falta de salud y la necesidad de algún tipo de tratamiento. Se considera que la enfermedad y el sufrimiento proceden de la confusión de nuestra chispa divina con el embrollo de los cuerpos y los conflictos emocionales que acarrearán. El secreto de la salud consiste en desconectar el alma de estos embrollos y reconectarla con la divinidad.

4. 3 Individualidad

En la religión líquida el cambio es siempre individual. Las dificultades

⁷⁰ Es bastante extendida la creencia de que todas las enfermedades provienen de hábitos alimentarios inadecuados (como por ejemplo, comer carnes, productos que no son ecológicos u otros estrictos códigos normativos).

⁷¹ Acupuntura, *tapping* o técnica de liberación emocional que implica dar golpecitos a los puntos de acupuntura mientras el paciente se centra en un recuerdo traumático concreto para liberarlo de la energía negativa, homeopatía, masaje de polaridad, tacto terapéutico, raikí, flores de Bach; Feng shui para limpiar la casa de energías negativas y encontrar la armonía y “las vibraciones altas”; terapia con péndulo, de chacras; sanación mediante cristales (cristaloterapia), colores (cromoterapia) o agua de mar.

de la vida se explican por el fracaso en la realización del potencial “espiritual” de cada cual. Hay una aguda inapetencia por el mundo político y social. Como bien lo expresa L. Duch su máxima podría ser: “baja a tu interior, desciende hasta las profundidades más recónditas de ti mismo y no te preocupes de nada más”⁷². Su visión del individuo es pre-crítica, pre-moderna: se evita el debate sobre la construcción socio-política e histórica de la experiencia interna y se toma la experiencia “espiritual” como una descripción fiel de la realidad profunda. La vida no es un regalo, todo lo contrario, venimos a esta vida para irnos desprendiendo del “karma” (energía generada por nuestras acciones) en la otra vida. El Karma es la expresión de la ley cósmica de la retribución: cada uno encuentra en la vida lo que se merece, también el sufrimiento y las enfermedades. De aquí que no podamos condenar a nadie, y que nadie tenga tampoco necesidad de perdón. Si hay algo extraño a la religión líquida es justo lo contrario del merecimiento: la gratuidad. Esta creencia en una evolución y un plan espiritual individual va de la mano con una gran cantidad de técnicas adivinatorias y de personas con el don de acceder

⁷² “Es la religión que tiene un solo fiel y un solo culto: “este” hombre, “esta mujer” y que acostumbra a poseer una sola finalidad, que es la respuesta a la pregunta narcisista por excelencia: ¿Cómo me encuentro?”. L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p. 36. Ya se ve con este tipo de creencias que hay implicaciones políticas muy interesantes para los que detentan el poder.

a una cierta visión de este plan y de realizar “canalizaciones espirituales” (*channelling*).

5. Efecto placebo

En la religión líquida, al hacer un gran énfasis en la sanación del cuerpo, el alma y la mente, juega un papel decisivo el llamado efecto placebo⁷³. Placebo es el nombre dado a cualquier forma de tratamiento médico que el paciente cree que es eficaz, pero que, de hecho, no tiene ninguna propiedad química que justifique la mejora del paciente. Allí donde el efecto placebo tiene más eficacia estadísticamente es en todas las enfermedades más característicamente psicosomáticas: dolor neuropático, fibromialgia, síndrome de piernas inquietas, insomnio, náuseas, sofocos. También en el ámbito psiquiátrico parece constatarse que el efecto placebo es considerable en trastornos neuróticos,

⁷³ Es difícil encontrar alguien en nuestra sociedad que no hay probado alguna de las múltiples terapias que englobo dentro de la religión líquida. La más popular y lucrativa es sin duda la homeopatía. Recordemos que el principio activo de los remedios homeopáticos se diluye hasta tal punto que acaba teniendo la misma concentración de cualquier principio activo que pueda tener el agua del grifo. El éxito de los medicamentos homeopáticos se explicaría por el efecto placebo. Las revisiones sistemáticas publicadas hasta la fecha no muestran que la homeopatía sea más eficaz que un placebo. Véanse, por ejemplo, las continuas revisiones *del* de las terapias alternativas en [Centre for reviews and dissemination](#), las revisiones sistemáticas publicadas en la [Cochane library](#) o la siguiente investigación exhaustiva cuya conclusión es que “No existe evidencia fiable de que la homeopatía sea efectiva”. Cf. “[Evidence on the effectiveness of homeopathy for treating health conditions](#)”, National Health and Medical research Council, Australia, 2015, p. 27



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

cuadros de ansiedad, pánico, depresión leve, y no anodino en trastornos psicóticos como la esquizofrenia o la depresión unipolar⁷⁴.

Virtualmente, todas las enfermedades tienen componentes psicosomáticos (factores psicológicos que pueden condicionar su aparición, su curso y la respuesta a su tratamiento) y componentes somatopsíquicos (la presencia de enfermedades puede condicionar el estado mental del paciente). En algunas enfermedades, como las gastrointestinales o la obesidad, es muy evidente la pre-

⁷⁴ Los pacientes que sufren de crisis de ansiedad, por ejemplo, suelen llevar en el bolsillo un ansiolítico «por si acaso». Si resulta que empiezan a tener síntomas se lo toman y la ansiedad comienza a cesar, cuando ni siquiera ha dado tiempo a que el fármaco se asimile y metabolice, al margen de que el efecto ansiolítico no es nunca inmediato.

sencia de ambos aspectos. Si bien los placebos pueden proporcionar alivio, la evidencia hasta la fecha sugiere que los beneficios terapéuticos asociados con los efectos del placebo no alteran la fisiopatología de las enfermedades más allá de sus manifestaciones sintomáticas. No obstante, sea cual sea el alcance en nuestra salud del efecto placebo, éste no es completamente baladí.

Las investigaciones existentes sobre el efecto placebo suelen destacar que éste envuelve factores orgánicos, psicológicos, neurológicos, culturales y socioambientales. Entre los **mecanismos psicológicos** que explicarían el efecto placebo está la **expectativa** del paciente. Cuanto mayor sea ésta, mayor será la posibilidad del efecto placebo (o nocebo⁷⁵). Cualquier cosa puede tener un efecto placebo si el paciente cree que cura: una píldora de azúcar, una inyección que solamente contiene agua, un ungüento que no contiene ninguna medicación, una pulsera hecha de algún material inerte.

De hecho, cualquier persona que estudie “marketing” saben que las experiencias de consumo de los individuos dependen a veces más de las expectativas formadas sobre los productos que del producto en sí. Si un consumidor espera que un producto le satisfaga, entonces muy probablemente resultará

75 Se llama efecto nocebo al contrario del efecto placebo: la experimentación de síntomas desagradables con productos inanes favorecidos por las expectativas adversas.

satisfecho, independientemente de que el producto ofrezca realmente lo que esa persona está buscando. En nuestra cultura, acostumbrada tomar pastillas para las enfermedades, el efecto placebo parece que tiene mucho que ver con la presentación de estas pastillas, con el “marketing”⁷⁶: Una pastilla de placebo colorida y con un logotipo en relieve funciona mejor que una pastilla de placebo lisa y toda blanca. Una buena presentación del envase del placebo lo hace más eficaz que si viene en una bolsita de plástico. Si la pastilla de placebo cuesta 50 euros tiene más efecto que si solo cuesta un euro. A su vez, una inyección de placebo es más eficaz que una pastilla.

Diversos **psicoanalistas** proponen renunciar a la noción de efecto placebo⁷⁷, pues sostienen que desvía la atención de la verdadera naturaleza del fenómeno, que sería comunicativa. Los pacientes no responderían a ningún producto terapéutico inane, sino

76 Las investigaciones de Wright, da Costa, Sundar, Dinsmore & Kardes “If it tastes bad it must be good: Consumer naïve theories and the marketing placebo effect”, *International Journal of Research in Marketing*, vol. 30 Issue 2, June 2013, pp. 197-198, encuentran ese efecto en bebidas energéticas, mostrando en los participantes cambios en su experiencia con esos productos, tanto a nivel fisiológico (presión arterial, reflejos, alerta mental, activación percibida), como psicológico-conductual (expectativa sobre el efecto producido, solución de tareas que implicaban un esfuerzo mental). El efecto placebo era suscitado simplemente manipulando variables de marketing como el precio, el sabor, el envase, la cantidad de información suministrada o la disponibilidad del producto.

77 P-H. Keller, “Placebo et transfert: l'hypothèse de l'inconscient à l'épreuve de la recherche clinique”, 2014.

a las explicaciones del terapeuta, a la palabra que va envuelta en su toma y que da un sentido a su sufrimiento o enfermedad. Es lo mismo que hace el psicoanalista conscientemente: intentar acceder al sentido del sufrimiento psíquico y entrar en relación con aquel que lo expresa para tratar de darle un sentido y con ello disminuir o liberarlo de este sufrimiento. Lo decisivo no serían las técnicas específicas de cada terapia, sino la relación con el terapeuta⁷⁸. En concreto, lo decisivo sería la confianza del paciente en la competencia del terapeuta y en la justificación (o mitología) que ofrece éste para explicar las dificultades del paciente.

Según varios estudios **neurobiológicos** habría también unas bases neuroquímicas del «efecto placebo»: Las expectativas (que son un mecanismo psicológico) producen cambios químicos en el organismo a través de la secreción hormonal de oxitocina, endorfinas y dopamina que hacen que nos sintamos mejor. Entonces atribuimos esa sensación de mejora y de bienestar al estímulo, cuando ha sido generada de manera autónoma por el propio individuo⁷⁹.

78 J. Frank, B. Julia, *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*, JHU Press, USA, 1993.

79 Enck & Klosterhalfen, "The story of O. Is oxytocin the mediator of the placebo response?", *Neurogastroenterol motil*, 2009, pp. 347-350. Sostienen que la oxitocina es un mediador de la respuesta al placebo. Al ser segregadas nos hacen sentirnos mejor, disminuyen el dolor y aumentan la sensación de felicidad.

Por otro lado, **el no hacer nada** y dejar que la enfermedad siga su curso explica una buena parte del efecto placebo, pues muchas veces es mejor no hacer nada que hacer algo. Lo ilustra bien lo que sucedió en Inglaterra el siglo XIX. Las tasas de mortalidad debida a la epidemia de cólera en el hospital homeopático de Londres fueron tres veces más bajas que en el Hospital de Middlesex. La razón está en que los tratamientos médicos que se hacían contra el cólera, como el sangrado, eran activamente dañinos mientras que los tratamientos homeopáticos no provocaban ningún daño. Hoy en día, de manera similar, a menudo hay situaciones en las que las personas quieren tratamiento, pero donde la medicina tiene poco que ofrecer, y si ofrece algo es peor que no ofrecer nada. El hecho obvio es que muchas enfermedades o dolencias como los resfriados simplemente mejoran por sí solas con el tiempo⁸⁰. Un dolor de espalda o un estado de ánimo sube y baja durante una semana, un mes, o un año. Si se toma una píldora de azúcar en el momento de más dolor es casi seguro que se notará una mejoría por la misma evolución natural de la enfermedad.

En cualquier caso, viendo que el efecto placebo puede ser beneficioso, podemos preguntarnos hasta que punto es aceptable prescribir placebos sabiendo que su administración va asociada al engaño. Algunos médicos los recetan

80 F. Benedetti, *Placebo Effects: Understanding the Mechanisms in Health and Disease*, OUP, Oxford, 2009

para calmar a pacientes con múltiples quejas inespecíficas y enfermedades difusas que piden medicaciones todo el tiempo o para no perder pacientes que consideran que si no les receta algo no se curarán. Por otra parte, al paciente lo que le importa es curarse. Tanto le da si esta cura es fruto del engaño o de su creencia en la religión líquida. Se podría argumentar incluso que esta especie de postverdad que envuelven algunas de las prácticas de la religión líquida es para beneficio del paciente⁸¹ y que, en este caso, bienvenida sea la postverdad.

Ahora bien, cuando un profesional de la salud prescribe una píldora que saben muy bien que no es más efectiva que un placebo, sin revelar ese hecho a su paciente, pisotea algunos de los principios básicos de la bioética como es el consentimiento informado de su paciente y el respeto por su autonomía, además de volver a una medicina paternalista de la que ha costado mucho desembarazarse y amenazar la confianza y la honestidad que es central para la práctica clínica. Primar la beneficencia por encima de la autonomía del paciente comporta siempre una subyugación a la autoridad. Es la justificación de todas las dictaduras que pretenden

81 Aquí estamos hablando de la mejor de las posibilidades. La mayoría de las postverdades perjudican claramente a los pacientes. Piénsese, por ejemplo, en como muchos homeópatas denigran la medicina convencional o recomiendan píldoras homeopáticas para protegerse de la malaria desaconsejando los profilácticos que sí son eficaces.

saber lo que verdaderamente conviene a sus súbditos mejor que ellos mismos.

Sabemos que una buena atención clínica e interacción paciente-médico y una mejora del contexto psicosocial que rodea al paciente mejora la salud de éste, reduce su estrés y le da esperanza. Para ello no es necesario engañarlo. Al contrario, como más profundamente humana sea la relación más curativa: estoy convencido de que mucho más que cualquier efecto placebo. Y aquí, sin duda, la medicina experimental tiene un gran campo donde avanzar para aliviar el sufrimiento innecesario de una manera consistente con la confianza y la transparencia sin necesidad de seguirle el juego a las religiones líquidas.

6. Criterio de demarcación entre religión y pseudoreligión

El efecto placebo y nuestra condición psicoorgánica (en nosotros todo lo psíquico es orgánico y todo lo orgánico es psíquico⁸²) explica en parte el éxito de este curanderismo, remanente de antiguas prácticas mágicas y rituales, que actualmente se sincretiza con la religión líquida. Para no caer en sus garras contamos en este terreno con el principio de falsación y la distinción entre ciencia y pseudociencia. Durante muchos años, valga como ejemplo, los médicos utilizaron sanguijuelas y bisturís para liberar a los pacientes de su sangre

82 Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 53

supuestamente enferma. Estaban convencidos que aquello iba bien. Los enfermos también estaban convencidos de que cuando tenían fiebre y el doctor les practicaba una sangría, mejoraban. Todo el mundo conocía a algún amigo o familiar que había estado a las puertas de la muerte hasta que la sangría le curó. Los médicos contaban los éxitos por miles. Hoy sabemos que estaban equivocados. La medicina experimental muestra que las sangrías hacían mucho más mal que bien. Los pacientes que se recuperaban se habían recuperado a pesar de la sangría, no por ella.

Pero en el caso de las creencias religiosas no podemos aplicar el criterio de falsación porque se mueven indefectiblemente en un ámbito donde no caben experimentos científicos. ¿Podemos apelar a algún otro criterio que nos permita distinguir entre las reflexiones teológicas de B. Pascal o P. Ricoeur y las especulaciones de M. Emoto⁸³? ¿O nos vemos abocados a conceder que en el fondo todas las creencias religiosas se reducen a lo mismo, a postverdades más o menos elaboradas?

Creo que la marcha de la razón misma nos ofrece una pauta para diferenciar formas razonables y formas insensatas

83 Masaru Emoto defiende que el agua tiene memoria, que graba las intenciones de cada uno y se las devuelve y que registra las vibraciones de cualquier sustancia disuelta en ella, incluso si la disolución es infinitesimal y no detectamos en esa agua ni una sola molécula de dicha sustancia. Puede seguirse la controversia de sus tesis en Wikipedia.



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

de religión. El criterio de demarcación entre religiones y pseudoreligiones, admitiendo que cualquier religión puede convertirse en pseudoreligión, es si se ejerce la razón religiosa o no. Se trata de un criterio de “razonabilidad”. Es pseudoreligión todo saber con pretensiones de ultimidad basado en la credulidad, que es lo contrario del ejercicio de la razón religiosa. La credulidad es un modo pueril de creer, una especie de confianza ciega, que acepta lo que se le dice sin juicio crítico, sin pensar por uno mismo.

No hay duda de que en nuestras sociedades se dan enormes dosis de credulidad. La cultura de la postverdad la cultiva y la necesita. Se acepta sin la menor crítica lo que dicen los nuevos gurús, consejeros, *couchers* y terapeutas de la

religió líquida. Navegamos en internet dentro de una burbuja, propiciada por los propios algoritmos, que confirma nuestros deseos y nuestras creencias, y que impide que contrastemos nuestros pensamientos. Y además pensar es muy incómodo. Exige ver las cosas desde otras perspectivas, ser humilde, contrastar argumentos y estar “con otros” fuera de nuestro círculo.

Ejercer la “razón religiosa” es admitir que podemos estar equivocados sobre lo que creemos que es la realidad profunda. No se puede ser racional y no deliberar e introducir al menos un cierto porcentaje de duda y autocrítica sobre las propias creencias. Es la duda la que protege a la fe de echarse a descansar en un sistema de creencias y que le permite revisarlo, replantearlo, e incluso, si es preciso, sustituirlo por otro. Duda y fe van de la mano. Ya hemos justificado que ejercer la razón es abrirse a posibilidades diferentes, que la razón es constitutiva apertura. Por eso el pluralismo religioso es inherente al ejercicio de la razón. Nunca podemos estar seguros de que nuestro Dios o nuestras creencias últimas sean verdaderos. De esta manera, si creemos por ejemplo que Dios es amor, siempre podemos sospechar que ésta es una proyección humana de nuestros deseos. Toda experiencia de Dios (sea cual sea) es siempre un creer que es experiencia de Dios.

La marcha de la razón religiosa exige tiempo porque coloca en el centro

nuestra vida y justamente nunca habíamos tenido tan poco tiempo para centrarnos en ella. Como decía el fundador de Ikea: “Lo siento mucho, pero no tengo tiempo para morir”⁸⁴. Cada vez vamos más acelerados para huir de nosotros mismos, para hacer transcurrir la vida sobre la superficie de nosotros mismos⁸⁵. ¿Qué se esconde detrás de este absurdo frenesí? Probablemente el miedo al vacío y el miedo a la verdad de una vida abocada a la muerte. Es lo que Nietzsche calificaba de “la inactividad de los activos: No conocen la razón por la que trabajan, pierden, sin sentido, su vida: les falta la actividad superior, la individual, piensan como funcionarios, como comerciantes, pero son inactivos en cuanto seres humanos únicos”⁸⁶. Ejercitar la razón religiosa significa desacelerar, intentar conquistar un tiempo vital, una soberanía temporal, una “higiene de la tranquilidad”, para salir del “régimen de aturdimiento” en el que vivimos⁸⁷.

La razón religiosa reconoce que, por más que confiemos en un determinado Dios o dioses, siempre vivimos a la intemperie, abiertos a la angustia, la desesperación, la tristeza, y el sinsentido vital. La vida, en ella misma,

84 Ingvar Kamprad: “I’m too busy to die”. *The Telegraph*, 7 octubre, 2012.

85 X. Zubiri, “Nuestra situación intelectual”, *Naturaleza. Historia. Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 31

86 F. Nietzsche, *Aforismos*, Edhasa, Barcelona, 1994, p. 44

87 X. Zubiri, “Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, 1992, pp. 403-404

no es una enfermedad, como parece insinuar la mirada patológica que a menudo las medicinas alternativas y la religión líquida extienden sobre ella, ni, últimamente, algo que alguna medicina o terapia pueda curar. Lo que la vida requiere es el abrigo de la empatía de los demás, que es, no lo olvidemos, una de las posibles experiencias racionales (compenetración): “Abrígalo con las palabras de tu voz así como otros vendan sus heridas”⁸⁸.

Este criterio de razonabilidad es el que nos permite no dar por buena cualquier forma de religión, ni darlas a todas por equivalentes, ni igualar tampoco las diferentes vivencias religiosas de las personas dentro de una misma religión. Puede haber formas de religión líquida tan razonables, como formas cristianas, musulmanas, budistas o de otras religiones, y a la inversa, puede haber formas de religión cristianas o musulmanas, para citar algunas, tan o más deleznales que formas de religión líquida.

Supongo que a más de un lector que haya llegado hasta aquí le habrá pasado por la cabeza el argumento que indefectiblemente aparece cuando discuto esta cuestión de las pseudociencias y de las pseudoreligiones: “Bueno, todas estas reflexiones están muy bien. Puede incluso que tengas razón, pero si a los que practican alguna terapia alternativa o siguen alguna religiosidad líquida les va bien o si a mi me va bien

¿por qué preocuparse?”. Podríamos contestar que también a un fundamentalista islámico o alguien que defienda una dictadura puede irle muy bien. Nuestro interlocutor podría reformular el argumento y decir “si a los que profesan alguna pseudociencia o pseudoreligión les va bien y no hacen daño a nadie ¿por qué preocuparse?”. Desde luego, ya es un gran paso aceptar el ejercicio de la razón ética⁸⁹, pues muchas veces las pseudociencias y las pseudoreligiones tienen consecuencias funestas para los demás. Pero aun en el caso de que efectivamente no hagan daño a nadie queda la cuestión de la verdad.

Hemos expuesto que en el caso de las diferentes prácticas de transformación personal tenemos el criterio de falsación, pero en el caso de las creencias religiosas podríamos pensar que la probación de lo que postulamos como último va de consuno con el “a mi me va bien”, pues en la razón religiosa la experiencia pasa por tratar de conformar mi vida con lo postulado. Sin embargo, el “a mi me va bien” no satisface el criterio de razonabilidad. Al contrario, tanto el “a mi me va bien” como la apelación a la autoridad suelen ser el mayor escudo del creyente crédulo para evitar el ejercicio de la razón religiosa con lo que ésta implica de marcha, tanteo, duda, “soberanía temporal” e intemperie. Y sin ejercitar la razón no hay aproximación alguna a

88 J. M. Esquirol, *op. cit.*, p. 85

89 J. Corominas, *Ética primera*. Aportación de Zubiri al diálogo ético contemporáneo. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

una cierta verdad religiosa o, lo que es lo mismo, todas son iguales. La credulidad es una de las columnas centrales de la cultura de la postverdad.

Para terminar creo que la “credulidad” afecta también a las creencias ateas y cuestiona la división entre creyentes y no creyentes, entre religiosos y ateos. Un cristiano, para citar un caso, puede encontrarse más cerca de los ateos que luchan tenazmente contra toda idolatría (dioses que esclavizan al ser humano) que de los religiosos y a la inversa⁹⁰. Nada mejor que el texto de Nietzsche del loco que busca a Dios para ilustrar las proximidades y lejanías entre creyentes y no creyentes que establece el criterio de demarcación aquí esbozado:

“¿No habéis oído hablar de aquel loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: ¡Estoy buscando a Dios! Estoy buscando a Dios! Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas [...]. Se cuenta todavía que ese mismo día el loco se metió en diferentes iglesias y que en ellas entonó su réquiem *Aeternam Deo*. Llevado fuera e interrogado, se dice que solo repuso esto: “Pues ¿qué otra cosa son aún estas

iglesias sino tumbas y estelas funerarias de Dios?”⁹¹.

El loco es en realidad muy lúcido, un “yurodivi”, uno de estos santos locos comunes en el Oriente cristiano que se servían de la locura para fustigar el buen sentido y la moral farisaica de los “justos”, que cuestionaban a los poderosos y que incluso se atrevían a humillar al mismo Zar⁹². El loco de Nietzsche se dirige fundamentalmente a los que no creen en Dios para sacarlos de un ateísmo instalado que dan por supuesto y del que no se hacen problema. “Ya les va bien”. Solo al final del relato provoca también a los creyentes señalándoles que no se han dado cuenta de que sus iglesias ya no son más que tumbas. ¿Por qué Nietzsche sacude a ambos, a creyentes y no creyentes? En cierto sentido, porque tanto unos como otros no piensan, no ejercitan la razón. Los no creyentes son creyentes crédulos cómodamente instalados en su ateísmo al igual que los creyentes crédulos. Ninguno de los dos grupos quiere perder el tiempo con las cuestiones del loco.

El loco, en cambio, piensa y no se deja llevar ni por la credulidad del ateo, que cree que es fácil “matar a Dios” y que evita preguntarse qué nuevo dios ocupa ahora el trono vacío del Dios muerto, ni por la credulidad del creyente que no re-

90 “El ser humano siempre, a causa de su deseo-siempre insatisfecho e imposible de culminar de plenitud y realización absolutas, no deja nunca de poseer fuertes tendencias idolátricas y, especialmente, autoidolátricas.” L. Duch, *L'exili de Déu*, op. cit., p.45

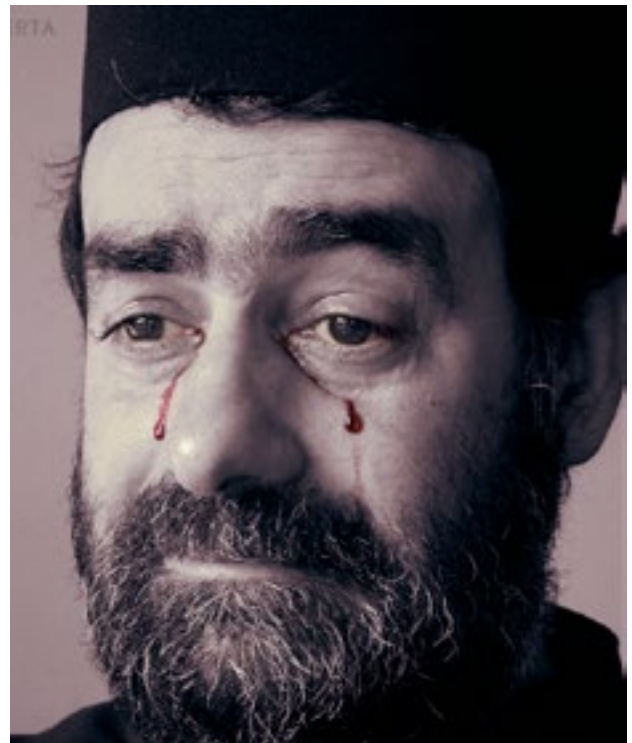
91 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, libro III, §125. Solo cito un pequeño fragmento del inicio y final del texto aunque convendría leerlo todo.

92 A. Grün, T. Halík, *¿Deshacerse de Dios?* Sal Terrae, Santander, 2017, p. 19 ss.

para ni tan siquiera en el tufo a muerte de su religión. En lugar de sustituir el Dios muerto por la Razón, la Nación, la Tecnología o cualquier otro artilugio Nietzsche exige el coraje y la fuerza creadora del pensar. Es por esto que pienso que un ateo que se tome su ateísmo con seriedad está más cerca del creyente que ejerce la razón religiosa que de todo ateísmo crédulo, y a la inversa, cualquier forma de creencia crédula, de respuestas simples y sonrisas superficiales a las complicadas preguntas de la vida, está muy cerca del ateísmo crédulo y auto-complaciente del que se ríe el loco.

La principal división que establece el criterio de razonabilidad no es entre los creyentes y los no creyentes, pues el ejercicio mismo de la razón religiosa trasciende el ámbito religioso (ejercitándola un creyente puede volverse ateo y a la inversa), sino entre los que Charles Taylor y otros sociólogos contemporáneos denominan buscadores y sedentarios⁹³. Entre los sedentarios tanto se pueden encontrar creyentes asentados cómodamente en las estructuras mentales e institucionales tradicionales de una religión como ateos aposentados en un ateísmo dogmático y anquilosado. Y entre los buscadores tanto se pueden hallar ateos como creyentes que ejerciendo la razón filosófica y religiosa guardan un gran parentesco en el preguntar y en el tanteo de la realidad. Si acaso existe Dios, éste vive más en la duda y en la búsqueda, en la apertura

⁹³ *Seekers and Dwellers: Plurality and Wholeness in a Time of Secularity*, edited by Philip J. Rossi. Washington, 2016, 17-46



Joan Fontcuberta, [Sèrie Miracles & CO](#)

de la razón, que en las seguridades que siempre acaban intentando cerrarla.

Ya hemos visto que la razón sintiente no es autosuficiente, que no alcanza verdades eternas y que es una razón corporal lastrada por una gran cantidad de condicionantes. Pero esto no significa que mediante esta pobre, provisional y holgazana razón sintiente no podamos ir elaborando saberes, que no podamos ir creando y probando sentidos que contengan alguna esquirla de verdad y que no logremos ir echando todos los cerrojos que pretenden ocultar la gigantesca apertura ante la que nos coloca la razón. Es lo único que tenemos para no quedar a merced del poder y su régimen de postverdades. Nada más, pero tampoco nada menos.