

DECLINACIONES DE LA RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

DECLINATIONS OF RELIGION IN MODERNITY

JOSÉ LUÍS GARCIA

Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa. Portugal.
jlgarcia@ics.ul.pt

RESUMEN

Este artículo analiza las metamorfosis del elemento religioso en las sociedades occidentales contemporáneas. Admitiendo la idea de que la constitución de una comunidad política implica sentimientos de unión e identificación de corte religioso, se procede a la definición de los conceptos de religión secular, religión civil y religión política. Se defiende también que una comunidad política, y la legitimación del poder y autoridad en una democracia, requieren cultos seculares acordes con los imperativos propios de la formación de una sociedad abierta y cohesionada. Otros cultos contemporáneos, como los que nacen de las ilusiones de la tecnología, en el mercado libre y en las trivialidades de los *mass media*, son considerados fenómenos que hacen fútil lo sagrado y lo empobrecen.

PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Comunidad política, Mercado, Religión civil, Religión secular, Tecnología.

ABSTRACT

This article analyses the metamorphoses of the religious element in contemporary western societies. Acknowledging the idea that the constitution of a political community implies feelings of union and identification of religious character, I proceed to the definition of the concepts of secular religion, civil religion and political religion. I also argue that a political community, and the legitimisation of power and authority in a democracy, requires secular cults according to the imperatives proper to the formation of an open and cohesive society. Other contemporary cults, like the ones born of the illusions of technology, in the free market and in the trivialities of the mass media, are considered phenomena that render the sacred futile and impoverished.

ADDITIONAL KEYWORDS

Civil Religion, Market, Political Community, Secular Religion, Technology.

INTRODUCCIÓN

Isaiah Berlin, uno de los grandes teóricos políticos contemporáneos, escribió sobre Saint Simon, al que consideraba el más notable de todos los profetas del siglo XIX, lo siguiente:

“Es Saint Simon quien introduce lo que podemos llamar ‘religiones seculares’, siendo la primera persona en comprender que no podemos vivir sólo de la sabiduría tecnológica, sino que percibimos la necesidad de estimular los sentimientos, las emociones, los instintos religiosos de la humanidad. Es la primera persona que, sin ningún afán calculador, sino con el entusiasmo y fervor de su personalidad, inventa esa noción sustitutiva de la religión, una variante secularizada, humanizada y sin teología del cristianismo del que tantas versiones habían empezado a circular ya a partir del siglo XIX; [Saint Simon] inventó algo parecido a la religión de la humanidad de Kant, algo similar a otras pseudoreligiones, a esas moralidades con tenue aroma religioso consideradas en los hombres racionales como un sustituto de aquella vieja oscuridad teológica, ciegamente dogmática y anticientífica que existía en otros tiempos ya pretéritos. Esto es suficiente para atribuir a Saint-Simon el mérito de ser considerado uno de los pensadores más importantes, más originales e influyentes —si no el más influyente— de nuestro tiempo; y como otros pensadores que he ido analizando, Saint Simon ha sido más relevante para nuestro propio siglo que para el siglo XIX, tal y como me propongo demostrar” (Berlin, 2005: 141).

De esta larga cita de Berlin me gustaría señalar dos aspectos. En primer lugar, que toda comunidad política digna de tal nombre está siempre integrada en el contexto general de la experiencia que tiene la humanidad sobre el mundo y lo sagrado. En segundo lugar, que el ocaso de los fundamentos religiosos, que acompañó la formación de la modernidad occidental, implicó la búsqueda de algún sucedáneo que sustituyera la función que el ámbito de los sentimientos e instintos religiosos desempeña en la constitución de una colectividad en lo que se refiere a ese dominio de experiencias y características propias de los seres humanos.

En el fondo, Berlin, mostrando que su propósito no era mezclar el liberalismo con el mecanicismo y racionalismo utilitarista, llama la atención sobre la importancia de no plegarse a una imagen de los seres humanos encerrada en una supuesta autosuficiencia que, caso de lograrse, nos haría incapaces de crear lazos simbólicamente significativos unos con otros. Más aún, Berlin añade que el “saber tecnológico” no es capaz por sí solo de fundar una experiencia constituyente de la comunidad porque es un tipo de sabiduría que ignora los aspectos afectivos, religiosos y carismáticos.

El carácter trascendente de determinadas expresiones de la vida humana, y la exaltación gloriosa de determinados sucesos históricos, son procesos a través de los cuales se construye la identidad de una comunidad y se fomenta la cohesión entre los individuos que la forman. La vida de los seres humanos en una sociedad política no es una experiencia

parcial, sino que afecta a todas las dimensiones de su personalidad, incluyendo, evidentemente, las espirituales y religiosas. Mitos populares, pasiones colectivas, imágenes políticas, ritos ceremoniales, actos festivos, leyendas ejemplares, referentes iconográficos o gestos simbólicos, así como otros elementos de naturaleza carismática, son atributos de cohesión fundamentales en la constitución de una sociedad política, así como para la legitimación del poder y la autoridad. La aureola de lo sacralizado, cuyo fondo encuentra seguramente raíces en la mitología, se revela como imprescindible para el proceso de formación de una comunidad política. Este hecho posee todavía un sentido profundo y sorprendente, a saber: la posibilidad de que la esfera no puramente racional de la personalidad humana esté en la génesis de la racionalidad. Lo contrario también ocurre: la racionalidad puede potenciar fenómenos irracionales o no exclusivamente racionales.

Isaiah Berlin, al destacar la figura de Saint-Simon, señala precisamente la importancia que tiene para la cohesión social ese otro ámbito de la vida humana formado por experiencias, símbolos e imágenes externas al ámbito de la legitimación racional, científica y económica. A partir de este planteamiento, cabe preguntarse sobre el modo en que el factor religioso ha resurgido en las sociedades occidentales contemporáneas a través de sucedáneos de tipo secular. Sin embargo, antes de responder a esta pregunta, es necesario profundizar en la definición de *religión secular* sin restringirla al ámbito político, aunque éste sea un campo preferente para su estudio.

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN SECULAR

Para comprender de un modo riguroso esta noción, debemos empezar por no limitar el elemento religioso de las comunidades humanas a las religiones redentoras ni a las instituciones religiosas históricamente establecidas. Es necesario incorporar otras experiencias relacionadas con actividades típicamente seculares, pero que tienen un indudable potencial de trascendencia (como ocurre con todo lo que acontece en el ámbito científico, económico o tecnológico, o en el mundo del arte o el deporte), además de incluir aquellas otras actividades que entran en el dominio de la política y que acompañan al desarrollo de los Estados, constituyendo todas ellas ámbitos diferenciados de acción social. Concretamente, en el área de la política, debemos recordar que el propio concepto de Estado no se limita a los ámbitos organizacionales típicamente seculares, ni está desconectado del entorno religioso, sino que guarda una estrecha relación con él.

De hecho, la religiosidad secular no es una actividad propiamente secular, ni tampoco una actividad religiosa propiamente dicha; se caracteriza, sobre todo, por mantener un permanente equilibrio entre el ámbito religioso y el ámbito secular según diversas formas sincréticas de superposición, absorción o permuta entre, de un lado, los predicados y rituales de carácter religioso y, de otro, los valores típicos de la actividad secular. Nutriéndose de representaciones religiosas tradicionales, la religiosidad secular conforma una situación de ambivalencia de la que puede hacerse una doble traducción, bien en términos religiosos, bien en términos seculares. Puede funcionar como sucedáneo de las religiones

históricamente existentes, componiendo tácita o abiertamente una doctrina alternativa o competidora con la religión a la que sustituye, o puede actuar sólo como un sistema complementario de valores y creencias.

En el contexto moderno de agotamiento de los fundamentos tradicionales de lo trascendente, el proceso de formación de una sociedad política no puede prescindir del reconocimiento de la importancia que tienen los afectos, las creencias y la moral, paralelamente a la importancia atribuida a la racionalidad cognitiva y científica. Rousseau comprendió bien esta cuestión cuando teorizó sobre el pacto entre lo religioso y lo político a través del concepto de “religión civil”. Con diversos matices, es adecuado inscribir en esta tradición a algunos de los pioneros de la sociología, como el ya mencionado Saint-Simon, pero también Auguste Comte y otros teóricos de nuestra disciplina, como Émile Durkheim y Talcott Parsons, todos ellos interesados en destacar la importancia que tiene para el orden social la existencia de sentimientos elevados y trascendentes y de sólidos valores morales, capaces de contrarrestar el pragmatismo y el utilitarismo asociados al mundo moderno.

La corriente saintsimoniana buscó promocionar una religión inmanente y fraternal en la que el *principio del sentimiento* debería moderar el *principio del interés*. Para esta corriente, la búsqueda de la fraternidad debía hacerse no a través de la caridad, sino del trabajo, y la redención no estaba en Dios, sino en los resultados de la industria y la ciencia. Largamente influido por ese panteísmo, Comte propugnaba un equilibrio entre la vida temporal y la vida espiritual, a fin de construir una sociedad política en la que se confiara menos en el sistema económico, o incluso político, y más en una religión secular capaz de poner orden y dar sentido a la modernidad generada por la industrialización. El trabajo de Durkheim sobre el papel desempeñado por las representaciones colectivas y las normas institucionalizadas en el proceso de integración social, y la búsqueda, por parte de Parsons, de grandes sistemas de valores universales, se sitúan dentro de esta misma preocupación. La idea principal que une la obra de estos sociólogos ya clásicos es el reconocimiento de que la vida en una comunidad política moderna no puede establecerse como un simple dominio de lo mundano en el que los individuos se ven absorbidos por los problemas de orden económico y jurídico o por asuntos relacionados con el poder. Para esta tradición, sólo se puede hablar de comunidad política cuando ésta se basa en vínculos y virtudes cívicas, y no en simples procesos de dominación o en sistemas marcados por el embuste, la mentira o la alienación.

LA RELIGIÓN CIVIL

Retomando el concepto de “religión civil”, en el cuadro de una reflexión ampliada sobre las relaciones entre *carisma* y *razón* en la modernidad occidental, y actualizando las observaciones hechas por Bellah en *Civil Religion in America* (1967), el sociólogo español Salvador Giner (2003: 67-113) nos ofrece un luminoso ensayo donde sostiene que la idea de religión civil se encuentra esencialmente asociada al espíritu republicano, es decir, a las virtudes y conductas cívicas. Bellah reconoció la presencia en los EEUU de

lo que Rousseau describiera como “religión civil”, y que tenía como soporte empírico el empleo de símbolos religiosos en la vida pública norteamericana. En la Declaración de Independencia, los llamamientos a la divinidad tienen un papel relevante, siendo igualmente fundamentales a lo largo de la historia de los EEUU otras invocaciones a su papel más o menos mesiánico en el mundo moderno, apelaciones todas ellas engrandecidas más tarde con episodios trágicos y gloriosos, como la Guerra Civil y la vida y muerte del presidente Lincoln. Concebida como vínculo entre el Estado y la sociedad civil (fundada ésta en la tradición moral y religiosa preponderante durante los dos primeros siglos de los EEUU), la religión civil norteamericana aparece en el teórico comunitarista que es Bellah como una construcción frágil y delicada en el contexto de las transformaciones y de la crisis moral de la historia reciente norteamericana. Para Bellah, la victoria de la técnica y el gran capitalismo habría deteriorado los fundamentos morales del individualismo liberal de los EEUU (Giner, 2003: 84-86).

Giner parte del hecho innegable de la transformación del elemento religioso en el mundo contemporáneo, y rechaza la tesis del ocaso de la religión, al tiempo que reconoce la necesidad de apelar a lo trascendente —no confundido con lo sobrenatural— para alcanzar una comunidad basada en la convivencia al no ser suficientes las relaciones contractuales. Entiende la “religión civil” como un proceso constituido por un conjunto de veneraciones populares, rituales políticos y cultos públicos, orientados todos ellos a proporcionar identidad y cohesión a una comunidad a través de la exaltación sagrada de determinados aspectos mundanos de su existencia, y mediante la atribución de grandeza histórica a algunos episodios de su historia (Giner, 2003: 89). Las características generales de la “religión civil” presentadas por Giner siguen varias de las líneas anteriormente mencionadas sobre la religiosidad secular. Señala, no obstante, que, a pesar de que existen manifestaciones de esta religiosidad secular anteriores al desarrollo de la autonomía relativa de la sociedad civil frente a la sociedad política, la emergencia de la “religión civil” propiamente dicha es un fenómeno asociado a la modernidad. En la medida en que no existe sociedad política sin que los contenidos del mundo al que se refieren las experiencias de los individuos sean mediadas por éxtasis trascendentales, no se aprecia contradicción ni antagonismo alguno entre religión civil y sociedad civil autónoma en una era secular como la actual (Giner, 2003: 90-91).

En coherencia con este planteamiento, la constitución de una comunidad política y la legitimación del poder y la autoridad implican formas de religión civil que son absolutamente distintas de otras modalidades de ritos políticos que buscan el control total de la población diluyendo la sociedad civil mediante el sectarismo ideológico o la supresión del pluralismo político y de la propia vida privada. Como se sabe, el orden trascendental y carismático no fue admitido de forma general en el transcurso de la modernidad, aun cuando muchos de los presupuestos teológicos se deslizaron hacia el ámbito de los principios y de la práctica político-jurídica del Estado, o cuando ocurrió lo contrario. En los ejemplos más extremos, la defensa de una sociedad civil autónoma y la secularización de las fuentes del poder se unieron con la negación de todo elemento religioso. Para muchos, la racionalidad científica se convirtió en el marco apropiado para un avance más

elevado del conocimiento que se iría sobreponiendo a la fe religiosa. Por muy paradójico que parezca, tales tendencias extremas derivaron en nuevas formas religiosas (aunque seculares), muchas de las cuales dando origen a corrientes de fanatismo ideológico y político. Por ejemplo, el poder político en la antigua URSS (que se construyó en radical antagonismo con la religión, su contenido simbólico y el poder del clero), o el nazismo y el culto a la personalidad de Hitler, son casos frecuentemente invocados de religiones políticas, aunque no siempre se haya hecho la necesaria distinción entre estas formas específicas de religiosidad y otras como la religión civil de la que habla Giner.

Sin embargo, el proceso de sacralización de lo mundano mediante la conversión de las religiones redentoras (y sus expectativas escatológicas) en cultos seculares, no se circunscribe a las mencionadas formas religiosas surgidas en el ámbito político *stricto sensu*. La ideología decimonónica del progreso es, con seguridad, el más nítido ejemplo de una creencia revestida de significado espiritual y redentor, encontrándose en su núcleo doctrinal la ilusoria existencia de una razón inmanente y la creencia en un hombre racionalmente autónomo y apto para dirigir plenamente su destino. El contagio mutuo entre lo inevitable y lo deseado apareció en el mundo moderno a través del valor prospectivo de nuestras quimeras milenaristas. No obstante, su contenido básico resistió más tiempo que las particulares formas asumidas por el proceso modernizador hasta su desfallecimiento con la desilusión provocada por las dos guerras mundiales, los campos de exterminio de la Alemania nazi o los *gulags* de la antigua URSS. A esa desilusión en el ideal de progreso contribuiría más tarde el reconocimiento de la crisis ecológica producida a nivel global por el modelo de crecimiento económico y el tipo de ciencia y tecnología dominante en la modernidad.

Si uno se lo propone, pueden descubrirse en el actual entusiasmo de los neoliberales por la “economía de mercado” o la innovación en el campo de la ciencia y la tecnología, claros vestigios del viejo surtido doctrinal decimonónico, hasta el punto de atribuirle al ámbito tecnocientífico la capacidad de controlar y modificar la genética humana y manipular el propio proceso de la vida. Un ejemplo notorio, aunque no el único, es el del profesor de Pensamiento Europeo de la *London School of Economics*, John Gray, quien defiende que en las sociedades occidentales contemporáneas existen vibraciones religiosas en forma de ritos seculares, siendo acertada su observación de que “aumentando el poder humano, la ciencia ha creado la ilusión de que la humanidad puede ser dueña de su destino” (Gray, 2003: 138). En ese contexto, discute y opone de forma perspicaz varios dogmas asociados a los distintos tipos de positivismo. Por un lado, considera el positivismo decimonónico, que extiende el modelo de las ciencias naturales y las matemáticas a todas las ciencias; sería un positivismo optimista al confiar en la capacidad de la ciencia y la tecnología para producir nuevas formas sociales orientadas al objetivo de unificar el mundo mediante un único sistema económico cuyo resultado sería la creación de una civilización universal gobernada por una moral laica. Sostiene Gray que la “tecnología —la aplicación práctica del conocimiento científico— produce una convergencia de valores” y que “éste es el principal mito moderno que los positivistas propagaron y que hoy todos aceptan como un hecho” (2003: 56). Por otro lado, Gray analiza el positivismo lógico de principios del siglo XX, remarcando la pretensión de esta corriente positivista de descali-

ficar todo conocimiento que no sea verificable mediante criterios científicos, como ocurre con la religión, la metafísica o la moral. Gray muestra que la ideología del libre mercado como único sistema económico racional no es más que una nueva religión, desarrollada con la ayuda de la “ciencia sólo nominal de la economía” (2003: 65).

Sin embargo, Gray establece con claridad y convicción un vínculo lineal entre, de un lado, la tradición decimonónica de Saint-Simon y Comte y, de otro, las religiones construidas en el ámbito político, como el comunismo y el nazismo; incluso extiende esa conexión al Islam radical y a Al-Qaeda, asumiendo, por tanto, que todas las religiones mundanas son idénticas. Es innegable que la interpretación de Gray es sugerente cuando recuerda, a propósito del Islam radical, que “las grandes experiencias de terror revolucionario del siglo XX no fueron ataques contra Occidente”, sino “ambiciones alimentadas sólo en el propio Occidente” (2003: 136). Gray no valora, sin embargo, el hecho de que la tradición de Saint-Simon y Comte estuviera basada en valores esenciales como la virtud pública, la solidaridad y la fraternidad entre los hombres, y que esa tradición nunca mostró simpatía hacia cualquier tipo de violencia revolucionaria. Si es correcta la hipótesis de que el Islam radical es un híbrido que se nutre de aspectos centrales de la cultura moderna occidental, podría establecerse, por tanto, algún tipo de conexión entre el islamismo y el nazismo o el comunismo, ya que estos dos sistemas también se alimentaron de esas raíces culturales de Occidente. No obstante, sería necesario recordar que estas ideologías se sitúan en los antípodas de la tradición de la religión civil en lo que se refiere a la afirmación de una sociedad política y al reconocimiento de la importancia de las virtudes cívicas como contrapeso a los procesos de dominación política; serían ideologías conectadas con las formas más groseras y autoritarias de las religiones políticas fanáticas.

Esta aclaración es importante, ya que la ideología casi-religiosa del libre mercado y del desarrollo tecnológico desenfrenado, es, de hecho, el principal credo que acompaña la expansión de la cultura civilizadora preconizada por los EEUU y Europa, compartiendo con el positivismo decimonónico el esfuerzo por transformar la ciencia y la tecnología en mito. Sin embargo, en la tradición de la religión civil de Saint-Simon y Comte se propone una sociedad fraterna donde el altruismo sería la base de la vida social, lo que constituye un principio fundamental de la religión civil republicana. Por otro lado, la sacralización de la economía de libre mercado y la tecnología integra una base doctrinal que concibe el mercado como una institución absolutamente central, el *homo economicus* como modelo ideal del individuo moderno, el interés propio como razón primordial de la acción humana y el egoísmo como modelo de comportamiento, descuidándose aquellos aspectos relacionados con la virtud tan necesarios para una vida pública solidaria y decente. En el sentido en que impulsa la sumisión de la sociedad al determinismo económico y tecnológico, la ideología casi-religiosa de la economía de libre mercado y el desarrollo tecnológico ilimitado presentan, sobre todo, una amplia afinidad con los cultos mundanos impuestos por los credos políticos que conducen a la disolución de la sociedad civil. Tal ideología, que Bellah ya había intuido, se presenta finalmente como una señal del ocaso que experimenta el consenso cultural sobre el progreso, y como prueba innegable del debilitamiento de la ciencia *tal y como es hoy* como fuente de legitimación.

REFLEXIONES FINALES

Lo que acabamos de señalar nos conduce a otra reflexión. Las religiones seculares, apoyándose en elementos religiosos e inscribiéndolos como una modalidad mundana, acaban, en algunos casos, por provocar que lo religioso se desvíe de su esfera específica. De ser verdadera esta hipótesis, ello significaría que ciertas tendencias observadas en las religiones seculares facilitan el debilitamiento de lo religioso, lo que nos llevaría a señalar que, al contrario de lo que ocurre con las religiones universales, las seculares acaban convirtiéndose en formas elementales, subordinadas, quizá mutiladas, de vida religiosa. En situaciones como las actuales donde el contexto social está completamente alejado de los lazos y virtudes cívicas, dependiendo sólo de las trivialidades y el entretenimiento vulgar de masas (como los asuntos relacionados con las “estrellas” y ambientes de la televisión, la música pop, el cine o el fútbol), las religiones seculares pueden ser en realidad consideradas modalidades groseras de actividad religiosa. Dar naturaleza trascendente a lo trivial, tan característico de los fenómenos producidos por los medios de comunicación y por la actual sociedad de consumo, hace fútil lo sagrado y lo empobrece. En realidad, las tendencias espirituales y los procesos simbólicos son variados y complejos, y por eso las expresiones colectivas no tienen el mismo valor mítico ni desempeñan el mismo papel en la cohesión social. La constitución de una comunidad implica sentimientos de unión e identificación, y necesita de ideales morales que no se mezclen con cualquier sistema más o menos pueril de fascinaciones o con pálidos sucedáneos de mitos y tragedias.

Esto significa concebir que las comunidades políticas son también ámbitos de orden religioso, lo que implica afirmar que sólo podrán ser bien comprendidas si, por un lado, se incorpora en su análisis tanto el factor religioso intrínseco a la propia comunidad, como las imágenes a través de las cuales dicho factor se manifiesta, y si, por otro lado, el ámbito de lo religioso se entiende como tal sin ceder a su transformación en predicamentos no religiosos. Esta parece ser una cuestión mayor en lo que se refiere a los grandes problemas con los que se enfrenta el mundo contemporáneo: ya sea en la difícil formación y consolidación de un orden cívico en las actuales sociedades políticas; ya sea en lo que se refiere a los debates sobre la necesidad de transformar la Unión Europea en una verdadera comunidad política; o ya sea finalmente en lo que respecta a las ideologías necesarias para construir una ética universal en el marco de los movimientos económicos, migratorios y culturales que acompañan las diversas dinámicas del proceso de mundialización. Como señaló Berlin, no será suficiente para afrontar semejantes desafíos el saber tecnológico, y mucho menos cuando la tecnología, al transformar el “mundo de la vida” en todos los niveles y latitudes, ha agudizado densos problemas filosóficos y religiosos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, I. (2005), *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, Lisboa, Gradiva (edición española: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004).

GINER, S. (2003), *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza Editorial.

GRAY, J. (2003), *Al-Qaeda e o significado de ser moderno*, Lisboa, Relógio D'Água, (edición española: *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós, 2004).

ACEPTADO: 26/01/2007

RECIBIDO: 7/03/2007