

Alianza Universidad

Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner
y Fernando Velasco (eds.)

José Luis Aranguren, Salvador Cardús,
José Casanova, Joan Estruch,
Franco Ferrarotti, Enrique Gil Calvo,
Ángela López, José Prades e Ignacio Sotelo

Formas modernas de religión

123081



24/08/2010.062691

Alianza
Editorial

201
F724m
1a. ed.
c.1

Capítulo 10

EL «REVIVAL» POLÍTICO DE LO RELIGIOSO

José Casanova

Si Zaratustra descendiera otra vez de la montaña, ¿qué pensaría del reciente resurgimiento religioso? ¿Admitiría que estaba equivocado, que el «Deus absconditus» había reaparecido? ¿Esta revitalización significa que la teoría ilustrada de la religión estaba equivocada? En vista de la importancia de la religión, es necesario replantear esa teoría ilustrada de la religión y preguntarse por el posible papel de la religión en un proyecto reconstituido de modernidad. Con todo, sobrestimar la importancia de la religión en el mundo moderno puede dar lugar a dos consecuencias extremas e igualmente insatisfactorias. Un secularismo no reconstituido, asumiendo que la crítica de la religión no se ha completado todavía, volvería a postular la crítica de la religión como premisa y primera labor de crítica. El otro extremo parece más amplio y problemático. Un descubrimiento tardío de la capacidad transformadora de la religión conduce a una disolución de la crítica secular en «crítica religiosa». Frente al desánimo por la impotencia de la política radical para poner en duda el sistema, la religión se convierte en la última esperanza para la trascendencia, la última fuente de negatividad, la única protección frente a la banalidad secular. Hay incluso un llamamiento a «retornar a lo sagrado» como solución a la crisis contemporánea de la modernidad.

Antes de evaluar este resurgimiento, deberíamos diferenciar los distintos fenómenos que lo constituyen. Aunque muchos de estos fenómenos pueden estar relacionados con transformaciones generales

del sistema mundial, las diferencias son más significativas que las similitudes y podría resultar prematuro intentar comprender todas ellas en términos de una sola lógica sistémica. Tiene poco sentido preguntarse si la religión tiene «por naturaleza» una capacidad emancipadora. La religión no tiene naturaleza. La religión, o más bien, las religiones tienen historia. Si no nos preguntamos si la economía es alienante o emancipadora por naturaleza, sino que más bien hablamos de modos económicos de producción o de formaciones socio-económicas, no veo por qué no deberíamos hablar igualmente de modos históricos de producción simbólica o de formaciones religiosas, ya sea en el contexto de una sociología comparativa de las religiones no evolutiva (Weber), ya sea en el contexto de una teoría de la evolución religiosa interna (Bellah), o en el contexto de la evolución general de los sistemas (Parsons, Habermas). Sólo dentro de tal contexto podemos hablar significativamente de la capacidad «emancipadora» de la religión.

Secularización y resurgimiento de la religión

¿Qué se quiere decir en Occidente con el «retorno de la religión»? Algunas personas quieren considerarlo como un retorno de «lo sagrado», como una señal de que el proceso de secularización se ha interrumpido. El problema de tales interpretaciones reside en la ambigüedad del concepto de «secularización». Efectivamente, este concepto no puede ser comprendido independientemente de la teorías generales de la modernidad.

La crítica materialista de la religión es el otro componente ideológico principal del concepto de secularización. Pero una vez más, es más que eso. La afirmación de Marx de que «el hombre crea la religión» no es sólo «la base de la crítica irreligiosa», sino también la premisa fundamental de la sociología de la religión y de la sociología del conocimiento. Para estar seguro, Marx sostuvo una versión extrema de la tesis de la secularización. La secularización no sólo describe el proceso capitalista que «deshace todo lo que es sólido y profana todo lo que es sagrado». La secularización era considerada también como un proyecto normativo: «La labor de la historia». Una sociedad racional ya no reflejará ilusiones, sino la verdadera realidad. La conciencia mundial de un mundo racional no seguirá siendo una falsa concien-

cia religiosa, sino una completamente racional. En un mundo como éste, la religión desaparece como ideología y no es necesaria nunca más como utopía.

Hasta hace muy poco, la mayoría de las objeciones a la teoría de la secularización se derivaban del caso especial de la religión en América. De hecho, apenas se cuestionaban los dos aspectos principales de la secularización, a saber, a) la diferenciación estructural de las esferas institucionales, la autonomía de las esferas seculares y la marginación de la esfera religiosa en las sociedades modernas, y b) el desencanto del mundo y la racionalización de las visiones del mundo científicas y seculares. El cambio de orientaciones «hacia el otro mundo» a orientaciones a «este mundo» y la transformación general de una sociedad «sagrada a otra «profana» puede subsumirse bajo estos dos aspectos principales. Lo que no ha estado claro es hasta qué punto la religiosidad tradicional eclesiásticamente orientada ha declinado, está declinando y seguirá declinando, y si este declive significa el final de la propia religión o sólo el de una de sus formas históricas.

Básicamente, existen tres posturas bien definidas en el debate acerca de la secularización. La primera postura, representada sobre todo por Bryan Wilson y Peter Berger, sostiene que el declive de la religión tradicional y la pérdida de su relevancia social es una concomitancia inevitable del proceso de modernización¹. Wilson sostiene que cuanto más estrechamente se involucra la gente en la producción industrial, menos religiosos se hacen. Muestra que la gente de la ciudad es menos religiosa que la del campo, los hombres menos religiosos que las mujeres, hombres y mujeres en edad activa son menos religiosos que los muy jóvenes y los viejos, las clases directamente conectadas con la moderna producción industrial son menos religiosas que las dedicadas a ocupaciones más tradicionales (artesanos, comerciantes, etc.), los países más industrializados son menos religiosos que los menos industrializados, etc. Del mismo modo, según Berger, la diferenciación estructural de las sociedades modernas conduce irremediablemente a un pluralismo de normas, valores y visiones del mundo que se originan en las distintas esferas autónomas. Este pluralismo, a su vez, al socavar las pretensiones de verdad absoluta de las visiones religiosas del mundo tradicionales acaba por crear «el problema de la plausibilidad». En aquellas sociedades en las que la iglesia

¹ Berger (1967), Wilson (1966).

oficial pierde su monopolio religioso y tiene que competir con otras visiones religiosas del mundo, el problema de la plausibilidad se hace aún más severo. La condición misma del pluralismo socava la credibilidad de todo, de modo que las visiones del mundo son relativizadas y privadas de su *status* dado por sentado. El resultado, para Berger, es que la religión ya no puede seguir siendo impuesta sino que debe ser vendida. «La situación pluralista es, ante todo, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias de comercialización y las tradiciones religiosas en mercancías de consumo»².

Para poder sobrevivir en el mercado competitivo, las comunidades religiosas tienen que convertirse en organizaciones religiosas eficientes, creando así la necesidad de una racionalización burocrática. Internamente, esto significa la burocratización de la organización religiosa, la expansión de la acción intencional-racional, la proliferación de papeles burocráticos y la formación y selección de estructuras de personalidad burocrática dentro de la institución religiosa. Exteriormente, la competencia libre y sin trabas se vuelve «irracional» incluso en términos puramente económicos, creando así la necesidad de una «cartelización» religiosa, es decir, la necesidad de organizar el mercado religioso más racionalmente mediante fusiones y acuerdos mutuos. En tal situación, la «ecumenicidad» se convierte en un requisito de la racionalización del mercado. Es con respecto a sus «clientes» religiosos que la situación del mercado introduce la dinámica de la preferencia del consumidor en el proceso mismo de producción de las visiones religiosas del mundo. Aunque Berger admite que existe todavía «una fuerte "lealtad al producto" entre ciertos grupos de "antiguos clientes"», la mercantilización de las creencias y las prácticas religiosas introduce un principio de mutabilidad que es «intrínsecamente opuesto al tradicionalismo religioso»³. La dinámica de la preferencia del consumidor somete el contenido religioso a la lógica de la moda y las instituciones religiosas a la lógica de la estratificación. Niebuhr ya ha deplorado esta lógica como el «mal del sectarismo». Incapaces de resistir la tentación burocrática de hacer de su propia conservación y expansión el objeto principal de su esfuerzo, las iglesias abandonan sus pretensiones universalistas y se adaptan a las nece-

² Berger (1967), p. 138.

³ Berger (1967), p. 145.

sidades de sus clientes, convirtiéndose así en secta, esto es, grupos de clase y *status* particularistas. La religión sobrevive, pero sólo al adoptar la lógica de su sociedad. La propia religión se seculariza.

Al enfatizar la persistencia de la religiosidad eclesiástica en los EE.UU. y al minimizar la secularización de la religión, Greeley ha combatido «el mito de la secularización». Es verdad que basa su argumentación únicamente en el caso americano, pero antes que aceptar la opinión de que América es un caso excepcional, sostiene que si la más moderna de las sociedades industriales es también la más religiosa, esto socava la ley de la tendencia hacia la secularización. Greeley no cuestiona la diferenciación institucional de las esferas seculares ni el dominio de estas esferas en la sociedad moderna. Lo que cuestiona es la inferencia de que este proceso de secularización significa el final de la religiosidad eclesiástica, el surgimiento del «hombre secular» o la irrelevancia social de la religión. Por el contrario, las estadísticas acerca del número de miembros pertenecientes a cada iglesia en los EE.UU. no muestran una tendencia decreciente. Muestran más bien una clara tendencia a ascender del 20 por ciento en la década de 1880 al 60 por ciento en la década de 1950. La reciente encuesta de opinión religiosa del Instituto Gallup también señala la persistencia de las creencias religiosas tradicionales entre todos los americanos. De aquí Greeley infiere que la secularización de la sociedad no implica en absoluto la secularización de la conciencia. Para Greeley, el hombre moderno es un «hombre no secular». El caso americano mostraría que cuanto más clara es la diferenciación de las esferas religiosa y secular, más posibilidades tiene la religión de florecer sin estorbos en su propia esfera. Greeley atribuye la evolución americana principalmente al hecho de que en América nunca hubo una «iglesia oficial» desde el punto de vista federal. Las iglesias aceptaron una situación de pluralismo religioso que implicaba renunciar a sus pretensiones monopolísticas y convertirse en simples sectas, que atendían las necesidades de sus miembros. Sin embargo, en vez de considerar esta evolución como una señal de la creciente irrelevancia social de la religión, Greeley la interpreta como una confirmación de la relevancia de la secta para el individuo moderno atomizado. La capacidad para adaptarse de las organizaciones religiosas americanas demostraría que proporcionan un significado y un sentido de pertenencia al individuo⁴.

⁴ Greeley (1974).

La secta se convierte en un paradigma del tipo de sociedad intermedia u órgano secundario preconizado por Durkheim para salvar al individuo y a la sociedad moderna de la carencia de significado y la anomia general. De lo que Greeley no se da cuenta es de que, para Durkheim, para poder cumplir esta función, era esencial que estas sociedades intermediarias «se convirtieran en órgano definido y reconocido de la vida pública, en vez de seguir siendo un grupo privado permitido legalmente pero políticamente ignorado»⁵.

La secta puede ofrecer un refugio al individuo, pero, como la familia, se trata de un «refugio» marginado y privado «en un mundo cruel». Como señala Berger, este refugio se encuentra expuesto a la mercantilización, la burocratización y la racionalización —fuerzas ante las cuales la religión no puede oponer resistencia—. La secta puede ser capaz de ir más allá del egoísmo solipsista del yo privado dando lugar a lazos de solidaridad entre los miembros del grupo. La cuestión es si estos lazos son lo suficientemente fuertes para crear algo más que lo que el propio Greeley denominó una «cuasi-Gemeinschaft» y si pueden ir más allá del «mal del sectarismo» de Niebuhr. Wilson se ha preguntado acertadamente si, en tal situación, las comunidades religiosas son algo «más que asociaciones voluntarias de gente que piensa del mismo modo para reconocer semanalmente su disposición intelectual, moral y emocional compartida»⁶.

La religión ha sobrevivido en América mucho más que en otras sociedades modernas industrializadas al adaptarse completamente a su entorno, esto es, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista. En este sentido, la religión ha servido también para legitimar, al menos indirectamente, esta cultura, convirtiéndose durante el proceso en un instrumento para su transmisión —especialmente entre nuevos grupos de inmigrantes—. De este modo, el presidente Eisenhower podía declarar que «no le importaba qué tipos de compromisos religiosos se mantuvieran con tal de que cada americano tuviera un compromiso religioso»⁷, indicando que el compromiso religioso se había convertido en un certificado de lealtad al sistema. Medio siglo antes, un viajante de comercio le había ofrecido a Weber una respuesta similar a su observación acerca de «la aún impresionantemen-

⁵ Durkheim (1951), p. 379.

⁶ Wilson (1975), p. 280.

⁷ Robertson (1979), p. 307.

te fuerte mentalidad eclesiástica» que había observado mientras viajaba por América. «Señor», comentó, «por mi parte todo el mundo puede creer o no creer según guste; pero si he visto que un granjero o a un hombre de negocios no pertenece a ninguna iglesia, no le confiaría ni cincuenta centavos. Por qué habría de pagarme, si no cree en nada?»⁸. Weber interpretaba esto como una señal de que el compromiso religioso se había convertido en un certificado de cualificación moral y especialmente de moral en los negocios para el individuo. Las sectas ascéticas que habían servido al principio como agentes históricos de la transformación social, abriéndose paso a través de la ética tradicionalista e institucionalizando un nuevo ethos económico más adecuado para la racionalización capitalista, habían sucumbido al proceso mismo de secularización y se habían convertido en la correa de transmisión de la por ahora ética secularizada de los negocios. Las sectas evangélica, revivalista, carismática, de Pentecostés y otras similares han desempeñado funciones semejantes para las clases bajas.

La religión no desaparece en el mundo moderno; es «transformada». Esta es la esencia de la tesis «funcionalista», la tercera postura en el debate de la secularización. Basándose en la teoría funcionalista durkheimiana de la religión, Luckmann y Bellah han ofrecido dos versiones diferentes de la tesis. Si la teoría funcionalista «define» la religión como la institución que crea y recrea el consenso normativo y el sentimiento de solidaridad que supuestamente mantiene unida a cualquier sociedad, entonces la religión no puede desaparecer sin arrastrar con ella en su caída a esa sociedad. Si la religión está realmente declinando y, sin embargo, la sociedad no se desintegra, hay dos soluciones para la antinomia funcionalista. O bien se desecha la definición funcionalista de la religión como circular o se concluye que una «nueva» religión ha tenido que surgir inadvertida para reemplazar a la antigua. Luckmann la denomina «la Religión Invisible». Bellah la llama «Religión Civil». Han sido muchos los que han señalado el carácter circular de la definición funcionalista de religión, así como lo que Wilson denomina sus «proposiciones dudosas», es decir, la dificultad de mostrar claramente cuándo una sociedad se mantiene unida y cuándo se está desmoronando, de determinar qué constituye el consenso necesario de los valores y de indicar en qué nivel social debe operar este consenso de los valores. A pesar de su marco

⁸ Weber (1958), p. 303.

funcionalista y, en el caso de Bellah, a pesar de sus claras alusiones ideológicas, ambas consideraciones ofrecen algunas ideas inusuales no sólo acerca del destino de la religión en el mundo moderno, sino también acerca de las antinomias de la modernidad.

Luckmann critica la identificación usual entre religión y una de sus formas institucionales históricas, la iglesia. Este sesgo eclesiástico es «ideológico» puesto que acepta sin crítica la definición oficial que ofrece la institución de las religiones de la situación y conduce a un interés exclusivo por la religiosidad eclesiásticamente orientada. Es, además, contraproducente porque, según Luckmann, lleva a desatender «las condiciones bajo las cuales las estructuras “transcendentes”, super-ordenadas e “integradoras” del significado se objetivan socialmente»⁹. Según Luckmann, la religión se encuentra allí donde tiene lugar la auto-producción y reproducción de la sociedad. En las sociedades modernas este proceso no tiene lugar en las iglesias. Efectivamente, presenta una visión radical de la tesis de la secularización. En Europa la religión eclesiástica tradicional ha sido «empujada hacia la periferia de la “vida moderna”, mientras que en América ha sobrevivido y se ha «modernizado», «al experimentar un proceso de secularización interna»¹⁰. El análisis de Luckmann, como el de Berger, se centra en el proceso de especialización institucional y en el papel que este proceso desempeña en socavar los valores religiosos oficiales, que cada vez se vuelven más irrelevantes. Como consecuencia, la religión se hace cada vez más «subjetiva» y «privada». Pero si las normas de las instituciones religiosas tradicionales dejan de servir como cosmos superordenado de significado, «¿cuál es la jerarquía de significación en las visiones del mundo de las sociedades industriales modernas? ¿Esta jerarquía está articulada en un cosmos sagrado y, en ese caso, cuán clara y consistente es esta articulación?»¹¹. La respuesta de Luckmann es que el proceso de diferenciación y especialización estructurales conduce a una marcada segmentación de los distintos dominios institucionales, por lo que cada dominio se convierte en una esfera autónoma gobernada por sus propias normas «funcionalmente racionales», ajustándose lo mejor posible a los requisitos «funcionales» de la institución particular. Puesto que la existencia social del individuo se convierte en una serie de interpretaciones inconexas de

⁹ Luckmann (1967), p. 26.

¹⁰ Luckmann (1967), pp. 26-27.

¹¹ Luckmann (1967), p. 91.

papeles sociales anónimos y especializados, la segmentación institucional se reproduce en la segmentación dentro de la conciencia del individuo.

La persona en cuanto persona se hace irrelevante para los dominios funcionalmente racionales que pasan a depender cada vez más de interpretaciones de papeles abstractos y reemplazables. El que el individuo sea capaz de integrar las interpretaciones segmentadas en «un sistema de significación *subjetiva*» no es una cuestión relevante para las instituciones económicas y políticas dominantes —al menos no mientras no afecte adversamente a su funcionamiento eficiente—. El individuo depende de sí mismo en sus esfuerzos privados para juntar los pedazos de un mundo destrozado y construir un todo subjetivamente significativo. Esto es lo que determina la búsqueda moderna de la salvación. En vez de centrarse, sin embargo, en la influencia que la Reforma Protestante tuvo en el concepto burgués de libertad o en el concepto del yo, Luckmann analiza la manera en que la «expresión del yo» y la «realización del yo» se han convertido en la religión invisible de la modernidad. En este sentido, el análisis de Luckmann anuncia el surgimiento de «nuevos movimientos religiosos» así como análisis posteriores del narcisismo.

Mientras que Berger analizaba la mercantilización de la religión desde la perspectiva de que las organizaciones religiosas estaban siendo transformadas en agencias comerciales competitivas, Luckmann analiza otra cara de este fenómeno desde la perspectiva del consumidor individual. La orientación del consumidor que caracteriza a la relación del individuo con la cultura también «impregna la relación del individuo “autónomo” con el cosmos sagrado»¹². Como comprador, el individuo se encuentra ante un amplio surtido de representaciones «religiosas», tanto tradicionales y religiosas como nuevas y seculares, elaboradas, empaquetadas y vendidas por agencias de servicios religiosos especializadas, a partir de las cuales el individuo construye o reconstruye —ya sea solo o en unión con otros yos aislados que piensan del mismo modo— un sistema privado necesariamente precario de significados esenciales. Según Luckmann, la diferencia fundamental entre la forma social de religión que surge y todas las formas previas es el hecho de que las instituciones públicas primarias (economía, política) «no mantienen el cosmos sagrado; simplemente regu-

¹² Luckmann (1967), p. 98.

lan el marco legal y económico dentro del cual tiene lugar la competencia del mercado del significado "último"¹³. Ninguna ideología en su conjunto puede sobrevivir a la diferenciación de las esferas autónomas o a lo que Bell ha denominado la «separación de campos» y la diferenciación de sus sistemas normativos autónomos.

Luckmann puede que haya exagerado la autonomía cuasi-absoluta que atribuye a la esfera religiosa privada. Así, Robertson ha señalado que la relación entre el campo privatizado de la religiosidad individual y el mundo se está haciendo cada vez más problemática, obligando a las agencias públicas a intervenir en la regulación y en la definición de lo que constituye una auténtica religión, es decir, «religiosidad socialmente aceptable»¹⁴. La autonomía del campo privado es respetada sólo mientras no desafíe a las esferas dominantes ni ponga en peligro su funcionamiento tranquilo. Además, Luckmann también muestra que, al menos indirectamente, la santificación de la «autonomía» subjetiva y el retiro del individuo a la esfera privada también está al servicio de una función legitimadora por medio del reforzamiento de la autonomía de las instituciones primarias: «Al otorgar una cualidad sagrada a la subjetividad creciente de la existencia humana respalda no sólo la secularización sino también lo que hemos llamado deshumanización de la estructura social»¹⁵. En este sentido, están relacionadas la «autonomía de las instituciones primarias», la «autonomía subjetiva» y «la anomia del orden social». Aquí residen las antinomias y la ambivalencia de la modernidad. Enfrentado con las instituciones económicas y políticas que controlan las interpretaciones de los papeles en sus campos, el individuo reconoce los límites de su autonomía y limita la búsqueda de la autorrealización a la esfera privada. De este modo, la conciencia humana, esto es, el «hombre interior», se libera de la estructura social. Pero esta libertad sin precedentes y el retiro del individuo a un mundo privado también hace improbable que un nuevo cosmos sagrado objetivado pudiera surgir de este mundo privado y humanizar la estructura social. En este sentido, para Luckman, el hombre moderno está condenado a la anomia. Su análisis concluye con una nota pesimista: «es improbable que la ten-

¹³ Luckmann (1967), p. 104.

¹⁴ Robertson (1979), pp. 308-313.

¹⁵ Luckmann (1967), p. 116.

dencia que hemos intentando describir sea reversible —incluso si tal inversión se considerara deseable»¹⁶.

Si la resignación pesimista de Luckmann encaja dentro del contexto de la tradición luterana alemana de la doctrina de los dos campos, un campo de libertad y otro sin libertad, la obra de Bellah ha de ser entendida dentro de la tradición anglosajona más optimista, puritana y activista del ascetismo, que propugna la transformación del mundo de acuerdo con el plan divino. Bellah también toma como su punto de partida el declive de la religión oficial. En su búsqueda de equivalentes funcionales de las antiguas religiones, Bellah ha encontrado dos religiones «modernas» diferentes, aunque no sin relación. La primera es la religiosidad individual o, más bien, la religión del yo autónomo, un concepto similar al de Luckmann. Esta forma individual de religión sirve para integrar los sistemas de significado privados. La otra forma de religión, la «religión civil», es una colectiva que está al servicio de la integración social y de la producción y reproducción de mitos e identidades colectivos.

El primer concepto de religión moderna es desarrollado por Bellah en el contexto de su teoría de la evolución religiosa. La premisa básica de la teoría es que la «simbolización religiosa... tiende a cambiar a lo largo del tiempo, al menos en algunos casos, hacia formulaciones más diferenciadas, extensas y, en el sentido de Weber, más racionalizadas»¹⁷. En cada etapa surge un sistema simbólico característico y, relacionado con él, una concepción diferente de la acción religiosa, del actor religioso, de la organización religiosa y del lugar que ocupa la religión en la sociedad. Además, la evolución religiosa está relacionada con el proceso general de la evolución sociocultural. Bellah distingue cinco etapas en la evolución de la religión: primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna. Mientras que las tres primeras etapas son conceptualizadas como tipos ideales generales extraídos de diversos casos, la religión moderna temprana es un tipo ideal histórico basado en su forma paradigmática histórica, la Reforma Protestante. La religión moderna es consecuencia de una racionalización intelectual y una elaboración autorreflexiva adicionales de la religión moderna temprana.

Según Bellah, el germen de la religión moderna se encuentra en la

¹⁶ Luckmann (1967), p. 117.

¹⁷ Bellah (1970), p. 24.

religión histórica (las «religiones mundiales» de Weber), porque es aquí donde surge «un concepto claramente estructurado del yo» a partir de la difusión de la identidad de las etapas anteriores. La *differentia specifica* de las religiones históricas es su «dualismo» y «transcendentalismo» que se abre camino a través del monismo cosmológico de la religión arcaica. Una especie de rechazo o transcendencia de este mundo en la dirección del otro mundo determina ahora la búsqueda de la salvación. El hombre es definido como susceptible de ser salvado, haciendo posible por primera vez concebir al hombre como tal. Al menos en este sentido relativo, todas las religiones son universalistas. La diferenciación entre organizaciones religiosas, sin embargo, introduce una nueva distinción dualista entre élites religiosas y seculares.

La religión moderna temprana se abre camino a través del dualismo de la religión histórica. La estructuración jerárquica de este mundo y del otro mundo se desploma y, aunque se mantiene una tensión entre los dos mundos, la salvación ya no se seguirá encontrando en el retiro del mundo, sino entre las actividades mundanas. La Reforma también se abrió paso a través del sistema católico mediatizado de salvación, declarando el sacerdocio universal y la salvación universal (potencialmente) al alcance de todos los creyentes con independencia de su posición social o vocación. Con la desaparición de las estructuras de mediación, «el *simbolismo religioso* moderno temprano se concentra en la relación directa entre el individuo y la realidad trascendente... y la acción religiosa se concibe ahora como idéntica al conjunto de la vida»¹⁸. El énfasis en la fe más que en actos religiosos particulares y la exigencia de integrar el conjunto de la vida en el servicio de Dios fomenta el proceso de unificación de la identidad, mientras que la aceptación del mundo como el campo en el que probar nuestra vocación desarrollando el mandato divino cristaliza en un ascetismo transformador del mundo. «Los impulsos religiosos dan lugar a diversas estructuras institucionales, volviéndose completamente secular desde el principio o muy pronto». Sin embargo, el impacto de las orientaciones religiosas en la sociedad no es directo, sino que está «mediatizado por diversas instituciones mundanas en las que han sido expresadas los valores religiosos»¹⁹. La sociedad, efectivamente, se

¹⁸ Bellah (1970), p. 37.

¹⁹ Bellah (1970), p. 39.

hace secular. Pero en una inversión irónica de la tesis de la secularización, Bellah, siguiendo a Parsons, entiende la diferenciación estructural y el desarrollo original de la sociedad moderna en términos casi deterministas culturales, como la institucionalización progresiva de los valores religiosos cristianos en todos los subsistemas y esferas de la vida.

En una concepción semejante, la distinción misma entre religioso y secular se vuelve irrelevante. La religión moderna fomenta este proceso aún más al socavar el tradicional sistema simbólico religioso, jerárquico y dualista. El retorno al monismo primitivo, no obstante, es imposible y «un mundo infinitamente múltiple» viene a sustituir la simple estructura doble. En tales condiciones, la religión ya no se puede fundamentar a sí misma metafísicamente y se ve forzada a fundarse en la vida ética. El proceso de simbolización se vuelve autorreflexivo y toda postura fija cuestionable. Como Luckmann, Bellah también cree que cualquier análisis que se concentre en la religiosidad eclesial pasa por alto la verdadera naturaleza de la religión moderna, puesto que «la simbolización de la relación del hombre con las condiciones últimas de su existencia ya no es monopolio de grupos explícitamente calificados como religiosos»²⁰. Cada individuo tiene que apropiarse y reinterpretar estos significados últimos. El «misticismo individual» de Troeltsch se convierte en la organización de las religiones del futuro, si no aún del presente —una forma de religiosidad expresada paradigmáticamente en la expresión de Payne «Mi mente es mi iglesia» o en la de Jefferson «Yo soy una secta para mí mismo»—. Aunque los simbolismos religiosos tradicionales pueden persistir, cada hombre es responsable en última instancia de la elección de su simbolismo o de la apropiación personal de los simbolismos tradicionales. En este sentido, la religión moderna sirve para fundamentar y legitimar la autonomía del yo. Pero mientras que Luckmann reconoce que esta autonomía se limitaba a la esfera privada del yo interior, la concepción de Bellah del individuo autónomo es mucho más optimista. «La simbolización fundamental del hombre moderno y su situación», escribe Bellah, «es la de un yo dinámico y multidimensional capaz, dentro de unos límites, de una autotransformación continua y capaz, una vez más dentro de unos límites, de rehacer el mundo, incluyendo las formas simbólicas mismas con las

²⁰ Bellah (1970), p. 42.

que trata en él, incluso las formas que manifiestan las condiciones inalterables de su propia existencia»²¹.

Lo que permite a Bellah tener esa opinión de la autonomía individual es su concepto idealista de las estructuras sociales modernas como expresión institucionalizada de los valores religiosos. Donde Luckmann veía esferas autónomas separadas que funcionaban según sus propios principios y desprovistas de cualquier principio englobador o coordinación superior, Bellah ve multiplicidad de estructuras funcionalmente integradas en un sistema significativo. Un sistema semejante, sin embargo, no puede ser integrado simplemente por medio de la suma de «yos dinámicos multidimensionales». Necesita también un sistema colectivo de símbolos esenciales para integrar la estructura social, la cultura y la personalidad en un todo significativo. Esto es lo que Bellah denomina religión civil. No es preciso tratar aquí de la concepción descaradamente ideológica y teológica de Bellah acerca de la nación americana, su identidad colectiva y sus principios como «La Tierra Prometida» y «El pueblo Elegido», cuya misión divina y destino evidente es mostrar el camino al resto del mundo. El propio Bellah insistía siempre en que la religión civil era un ideal, que la sociedad americana estaba lejos de haber comprendido estos principios. Con todo Bellah sostenía que mientras la religión civil tuviera alguna influencia sobre sus fieles, sus normas siempre podrían servir como base para una crítica inmanente de la realidad existente. Pero la Guerra del Vietnam, la revuelta estudiantil, la contracultura, los conflictos raciales y, finalmente, el Watergate, sirvieron para destruir la ilusión de que la religión civil era algo más que un velo ideológico. Fue en este ambiente de desilusión cuando Bellah escribió *The Broken Covenant*. «Actualmente», escribe, «la religión civil americana es una concha vacía y rota»²².

Detrás de la retórica teológica podemos encontrar un argumento desarrollado clara y forzosamente que afirma que el proyecto de modernidad americana, proyecto que el análisis de Bellah expone a partir del «mito del origen» de América a través de sus transformaciones hasta el presente, ha fracasado y que es necesario estudiar de nuevo el pasado, el presente y el futuro americanos a la luz de esto. El análisis de Bellah puede ser interpretado como un análisis autorreflexivo de

²¹ Bellah (1970), p. 42.

²² Bellah (1970), p. 142.

la crisis de la modernidad. Su propia concepción de la modernidad le hace profundamente consciente de la dialéctica de la racionalización religiosa. Además, como estudioso de la religión comparativa en un marco histórico, evolutivo y civilizado, Bellah es también consciente de las dificultades que entraña reconstruir cualquier tradición religiosa en el mundo moderno. Él mismo ha sido un ávido observador participante y crítico de ello. Sin embargo, a pesar de sus profundas convicciones religiosas, es mucho más consciente de sus límites que muchos que acaban de descubrir la capacidad de transformación de la religión. Antes de analizar este resurgimiento, puede ser útil describir la situación de la religión en el mundo moderno previa a éste. El primer paso en cualquier análisis tendría que ser separar los diferentes componentes del resurgimiento. En términos de la forma, el contenido o el simbolismo religiosos tendríamos que distinguir cuatro fenómenos diferentes: a) los nuevos movimientos religiosos; b) las nuevas formas de religiosidad o las búsquedas privadas seculares de la salvación; c) la revitalización fundamentalista; y d) la renovación de las iglesias oficiales, especialmente del Catolicismo.

Nuevos movimientos religiosos

El surgimiento de nuevos movimientos religiosos²³ ha sido especialmente un fenómeno americano, pero ahora también se está extendiendo a Europa. El surgimiento de nuevas sectas religiosas y las revitalizaciones y despertares religiosos han sido continuos en la historia americana. Lo que resulta novedoso acerca de las sectas y movimientos religiosos que surgieron en la década de los 60 es que recurren a la juventud, especialmente a sus sectores más educados y privilegiados, y sus orígenes predominantemente no bíblicos. La mayoría de las nuevas religiones, como la Healthy-Happy-Holy Organization, el Hare Krishna, la Divine Light Mission o el Maharai Ji y otras por el estilo, provienen de Oriente, de distintas variantes de las tradiciones hinduista, budista y taoísta. Sin embargo, algunas de ellas, como la Iglesia de Satán, la Cienciología, el Pueblo de Jesús y el Pueblo del Templo, puede tener sus raíces en tradiciones reprimidas de satanismo y brujería, en tradiciones científicas modernas o en la tradición cristiana oc-

²³ Wallis (1983).

cidental. Además, aunque este es un fenómeno significativamente diferente, también han aparecido, entre grupos oprimidos y minorías marginadas, versiones nuevas o recuperadas de cultos mesiánicos o del juicio final, que tienen sus raíces en la tradición milenaria judeo-cristiana o en cultos nativistas.

Las nuevas religiones más importantes se originaron en la contracultura de los sesenta y fueron en muchos aspectos el equivalente de la Nueva Izquierda y de la política radical. Compartían con las últimas el rechazo por el mundo capitalista, la crítica del poder establecido y su lógica de dominación burocrática, racionalización instrumental, unidimensionalidad y mercantilización, así como la crítica de las ideologías burguesas de individualismo posesivo, utilitarianismo, ambición y la ética represiva del trabajo. Pero la dirección de este rechazo era enteramente diferente. Al renunciar a cualquier intento de transformar o incluso enfrentarse al mundo a través de la política radical, las nuevas religiones optaron por una huida hacia el misticismo del mundo interior bien a través de técnicas de meditación importadas de Oriente o bien a través de las experiencias individuales alteradas. La mayoría de las nuevas religiones se desvanecieron en los setenta junto con la contracultura y con la política radical —y por la misma combinación de razones: la tolerancia represiva del sistema, la lógica del consumismo que las convirtió en modas pasajeras y la prolongada crisis económica—. Como pronto se hizo evidente en los campus universitarios y en toda la sociedad, los valores de la privacidad civil y familiar-vocacional se reafirmaron en forma aún más cínica. Algunos de los movimientos, especialmente los más explícitamente religiosos y totalitarios, han sobrevivido a la contracultura, desempeñando una función de salvación para aquellos desorientados por la cultura de la droga o desilusionados por la política radical.

Pero el impacto de las nuevas religiones en la cultura moderna ha sido considerable, aunque haya sido ante todo un impacto negativo, al erosionar incluso más no sólo las ideologías burguesas, sino la idea moderna de progreso y la tradición occidental en su conjunto. En este sentido, las nuevas religiones son a la vez síntomas de y una contribución más no sólo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad. Al principio, las religiones y formas de espiritualidad orientales proporcionaron una fuente más radical de negación que las religiones bíblicas, puesto que las últimas eran consideradas como parte, en realidad como la fuente

misma de la tradición que se rechazaba. La experiencia interior, la armonía con la naturaleza y la relación intensa con un gurú se convirtieron en las expresiones paradigmáticas de la negación del éxito exterior, la explotación de la naturaleza y la organización impersonal. La distinción entre Dios, el yo y la naturaleza, que es esencial en las tradiciones bíblicas y había servido para fundamentar la «transcendencia», la «autonomía», y la actitud «racional» instrumental hacia la naturaleza, se hizo difusa a través de las concepciones immanentistas y panteístas que enfatizaban la experiencia de la iluminación mística y la búsqueda de la unión con la naturaleza y el universo intentando superar todos los dualismos sujeto-objeto. Pero en vez de traer consigo el retorno de lo sagrado y detener el proceso de secularización, las nuevas religiones han contribuido incluso más a la erosión de las tradiciones religiosas occidentales que ahora tenían que competir con el aumento del supermercado religioso. La elección del consumidor religioso individual se ha enriquecido, sin duda, y las ideas espirituales de Oriente han sido incorporadas a la tradición religiosa occidental, pero esto no ha conducido a un reforzamiento ni de la religión ni de la tradición, sino que sólo ha servido para hacer más visible el problema de la plausibilidad para ambas.

Además, si la incapacidad de las religiones oficiales para satisfacer la demanda de significado, pertenencia y experiencia religiosa profunda constituía la base para la acogida favorable de las nuevas religiones, éstas han probado últimamente también que son incapaces de satisfacer estas necesidades que ahora, como todas las necesidades de los consumidores, sólo continúan expandiéndose con una mayor insatisfacción. La acogida de la religiosidad oriental en Occidente también ha indicado la globalización de la cultura que acompaña a la internalización del capital. Pero en vez de dar testimonio de la «importancia universal» de la civilización occidental, sólo muestra la naturaleza particular de todas las civilizaciones. Habrá muchos intentos de construir nuevas mezclas eclécticas de Oriente y Occidente, pero tal eclecticismo sólo hace más improbable que un nuevo credo monolítico pueda surgir del panteón religioso moderno, aunque puede haber algunos intentos autoritarios de imponer la unidad. La Iglesia Unificada del reverendo Sun Myung Moon es uno de los ejemplos más prominentes y paradigmáticos de ese eclecticismo que ha sido capaz de unificar los elementos más negativos de Oriente y Occidente.

Las nuevas religiones significan además no sólo la pérdida de la

atracción de las antiguas religiones y su incapacidad para proporcionar significado incluso para aquellos que buscaban la salvación religiosa, sino también la crisis de la racionalidad occidental, no tanto desde el punto de vista filosófico-teórico, en el que ya se había hecho evidente al final del siglo, sino desde el punto de vista de la vida cotidiana. La teología cristiana primitiva, esto es, la reflexión teórica sobre la fe y la práctica cristianas, se desarrolló en una compleja confrontación con la filosofía helenística, el Gnosticismo, los cultos místéricos y la religión de estado romana. La teología cristiana encontró su propia identidad enfrentándose a cada uno de ellos, aunque a su vez adoptó algo de todos ellos. Si bien desde el punto de vista de la historia de las ideas es la confrontación entre fe y razón la que se suele enfatizar, fue la confrontación con sus competidores religiosos lo que desde una perspectiva socio-histórica fue más relevante en la formación de la propia identidad de la Cristiandad. La oposición entre fe y razón nunca fue absoluta. Desde la filosofía griega, la teología cristiana aprendió la obligación de justificar intelectualmente su fe y validar sus afirmaciones por medio del discurso racional, aun cuando este discurso se hubiera mantenido constantemente distorsionado por fundamentos dogmáticos y por políticas eclesiásticas inquisitoriales. Pero frente al carácter iniciático e inefable de las doctrinas de los cultos místéricos, la Cristiandad hacía énfasis en el Logos del Verbo hecho Carne, Jesucristo. El misterio de la Cruz no tenía nada de secreto e inefable. Era más bien un escándalo, la expresión pública y más radical de la confrontación de Jesús con la lógica de este mundo. El misticismo oriental, por el contrario, enfatiza el carácter inefable de la experiencia religiosa. El énfasis se pone más bien en la experiencia directa, sin mediación del pensamiento reflexivo. El abandono de la conciencia reflexiva y los patrones extremadamente autoritarios de las sectas orientales que han proliferado en Occidente van de la mano. Pero las sectas orientales no son las únicas con tendencias autoritarias. El pasado autoritario de la religión occidental es bastante desolador y la tragedia del Pueblo del Templo en Jonestown, una degeneración sectaria de la tradición milenaria occidental, muestra el poder demoníaco latente en todas las religiones.

Nuevas formas de religiosidad individual: el movimiento del potencial humano

Si las nuevas religiones expresan sobre todo la búsqueda de la comunidad y la seguridad y el abandono de la autonomía individual, las diversas manifestaciones del denominado «movimiento del potencial humano» son expresiones más típicas de la búsqueda secular moderna de la salvación. Aunque en términos de técnicas y doctrinas espirituales, muchos de los grupos suscitadores de la conciencia, conocedores del cuerpo y de control de la mente que constituyen el movimiento del potencial humano o la cultura del encuentro tienen muchas semejanzas con las nuevas religiones orientales: sus principales diferencias son organizativas. Mientras que las últimas son generalmente organizaciones rígidas que suelen exigir la conversión y un compromiso total por parte de sus miembros, los primeros son normalmente «cultos», esto es, asociaciones poco firmes de gente con una religiosidad privada y ecléctica o, a veces, nada más que agencias de servicios que comercializan todo tipo de psicoterapias de salvación, que combinan doctrinas psicológicas con un barniz de ideología científica, ideas espirituales orientales y técnicas de meditación. Grupos de encuentro tales como el Entrenamiento de Concienciación Gestáltica, el Análisis Transaccional, la Meditación Transcendental, Est, Terapia Primitiva, Psicosisíntesis, Bioenergética, Control de la Mente Silva y otras muchas marcas ofrecen técnicas para la salvación personal y estilo de vida de intensificación del yo basado en la sacralización del yo narcisista. La autodegradación puritana ha sido sustituida por la satisfacción de los deseos.

Mientras que las nuevas religiones no compartían la estrategia de confrontación política de la Nueva Izquierda ni su proyecto de cambio estructural, su estrategia de abandono de la sociedad para establecer enclaves sociales y culturales distintos, entendidos a menudo como anticipaciones ejemplares de la sociedad futura, podía todavía dar testimonio del poder de negación de la religión. La nueva religión del narcisismo hace de cada persona un Dios para sí mismo y reduce el tamaño de la alianza religiosa al de un simple creyente. Pero aun cuando se trata de una búsqueda subjetiva de subjetividad que refleja la pérdida de subjetividad y la difusión del yo generado por la racionalización capitalista, cada individuo todavía necesita el reflejo de la imagen de otros individuos para confirmar su fe en la verdad de su

propio yo. Cualquier referencia trascendente que vaya más allá del yo, hacia Dios, la solidaridad humana, la responsabilidad pública, la moralidad cívica o incluso las obligaciones personales recíprocas tiende a desaparecer. Que pueda surgir alguna filosofía pública, por no decir el retorno de lo sagrado, esto es absurdo.

A estas formas de religiosidad psicológica tenemos que añadir las regresiones a formas primitivas y arcaicas de religiosidad, tales como la astrología, el espiritismo, el ocultismo, el satanismo, los cultos a los OVNIs y otras por el estilo. Esta regresión da testimonio de la desintegración de la razón en la sociedad racionalmente administrada. Pero es incluso menos improbable que tal regresión pueda conducir a la reconstitución de lo sagrado o al re-encanto del mundo. El abandono del hombre moderno de su autonomía interna a fuerzas misteriosas psíquicas, naturales o celestiales puede estar correlacionado con el abandono de su autonomía externa a fuerzas sociales igualmente desconocidas. Pero ni estas fuerzas misteriosas ni la técnicas mágicas usadas para conjurarlas manifiestan la naturaleza seria y absoluta que Durkheim atribuía a las cosas sagradas.

El resurgimiento del fundamentalismo en Occidente

Los nuevos fenómenos religiosos analizados hasta ahora pueden ser la expresión más típica de la religiosidad moderna y podemos preguntarnos con Durkheim «si no están destinados a ser la forma preeminente de la vida religiosa y si no llegará el día en que no habrá otro culto que aquel que cada hombre siga libremente en su interior»²⁴. Sin embargo, en términos del número de miembros y la influencia social, el fundamentalismo y las iglesias oficiales siguen siendo fenómenos religiosos mucho más importantes en el mundo moderno. Las revitalizaciones y los resurgimientos fundamentalistas han sido normales en la historia americana, y aunque hay algunas tendencias fundamentalistas en el Catolicismo y el Judaísmo contemporáneos, el fundamentalismo en Occidente sigue siendo un fenómeno predominantemente protestante. Lipsitz ya ha analizado la naturaleza de la revitalización fundamentalista contemporánea. La cuestión es si el resurgimiento fundamentalista actual podría ser considerado como la

²⁴ Durkheim (1965), p. 61.

manifestación más reciente de las revitalizaciones cíclicamente recurrentes, típicas de la historia religiosa americana, que como en el pasado conducirán a la larga a un realineamiento de religión y sociedad en una nueva religión oficial, o si, como sostiene Lipsitz, «la relación actual entre religión revitalizada y derecha puede en efecto desembocar en una práctica social que favorezca más la oposición a la derecha que su apoyo»²⁵.

Pritchard ha desarrollado un marco analítico para el estudio del Segundo Gran Despertar (1820-1860) que ella cree aplicable a todas las revitalizaciones religiosas incluyendo la actual. Divide el Segundo Despertar en cuatro etapas: «En la Primera Etapa, los cambios sociales y económicos socavaban la religión oficial, es decir, la religión tal y como estaba constituida antes del Segundo Gran Despertar. En la Segunda Etapa, las nuevas perspectivas teológicas y prácticas religiosas, que surgían de los cambios sociales específicos del período, comenzaban a cuestionar la religión oficial. En la Tercera Etapa, se desarrollaba una multitud de nuevas sectas como respuesta a la nueva estructura social. En la Cuarta Etapa, el cataclismo religioso culminaba en el desarrollo de una nueva religión oficial que realineaba religión y sociedad»²⁶. Desde la década de 1960 hemos pasado por las tres primeras etapas. La cuestión es si es probable que llegue a la Cuarta Etapa y, si es así, si el fundamentalismo es el candidato más probable para desempeñar esta función.

Ahlstrom habla de la década de 1960 como el final de la época puritana en América —idea anticipada por Tillich—. Según Tillich, «el principio protestante se contradice con los principios de organización social surgidos recientemente»²⁷, queriendo decir que la tendencia hacia la administración burocrática y centralizada de la sociedad socava el principio protestante de la autonomía individual. Si bien en 1937 Tillich se refería principalmente a la ascensión del comunismo y el fascismo y a las tendencias autoritarias del Estado capitalista, su análisis anticipa la erosión de la ética protestante-burguesa por el intervencionismo estatal, la política del bienestar, las organizaciones capitalistas corporativas y la industria de consumo. Como consecuencia de esta erosión, la religión oficial comenzó a ser cuestionada en dos

²⁵ Lipsitz (1983), p. 96.

²⁶ Pritchard (1976), p. 299.

²⁷ Tillich (1957), p. 222.

frentes. Desde dentro, surgieron nuevas perspectivas teológicas —Teología de la Secularización, Teología de la Muerte de Dios, ética secular— que en su prisa por adaptarse a los nuevos cambios socio-históricos ofrecieron legitimaciones religiosas, falsas de sentido crítico, de los procesos seculares como manifestaciones de los designios de la Divina Providencia o aceptaron la autodestrucción y el final de toda trascendencia como la culminación lógica y, por lo tanto, legítima de la racionalización intelectual cristiana. Durante este proceso, la religión perdió su negación crítica. Desde fuera, comenzaron a proliferar nuevos movimientos religiosos y a competir con las religiones oficiales. Estas nuevas religiones o bien armonizaban más con el nuevo ethos requerido por el capitalismo más desarrollado o bien reafirmaban la fuerza crítica de la negación religiosa *vis-à-vis* con un mundo sin sentido e impío.

Este es el contexto dentro del cual debe ser comprendida la reacción fundamentalista protestante. Se trata de una reacción tradicionalista frente a los ataques internos y externos a la tradición protestante americana. Pero es un tipo especial de tradición religiosa el que defiende. Si se trata de una auténtica defensa de la religión frente a las fuerzas de la secularización, daría al menos testimonio del poder de la negación de la religión, de manera no muy distinta a la reacción «neo-ortodoxa» de Karl Barth posterior a la Primera Guerra Mundial frente a la capitulación de la teología liberal alemana ante las tendencias seculares del mundo moderno. Al enfatizar la trascendencia absoluta de Dios y la separación radical entre lo sagrado y lo profano, Barth estaba condenando la tentación del hombre a usar la religión para legitimar sus propias obras seculares. El fundamentalismo hace de esta tentación una virtud. Puesto que la premisa del fundamentalismo americano es la sacralización de las instituciones y valores burgueses particulares que corresponden a la fase liberal del capitalismo, pero que ya no siguen teniendo una afinidad con el capitalismo más desarrollado y el Estado de bienestar intervencionista, la agenda fundamentalista política y económica posee cierta lógica en su intento de corregir los cambios socioestructurales y de realinear la economía y el Estado con los principios fundamentalistas.

Pero también existen algunas inconsistencias graves. Naturalmente, el desmantelamiento del Estado intervencionista y el retorno a la fase liberal del capitalismo puede que sean estructuralmente imposibles y la retórica fundamentalista sirva sólo como pantalla ideo-

lógica para reordenar las prioridades de la intervención estatal en un esfuerzo por encontrar una solución a la crisis fiscal y a la crisis de la administración de la crisis. Más aún, en el modelo fundamentalista existe una contradicción entre una economía de mercado libre sin regulación y una cultura dirigida, entre la exigencia de que el Estado mantenga sus manos alejadas de la economía y el intento de regular la moralidad privada por medio de la legislación. Esta es la principal diferencia que existe entre el fundamentalismo contemporáneo y otros despertares fundamentalistas anteriores. Al reconocer su impotencia para conseguir la conversión de los pecadores a su visión moral y al ser incapaz de mantener su ventaja monopolística en el mercado religioso, el fundamentalismo quiere conquistar el Estado e imponer su visión al resto de la población. El modelo de sistema social del fundamentalismo presupone el mercantilismo en la esfera privada, el liberalismo en la esfera económica y la tecnocracia en la esfera política. Es dudoso que esta curiosa combinación de principios antinómicos pueda resolver las contradicciones culturales del capitalismo más desarrollado. En vez de indicar el retorno de la religión, la revitalización fundamentalista sigue mostrando el triunfo de la secularización sobre la religión. No sólo la secularización de las técnicas de conversión y la administración del carisma, tan típicos del evangelicalismo electrónico, pueden servir como indicio, sino el modo en que los propios símbolos y los contenidos religiosos han sido secularizados. Además, la confusión entre causa y efecto conduce a proponer como remedio a la crisis espiritual-moral los mismos principios morales erosionados por el proceso de la racionalización capitalista y que ahora son presentados como la condición para una nueva racionalización capitalista.

Yo no creo que estemos entrando en la Cuarta Etapa, ni que el fundamentalismo vaya a convertirse probablemente en la nueva religión oficial capaz de realinear religión y sociedad. No deberíamos subestimar los peligros políticos implicados en el intento fundamentalista de imponer su religión a la sociedad, creando así un tipo diferente de realineamiento del previsto por Pritchard. Pero el intento fracasará probablemente, aunque sólo sea porque, como señala Lipsitz, cualquier intento de reimponer una versión fundamentalista de la religión civil se encontraría con los desafíos proféticos de otras versiones de la religión civil proveniente de la misma tradición bíblica. Esta naturaleza irreductiblemente ambigua de la religión civil, que

combina tanto una función integradora como una función transformadora, un elemento conservador y un elemento utópico, ha sido enfatizada por Bellah, que ahora propone una nueva versión socialista de la religión civil americana para reparar la alianza rota.

La propuesta de Lipsitz también se ocupa de otros aspectos importantes de la revitalización fundamentalista, esto es, la naturaleza ambigua de la repolitización de la religión y la remoralización de la política que implica. Por una parte, la politización de la religión podría contribuir a la repolitización de ciertas cuestiones que han sido excluidas de una esfera pública menguante y desplazadas o bien a la esfera privada interna (decisiones acerca de los valores) o bien a una esfera administrativa despolitizada (tecnocracia). Al abrir de nuevo estas cuestiones al debate público, la repolitización de la religión podría contribuir a la repolitización de la sociedad civil. Por otra parte, sin embargo, la repolitización de la religión podría también conducir a lo contrario. Si esas cuestiones no se abren al debate público, sino que más bien son sometidas a la autoridad de la tradición, el dogma o la lectura literal de la Biblia, la politización de la religión podría llevar a la destrucción de la autonomía tanto de la esfera pública como de la privada. Esta es la cuestión central de cualquier discusión acerca de la capacidad de emancipación de la religión. No resulta relevante si una iglesia en concreto toma partido por la izquierda o por la derecha en un asunto concreto, sino si permite que el asunto sea hecho público, es decir, abierto a la reflexión por medio del discurso racional. De otro modo, estamos en peligro de usar un doble rasero al acoger favorablemente el compromiso político católico a favor del desarme nuclear, al tiempo que atacamos el compromiso fundamentalista con la derecha como una injerencia peligrosa en el campo político que amenaza la separación entre Iglesia y Estado.

La renovación de las iglesias oficiales: el catolicismo

Hasta aquí la argumentación puede ser interpretada como un intento de negar la capacidad transformadora de la religión. Esta sería una interpretación equivocada. Cualquiera que haya estudiado seriamente la sociología de la religión de Weber conoce la gran capacidad de transformación de la religión en el pasado. Lo que está en cuestión

es si el proceso de secularización no ha disminuido esta capacidad transformadora y si tal transformación socio-religiosa es deseable, suponiendo que aún sea posible. Puede que sea verdad, como dice Bellah, que «ciertamente necesitamos un nuevo "Gran Despertar" para salir del malestar cultural actual», o podemos pensar junto con Bell que el retorno de lo sagrado podría superar el nihilismo de la cultura moderna. Pero puesto que el espíritu se mueve siempre que quiere y por donde quiere y lo sagrado no se presta a la manipulación, sólo aquellos que creen que los designios ocultos de la Providencia actúan en la historia o aquellos que sienten un temor reverencial y una fascinación hacia el *mysterium tremendum* tienen derecho a acoger sin reservas tal resurgimiento o tal retorno. Cualquier otra cosa es una irresponsabilidad política, puesto que no sabemos si la política religiosa tendrá consecuencias peligrosas involuntarias. Heilbroner, por ejemplo, también ha observado la creciente dificultad de la civilización de los negocios para proporcionar una moral social y sospecha que una nueva orientación religiosa puede ser la fuerza principal para la transformación de esta civilización. Cree, sin embargo, que «un alto grado de autoridad política será inevitable» en el futuro y que «la deificación del Estado... parece ser por lo tanto el sustituto más probable para la deificación del materialismo que es la religión no reconocida de nuestra cultura de los negocios»²⁸.

Actualmente, la potencialidad emancipadora de la religión se refiere principalmente a la capacidad de las iglesias oficiales para cuestionar los poderes que sean al desarrollo de las teologías de la liberación y al demostrado compromiso moral de los religiosos con la lucha por la justicia, la paz y la libertad en este mundo. Sin pretender favorecer a una iglesia sobre las otras, he decidido analizar la renovación católica por varias razones. En primer lugar y sencillamente, porque resulta que es la iglesia que mejor conozco. En segundo lugar, porque últimamente ha estado más activa en las luchas políticas por todo el mundo que cualquier otra iglesia. En último lugar, porque el Catolicismo tiene una mayor importancia universal que el Judaísmo, la Ortodoxia Oriental o las distintas sectas protestantes no sólo por su mayor expansión global, sino precisamente a causa de sus pretensiones «católicas», esto es, universales. Ninguna otra religión representa a todas las clases, naciones, continentes y razas como hace el Catoli-

²⁸ Heilbroner (1976), pp. 119-120.

cismo. Además, esta universalidad está ligada a un concepto que no sólo es teórico, sino que realmente creyó ser un pueblo concreto y sustantivo, es decir, una comunidad histórica real con una tradición viva. A pesar de la potencialidad universal y la importancia histórica mundial de su mensaje religioso, como religión institucionalizada, el Judaísmo ha sido incapaz de ir más allá de su identidad tribal. Esto no significa subestimar la importancia crucial de la defensa judía de su tradición particular ni su resistencia a veces heroica frente a las fuerzas estructurales empeñadas en reducir a los demás a la uniformidad y en subsumir lo particular bajo lo universal. En cuanto al Protestantismo, está ligado mucho más que el Catolicismo a la civilización occidental y a una etapa concreta de esta civilización, esto es, la época capitalista-burguesa. Así, es menos probable que el Protestantismo pueda desempeñar un papel creativo en cualquier intento de ir más allá del proyecto capitalista burgués de modernidad. En la actualidad, naturalmente, también tenemos que ocuparnos del enérgico fermento introducido por la teología feminista, la mayor expansión de las teologías políticas y las teologías de la revolución que han entablado un diálogo creativo con la teología de la liberación latinoamericana y, lo que es más importante, la renovación de las iglesias protestantes en Europa a propósito de su implicación en el movimiento por la paz, que les ha llevado a entablar, por primera vez en muchos años, un diálogo con la juventud y a reflexionar teológicamente acerca de problemas vitales.

De todas formas, es en la confrontación católica con la modernidad donde podemos encontrar una nueva síntesis original de la modernidad y del Evangelio. Efectivamente, la larga resistencia del Catolicismo a la modernidad y su ambivalencia residual y ambigua hacia ésta, incluso después de haberla reconocido oficialmente en el Concilio Vaticano Segundo, es la fuente de la fuerza y la potencialidad del Catolicismo, pero también la causa de la cautela —al menos para aquellos que quieren mantener o promover las aportaciones de la modernidad—. El concilio puso oficialmente punto final a la Contrarreforma, la contrarrevolución y la contramodernidad. En cuanto tal, el concilio sólo legitimó un proceso de reflexión y práctica teológicas que había ganado ímpetu después de la Segunda Guerra Mundial, aunque tenía raíces anteriores. El cambio, no obstante, fue repentino y radical. Hasta la década de 1950 el lenguaje usado predominantemente en los seminarios y universidades católicas era el de la fi-

losofía y la teología escolásticas medievales. Diez años después, ningún sacerdote joven entendía este lenguaje. El lenguaje y la visión metafísica del mundo en que se basaba se derrumbaron, poniendo punto final al dualismo típico de la religión «histórica». El Catolicismo se hizo «de este mundo».

Los teólogos e intelectuales católicos empezaron a buscar nuevos modos de expresión teológica entablando un diálogo original con la teología protestante, pero también con filosofías y teorías sociales modernas. En gran medida, el *aggiornamento* católico equivale a un proceso de protestantización, pero no completa ni únicamente. Ciertos elementos del Catolicismo tradicional han sido mantenidos mientras que otros elementos del Protestantismo no han sido adoptados. El Catolicismo ha reconocido finalmente la legitimidad de la modernidad y aceptado la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no reconoce esta autonomía como absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Mantiene una concepción organicista de la sociedad que exige que todas sus partes funcionen en beneficio del bien común y que estén subordinadas a principios morales más elevados. En este sentido, mantiene el principio de una vida ética comunal. En esto reside la naturaleza política del Catolicismo como religión que, sin embargo, puede funcionar de dos modos, en una dirección integradora como ideología conservadora de legitimación o en una dirección transformadora cuando se enfrenta a poderes que considera ilegítimos, esto es, inmorales. Históricamente, hemos estado acostumbrados a la función conservadora del Catolicismo. Últimamente vamos siendo más conscientes de su potencialidad transformadora. Incluso en E.E.U.U., donde un Catolicismo enormemente protestantizado e inseguro había perdido su voz crítica, la ha vuelto a ganar y, quizá bajo influencia del papado activista de Karol Wojtila y siguiendo el ejemplo de otras iglesias católicas, especialmente en Latinoamérica, la jerarquía americana ha comenzado a hablar sobre problemas públicos y privados, nacionales e internacionales. Se trata de un importante acontecimiento puesto que abre al debate público problemas que habían estado reservados a la decisión de la conciencia privada o a la discreción administrativa de corporaciones públicas cada vez más privatizadas. Sin embargo, el hecho de que sea la jerarquía quien habla también indica los límites de la capacidad emancipadora del Catolicismo no reformado.

Esta capacidad emancipadora además cambiará de uno a otro lu-

gar dependiendo del tipo de dominación que motive la emancipación y de la postura de la iglesia dentro de la sociedad concreta. Podemos distinguir por lo menos tres tipos diferentes de sociedades, en términos de los tipos de emancipación o liberación que precisan. En primer lugar están aquellas sociedades en las que la tarea principal es la emancipación de la pobreza causada por la opresión socioeconómica interna y externa. Muchas sociedades latinoamericanas constituyen un ejemplo paradigmático de esto y es en ellas donde la teología católica de la liberación ha surgido con su mayor fuerza. En realidad, las raíces intelectuales de la teología de la liberación pueden encontrarse en el evangelio social protestante y en las teologías políticas. Sin embargo, en el marco burgués de las sociedades protestantes estas ideas no consiguieron enraizar, mientras que han florecido en el substrato social de Latinoamérica. El aspecto más significativo de la teología latinoamericana de la liberación es el hecho de que, al contrario de la teología política católica europea, no es sólo el producto intelectual de los teólogos, sino que realmente es un movimiento social que abarca tanto a intelectuales como a las *comunidades de base*, tanto a obispos como a sacerdotes y monjas. En este sentido, es una fuerza social a tener en cuenta.

El ímpetu que había detrás del movimiento era similar al que animaba al Concilio Vaticano Segundo y la labor teológica era fundamentalmente la misma: la de definir la situación de la Iglesia en el mundo para formular el sentido del evangelio en la actualidad. En este esfuerzo, sin embargo, los obispos latinoamericanos, especialmente en la Conferencia de Medellín y en declaraciones posteriores, llegaron a una percepción del mundo diferente a la desarrollada por los teólogos occidentales, que estuvieron identificados durante mucho tiempo con la cultura burguesa y compartían el optimismo y la creencia en el progreso de sus sociedades. Los sacerdotes latinoamericanos que estudiaban en las universidades europeas y los obispos latinoamericanos que tomaron parte en el Concilio Vaticano confrontaron las nuevas categorías teológicas con la realidad social latinoamericana y llegaron a conclusiones muy distintas a las de sus compañeros europeos. Ellos se enfrentaban a un mundo lleno de pecado (injusto) dominado por estructuras perversas (un sistema de explotación) que negaban la salvación (la libertad y el bienestar). El ímpetu político radical fue adquirido al darse cuenta de que el Catolicismo en Latinoamérica había desempeñado desde tiempos coloniales un papel

ideológico crucial en la legitimación política de estas estructuras opresoras. El marxismo proporcionó tanto las categorías de clase y análisis socioeconómico como el modelo de una sociedad futura liberada. La teología fue redefinida como «reflexión crítica sobre la práctica» y esta reflexión condujo al «exigente descubrimiento real del mundo de los demás: la clase pobre, marginada y explotada de la sociedad»²⁹. Este descubrimiento condujo a la exigencia de un compromiso para cambiar el mundo. Parafraseando la tesis 11.^a de Marx sobre Feuerbach, Gutiérrez sostiene que la reflexión y la crítica proféticas no son suficientes, «el sistema social mismo, que crea y justifica esta situación, no es realmente cuestionado a menos que se participe en los esfuerzos para transformarlo radicalmente y fraguar un orden diferente»³⁰.

Aunque la teología de la liberación tiene una relevancia crucial para la práctica emancipadora, algunas cuestiones críticas requieren una reflexión adicional. Una es la acogida no crítica del marxismo como «una ciencia de la historia» que esconde sus funciones ideológicas. La otra es la tendencia a identificar el Reino de Dios con un modelo socialista concreto del futuro —una tendencia que convierte a la teología de la liberación en una ciencia de la legitimación que socava su papel utópico crítico—. Cuando Gutiérrez escribe que como consecuencia del «cambio del modo capitalista de producción al modelo socialista... el hombre habrá controlado a la naturaleza, creado las condiciones para una producción socializada de la riqueza, acabado con la adquisición privada de excesivas riquezas y establecido el socialismo», la teología de liberación reproduce la lógica economicista y productivista del materialismo histórico³¹. Cuando Cardenal escribe: «Para mí, la experiencia cubana fue realmente una revolución. Me di cuenta de que el marxismo era la solución, la única solución para Latinoamérica» o «El nuevo hombre cubano es lo mismo que el nuevo hombre cristiano» o «La iglesia tiene una misión muy importante que cumplir actualmente en Latinoamérica, la de proclamar el comunismo» o «El comunismo de Marx es lo mismo que lo que los cristianos entendemos por el Reino de Dios en la tierra»³², la teología de la liberación se ha convertido ya en una ideología de la legitimación. Esto

²⁹ Gutiérrez (1982), p. 18.

³⁰ Gutiérrez (1982), p. 29.

³¹ Gutiérrez (1982), p. 30.

³² Cardenal (1978), pp. 27, 31, 56, 57.

no quiere decir que al adquirir esta legitimación «científica» la religión pierda su capacidad transformadora. Por el contrario esta capacidad se ve aumentada. Pero la religión sí pierde ciertamente su transcendencia utópica. Cuando Cardenal, el antiguo ministro de cultura de Nicaragua, admite que en Cuba no hay libertad de prensa pero añade que «la libertad de prensa capitalista no es libertad sino un monopolio del pensamiento y una manipulación», que «el hecho de que no haya elecciones parlamentarias ni presidenciales no significa que no haya libertad... [puesto que] el sistema parlamentario no es sino una democracia formal» y que «el poder que tiene Fidel es el poder del pueblo», no podemos seguir apoyando sin reservas la revolución nicaragüense. La emancipación y la liberación siguen residiendo en el futuro.

Existe un segundo tipo de sociedad en la que la liberación se presenta a sí misma como emancipación de un estado postdemocrático autoritario. Los casos de la España de Franco o del Chile de Pinochet pueden servir de ejemplos. La primera labor de emancipación en estos casos es la reconstitución de la sociedad civil. El Catolicismo puede desempeñar un papel crucial en esta reconstitución, especialmente en aquellos casos, como en España, donde la iglesia desempeñó un papel hierocrático como iglesia oficial, o en aquellos casos como Polonia, donde la iglesia es una iglesia nacional y el Catolicismo sirve como una cristalización de la identidad nacional colectiva. No se trata sólo de que las iglesias puedan servir de refugio para el debate público, debate que no está permitido en otras partes, sino que la Iglesia misma puede convertirse en la voz oficial de las aspiraciones de una sociedad sin voz. En el caso de España, por ejemplo, en el que la Iglesia ha desempeñado un papel crucial en el establecimiento y legitimación del régimen, la desconexión del régimen de la Iglesia y las tensiones recurrentes entre ellos sirvieron como factores precipitadores de la crisis de legitimación del régimen. Desde mediados de los cincuenta en adelante, católicos comprometidos figuraban a la vista en todos los grupos de la oposición democrática, desde los monárquicos a la extrema izquierda. Al tiempo que el movimiento conciliar empezó a arraigar en España, las declaraciones oficiales de la jerarquía católica se hicieron cada vez más críticas con respecto al régimen. Finalmente, la Iglesia reconoció públicamente su papel pecaminoso en la Guerra Civil Española, lamentando su fracaso al servicio de la labor de reconciliación nacional y social. A lo largo de la transición de-

mocrática la Iglesia desempeñó un papel clave y positivo. Aún más importante fue probablemente su decisión de no fundar un partido «católico» oficial o apoyar directamente a alguno de los partidos demócrata-cristianos, evitando así la polarización clerical-anticlerical que había sido un rasgo constante de la política española moderna. Un auténtico deseo de paz religiosa; la constatación de que la comunidad católica, incluido el clero, se había hecho políticamente pluralista y no podría apoyar un partido cristiano monolítico; y el temor a que un partido patrocinado oficialmente pudiera convertirse en minoritario y así socavar la pretensión de la Iglesia de que el Catolicismo era la religión de España, todos estos factores contribuyeron a la neutralidad política de la Iglesia durante la transición. La política española se secularizó a pesar del hecho de que, como señala Linz, «la asociación entre religiosidad y elección política es más clara que entre identificación subjetiva de clase y preferencia política»³³.

La transición española puede servir para ilustrar el dilema de la Iglesia Católica en la modernización de las sociedades católicas, especialmente en situaciones de democratización política. Desde Polonia a Chile, desde España a Filipinas, la Iglesia ha desempeñado un papel clave de mediación entre una sociedad civil que resurge y el Estado autoritario. Al denunciar la violación de los derechos civiles fundamentales al tiempo que propaga un discurso de reconciliación y paz, la Iglesia se ha creado un nuevo espacio social en el que las diversas clases e intereses sociales convergen e interactúan. Pero en este mismo éxito reside el peligro de que la Iglesia pueda dudar en dedicarse a la reconstitución total de la sociedad civil, sabiendo que en última instancia perderá su espacio social especial. Una vez que la sociedad civil esté reconstituida, la Iglesia no puede seguir pretendiendo representar al pueblo o ser la voz de aquellos que no tienen voz. La voz de la Iglesia se convierte entonces en sólo una más de las muchas voces de la sociedad civil, teniendo que validar sus afirmaciones por medio del debate público racional y representar sus intereses por medio de reglas procesales democráticas. Enfrentada con este panorama, la Iglesia puede verse tentada a elegir el papel de mediación que puede desempeñar en las situaciones autoritarias. Como muestran los casos de Polonia y Chile, este papel permite a la Iglesia seleccionar las exigencias procedentes de la sociedad civil. En el caso de Chile, la Iglesia

³³ Linz (1980), p. 270.

tiende a matizar aquellas exigencias de justicia social que puedan conllevar la desestabilización del orden social. En el caso de Polonia, la Iglesia tiende a matizar aquellas exigencias de libertades políticas que ponen en peligro la *libertas ecclesiae* conseguida por la Iglesia. La Iglesia puede desempeñar un papel verdaderamente emancipador sólo si tiene en cuenta y legitima la autonomía total de la sociedad civil y la de todos los actores políticos, incluso si esto supone que estos actores se emancipen del papel tutelar de la Iglesia.

En las sociedades capitalistas más desarrolladas, el papel que el Catolicismo podría desempeñar en la práctica emancipadora es una vez más diferente. Si bien la opresión económica y política, especialmente entre amplias minorías marginadas, sigue estando muy extendida en algunas de estas sociedades, la principal tarea de la emancipación adopta una forma diferente. La emancipación tiene que ser postulada como la liberación del hombre de la deshumanización de las estructuras económicas y políticas, de la burocratización y colonización del mundo vital, de la atomización y fragmentación de la vida social, del egoísmo y solipsismo del yo narcisista, del fetichismo de las mercancías y de la mercantilización de la cultura. La monopolización de la vida política por un estado gobernado por corporaciones cada vez más privatizadas que pueden estar penetradas por intereses corporativistas pero que no tienen que dar cuentas a los procesos democráticos públicos; la atomización y fragmentación de una sociedad civil que traduce la búsqueda privada de la libertad, de la autodeterminación y la satisfacción de las necesidades por parte del individuo a un sistema antagónico e insolidario de relaciones impersonales reguladas por la mano invisible de las leyes económicas o por la autorización administrativa de incontables corporaciones públicas; la transvaloración de los valores humanos que supone un sistema cultural que transforma a los hombres en mercancías, que somete la vida al trabajo sin sentido y a la acumulación de riquezas sin objeto, que convierte a los productores en adoradores idólatras de sus productos, que erige al dinero en medida de todas las cosas y en el medio de comunicación e intercambio humanos, y que reduce a la naturaleza, la cultura y otras cosas a objetos de explotación, consumo y dominio; el estado anárquico de la naturaleza de un orden internacional en el que podría gobernar bien, en el que un puñado de naciones privilegiadas despilfarran los recursos del planeta mientras las demás son incapaces de satisfacer las necesidades humanas elementales, en que las *raisons*

d'état imperialistas justifican la negación de la autodeterminación política, económica y cultural a las naciones cautivas y dependientes, en que estrategias «demenciales» y una carrera armamentista sin sentido están llevando a todo el mundo a una Armagedón nuclear: estos son los males de este mundo y los enemigos del alma que se enfrentan al mensaje cristiano y ponen a prueba su relevancia secular.

Predicando la santidad de la vida, la dignidad de la persona humana, la hermandad de la humanidad, la naturaleza sacramental del trabajo, el valor donador de vida espiritual de las tradiciones, los símbolos y los rituales, los lazos comunitarios de la sociedad, el carácter eclesial y del estado y la subordinación de todo al *summum bonum*, la Iglesia podría contribuir a la trascendencia de la realidad existente. Naturalmente, el Catolicismo no es la única religión que puede dar testimonio de estos valores, pero se encuentra en una posición especial precisamente a causa de su relación ambigua con el mundo moderno. La tradicional crítica católica del capitalismo, el estatismo, el cientificismo, el materialismo, el individualismo y la anomia moderna es ahora más relevante que nunca y puede desempeñar un papel crítico en cualquier proceso de reflexión individual y colectiva en el mundo moderno. Pero la crítica católica puede ser positiva sólo si significa algo más que simplemente un rechazo tradicionalista de la modernidad. Sólo una crítica trascendente que afirme valores modernos tales como el desarrollo económico, la democracia y el imperio de la justicia, el conocimiento científico racional, la búsqueda de la felicidad en este mundo, la autonomía del yo y el pluralismo de intereses, necesidades y valores, cuestionando al mismo tiempo la institucionalización particular, histórica y capitalista-burguesa de estos valores, sólo tal crítica puede desempeñar un papel positivo en un proyecto reconstruido de modernidad. Pero dadas las tendencias jerárquicas y autoritarias de la Iglesia Católica y el dogmatismo de sus doctrinas, la crítica católica sólo puede tener credibilidad si la Iglesia se convierte de verdad en una iglesia universal e institucionaliza el proclamado sacerdocio universal de todos los creyentes, hombres y mujeres, de modo que todos sus miembros puedan participar por igual en la tarea hermenéutica de interpretar, hacer propias y reproducir las tradiciones, símbolos y rituales cristianos. El populismo plebiscitario del Papa no puede sustituir a una verdadera participación democrática en la vida de la Iglesia, ni las proclamas de la jerarquía pueden rehuir la reflexión pública racional. Y menos aún debería la

Iglesia explotar el miedo a la muerte y la inseguridad del individuo en el mundo moderno, ni sacar provecho irresponsablemente de la crisis general de la modernidad y del desencanto del hombre moderno con respecto a la fe en el progreso, la ciencia y la razón.

Las antinomias del retorno de lo sagrado

‘Buena parte del reciente debate sociológico y teológico acerca del retorno de lo sagrado, la revitalización de Dios y la llegada de una edad postmoderna es problemático porque tiende hacia una refuncionalización de la religión como solución a la crisis de legitimación de la modernidad o hacia un rechazo fundamentalista de la modernidad en nombre de los valores más elevados que no están sujetos al debate crítico racional. Aún más problemático es el hecho de que este debate provenga de intelectuales que sólo hasta hace poco proclamaban «el final de la ideología», celebrando el carácter profundamente bíblico de la ciudad secular o defendiendo la relevancia crítica de la teología política. Bell cuenta con el retorno de lo sagrado para superar las contradicciones culturales del capitalismo que derivan de la separación estructural de los campos. La cultura autónoma moderna, sostiene, ha terminado en un delirio orgiástico y nihilista. Se supone que la religión debe venir ahora para recoger los pedazos. «¿Habrá un retorno de lo sagrado, el desarrollo de nuevos modos religiosos? No tengo la menor duda de esto», escribe Bell subiendo así la que previamente había denominado «la escalera de la fe», «que en su visión del futuro no puede distinguir posibilidades de probabilidades y convierte las últimas en certezas»³⁴. Las distintas fuentes de la certeza de Bell no están muy bien fundamentadas. En primer lugar, encontramos el concepto no sociológico subyacente de que la necesidad es la madre de la invención y que el sin sentido de la cultura moderna motivará necesariamente el retorno de lo sagrado. En segundo lugar, existe la suposición funcionalista de que tanto la religión como la distinción entre cosas sagradas y cosas profanas son universales humanos. Finalmente, Bell vuelve a una teoría ahistórica, naturalista y *ricorso* mítica de la religión y la cultura que simplemente pasa por alto las aportaciones de la teoría de Weber acerca de la racionalización religiosa y niega la

³⁴ Bell (1977), p. 442.

posibilidad de una conceptualización significativa del desarrollo cultural.

Puede que sea cierto, como señala Bell, que la cultura es una respuesta a las preguntas existenciales recurrentes que tienen sus raíces en la difícil situación humana, en «el hecho de que el hombre es “arrojado” al mundo»³⁵. Pero del hecho de que «las preguntas siempre sean recurrentes» no se sigue que las mismas respuestas también lo sean, ni que cualquier respuesta pueda ser plausible en cualquier momento, ni que lo sagrado vaya, por lo tanto, a retornar. Lo curioso de la profecía de Bell es que no se basa en un análisis de tendencias empíricas. Es consciente, por supuesto, de la multiplicidad de nuevos movimientos religiosos pero los desecha como «cultos», sosteniendo que no son auténticas religiones, sino sólo modas pasajeras que surgen del fracaso mismo de la auténtica religión. Bell también es consciente del hecho de que las religiones no son creadas por lo que él llama «ingenieros del alma», de que, como decía Weber, «la necesidad de los intelectuales literarios, académicos o del mundo elegante de los cafés por incluir los sentimientos religiosos en el inventario de sus fuentes de impresiones y sensaciones, y entre sus tópicos de discusión, nunca ha dado lugar a una nueva religión... No importa hasta qué punto pueda simularse la aparición de un interés religioso general, ninguna religión ha surgido como consecuencia de las necesidades de los intelectuales o de su charla»³⁶. Bell sabe, por los estudios de Weber, que las nuevas religiones surgen a partir de movimientos profético-carismáticos que se abren paso a través de los vínculos de la tradición oficial. Pero tal panorama plantea algunos problemas. Bell insinúa que tal desafío profético ya no puede seguir siendo viable en el mundo moderno, puesto que no hay una tradición, ni nada «que destruir o echar abajo»³⁷. Además, el propio Bell parece inseguro acerca de tal desafío profético-carismático porque se da cuenta de que una religión como esa no respetaría la separación moderna de campos estructurales. Un movimiento profético-carismático no revolucionaría sólo el campo religioso-cultural, sino también los campos económico y político. No obstante, Bell quiere salvar la modernidad del sin sentido, no destruirla. Su visión de la religión futura parece ser una concep-

³⁵ Bell (1977), p. 428.

³⁶ Weber (1963), p. 137.

³⁷ Bell (1977), p. 443.

ción más manejable y familiar de lo sagrado, una sacralización de la tradición y los lazos ancestrales, no muy distinta del culto chino a los antepasados o la religión romana de los *lares*.

En cualquier caso, la concepción de lo sagrado de Bell no tiene el carácter del *mysterium tremendum* que Otto atribuía a «lo Santo». Bell identifica lo sagrado con el concepto de «aura» de Benjamin. Pero si el arte en la edad de la reproducción mecánica se hace «post-aurático», ¿no deberíamos esperar lo mismo de la religión? ¿La religión moderna o postmoderna puede, en la edad de la manipulación administrativa y tecnológica de los símbolos, los rituales y los significados, ser otra cosa que post-aurática, esto es, post-sagrada? La experiencia de lo sagrado presupone un cosmos sagrado colectivo. ¿Pero puede ser reconstruido ese cosmos una vez que ha sido destruido? Lo que Bell llama «algunos nuevos esfuerzos para recuperar un sentido de lo sagrado» no llega a ser todavía una señal de su retorno. Lo mismo podría decirse con respecto a los intentos por sacralizar la tradición. La nostalgia por la tradición perdida no basta para producir su revitalización. Además, una vez que el retorno de lo sagrado o la sacralización de la tradición es postulada en esos términos funcionales-rationales, como una solución al agotamiento y la falta de significado de la modernidad, tenemos derecho a plantear algunas preguntas más concretas acerca de esta religión sagrada. Al comentar la necesidad humana aparentemente eterna por la utopía, el propio Bell escribió con anterioridad: «La escalera a la Ciudad de Dios no puede seguir siendo una "escalera de fe", sino una empírica: una utopía tiene que especificar *a dónde* queremos ir, *cómo* llegar allí, los costes de la empresa, y alguna comprensión de y justificación para la determinación de *quién* va a pagar»³⁸. ¿No deberíamos al menos pedir lo mismo de la escalera descendente de Bell a la Ciudad Sagrada?

Esta argumentación no implica que una religión moderna tenga que ser o pueda ser siempre completamente racional y totalmente transparente. En efecto, si es cierto que el significado no puede ser construido administrativamente, quizá también sea cierto que el significado no puede ser creado por medio del discurso racional ni por medio de la acción comunicativa racional. Quizá no sólo la religión sino que la estructura del mundo vital también puede que tenga irremediabilmente un fundamento prerracional. En este sentido, Bell

³⁸ Bell (1977), p. 444.

tiene razón al asegurar que la concepción ilustrada de la religión era errónea. Pero esto no quiere decir que la religión moderna, o al menos su teología, no debería ser crítica y autorreflexiva. Otros aspectos importantes de la crítica ilustrada de la religión siguen siendo válidos y sólo una religión que incorpore esta crítica como autocrítica en su propia autorreflexión puede ser verdaderamente moderna. La Modernidad y la Ilustración también son tradiciones dignas de defender, aunque no dogmáticamente o sin sentido crítico. Cuando la teología en su deseo de convertirse en oración se vuelve «impaciente con los cánones metodológicos abstractos»³⁹ y cuestiona la relevancia y utilidad de la distinción entre teología y testimonio, entre la reflexión teórica y la predicación, entre teoría y práctica, tal teología ha abandonado ya la tradición moderna del discurso racional, eligiendo en su lugar el discurso de la autenticidad.

La nueva fascinación carente de sentido crítico que están mostrando los teólogos políticos en los países capitalistas más desarrollados ante las teologías de la liberación del Tercer Mundo están perjudicándolas y ciertamente transformando el significado original de la teología política moderna. Sölle, por ejemplo, escribe con aprobación que «las teologías de la liberación enfatizan la práctica frente a la teoría, la acción frente a la reflexión, la exégesis popular frente a la exégesis académica, la lucha política frente a la contemplación solitaria. También han redefinido los objetivos de la educación teológica. Muchos teólogos de la liberación consideran mejor convertirse en un organizador militante del día del juicio que un profesor de teología de Harvard»⁴⁰. Desgraciadamente, esto recuerda demasiado el discurso marxista-leninista. Cuando Schubert Ogden, en nombre de la reflexión teórica crítica, critica la teología de la liberación por esta tendencia a oscurecer la distinción entre teología y testimonio, Sölle replica que «la tesis de Ogden es en efecto un ataque frontal de la derecha a cualquier forma de teología de la liberación»⁴¹. No conozco la identificación política de Ogden, pero tal formulación sabe demasiado a caza de brujas. Cuando los teólogos occidentales rechazan la teología protestante moderna por ser «el producto de pensadores varones blancos y de clase media» y adoptan sin sentido crítico las teolo-

³⁹ Sölle (1981), p. 4.

⁴⁰ Sölle (1981), p. 12.

⁴¹ Sölle (1981), p. 13.

gías de la liberación del Tercer Mundo, añadiendo que los «teólogos del Primer Mundo deben reconocer la perspectiva privilegiada de los oprimidos»⁴², no sólo están rechazando la teología liberal en nombre de una sociología del conocimiento reduccionista y vulgar que también es producto de pensadores varones, blancos y de clase media, sino que están desertando realmente de la tradición moderna de la Ilustración. Este discurso teológico, además, recuerda demasiado al tipo de socialismo Narodnik-maoísta adoptado por los izquierdistas occidentales que veían en los movimientos de liberación del Tercer Mundo el sujeto histórico de la Revolución. Cox no debería sorprenderse tanto al encontrar «algunas similitudes estructurales inesperadas» entre el fundamentalismo estadounidense y las comunidades de base latinoamericanas⁴³. Después de todo, estas similitudes derivan de su carácter común, a veces premoderno y a veces antimoderno. De manera bastante interesante, los argumentos de Cox para celebrar la postmodernidad no son muy distintos ni más válidos de los que utilizaba para adoptar la Ciudad Secular. La historia puede ser un instrumento para la gracia, pero ser capaz de percibir siempre la obra de Dios en los contradictorios «tiempos actuales» requiere, de hecho, una lealtad no crítica y en una fe ciega en el Señor de la Historia.

Referencias bibliográficas

- BELL, D., «The return of the sacred?», en *British Journal of Sociology*, núm. 4, 1977.
- BELLAH, R., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, Harper and Row, 1970.
- *The Broken Covenant*, Nueva York, Harper and Row, 1975.
- BERGER, P., *The Sacred Canopy*, Nueva York, Doubleday, 1967.
- CARDENAL, E., *La santidad de la revolución*, Salamanca, Sígueme, 1978.
- CASANOVA, J., *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- COX, H., «Symposium on Religion», en *Telos*, núm. 58, 1983.
- DURKHEIM, E., *Suicide*, Nueva York, Glencoe, 1951 [*El suicidio*, Madrid, Akal, 1979].
- *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York, Macmillan, 1965 [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].

⁴² Sölle (1981), p. 15.

⁴³ Cox (1983), p. 127.

- GREELEY, A., *Religion in the year 2000*, Nueva York, Sheed and Ward, 1969.
- GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis, 1982.
- HEILBRONER, R., *Business Civilization in Decline*, Nueva York, Macmillan, 1976.
- LINZ, J., «Religion and Politics in Spain», en *Social Compass*, núms. 2-3, 1980.
- LIPSITZ, G., «The Drum Major Instinct and Fundamentalist Religion in the United States», en *Telos*, núm. 58, 1983.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion*, Nueva York, Macmillan, 1967 [*La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973].
- PRITCHARD, L., «Religions Change in Nineteenth-Century America», en Glock y Bellah, *The New Religions Consciousness*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- ROBERTSON, R., «Religious Movements and Modern Societies», en *Sociological Analysis*, núm. 4, 1979.
- SÖLLE, D., «Thou Shalt Have No Other Gods Before Me. The Need for Liberation in a Consumerist Society», en Mehan y Dale, *The Challenge of Liberation Theology*, Maryknoll, Orbis, 1981.
- TILLICH, P., *The Protestant Era*, Chicago, Beacon Press, 1957.
- WALLIS, R., «Social Dissension of Young People and New Religious Movements», en *Social Compass*, núm. 1, 1983.
- WEBER, M., «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism», en Gerth y Mills, *From Max Weber*, Nueva York, Harpen, 1958.
- *The Sociology of Religion*, Boston, Haven, 1963.
- WILSON, B., *Religion in Secular Society*, Londres, Watts, 1966.