



**UNIVERSIDAD DE GRANADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**TESIS DOCTORAL**

**EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN EL  
PENSAMIENTO DE PETER L. BERGER:  
DE LA SECULARIZACIÓN A LA  
DESECULARIZACIÓN**

**¿HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA RELIGIOSO?**

**Felipe Martín Huete**  
Julio 2007



**UNIVERSIDAD DE GRANADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN  
EL PENSAMIENTO DE PETER L. BERGER:  
DE LA SECULARIZACIÓN A LA  
DESECULARIZACIÓN**

**¿HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA RELIGIOSO?**

Tesis doctoral presentada por Felipe Martín Huete para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Granada bajo la dirección del Dr. D. Rafael Briones Gómez y el Dr. D. José María Castillo Sánchez.

Granada, Julio de 2007

*Felipe Martín Huete*



*A los que siempre creyeron en mí*



La creación es un abandono. Cuando Dios crea lo que es distinto de sí mismo, necesariamente lo abandona (...) Dios abandona todo nuestro ser –carne, sangre, sensibilidad, inteligencia, amor- a la despiadada necesidad de la materia y a la crueldad del demonio, salvo en lo que concierne a la parte eterna y sobrenatural del alma.

(Simone Weil)





## INDICE

Prólogo y agradecimientos.....	pág. 1
Introducción.....	pág. 7
Nota biográfica sobre Peter L. Berger.....	pág. 21

PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN  
DEL PENSAMIENTO Y LA OBRA DE PETER. L. BERGER.

<u>CAPÍTULO 1: Relevancia del debate secularización-desecularización en el marco de la reflexión socio-filosófica contemporánea.....</u>	pág. 27
1. El resurgimiento de las religiones en el siglo XXI.	
Hechos históricos.....	pág. 27
1. 1. La cronología del resurgimiento religioso a finales del siglo XXI, según Gilles Kepel.....	pág. 30
1. 2. La cronología del resurgimiento religioso a finales del siglo XXI, según S. P. Huntington.....	pág. 33
2. El problema de la secularización en el marco del debate socio-filosófico actual: <resurgimiento religioso vs. secularización>.....	pág. 37
2. 1. El proceso de secularización como <red de coordenadas interpretativas>.....	pág. 39
3. Algunas perspectivas actuales: El <resurgimiento religioso>: ¿continuidad o crisis de la secularización?.....	pág. 47
3. 1. Componentes del debate actual <resurgimiento religioso vs. secularización>.....	pág. 51
3. 1. 1. Indiferencia religiosa y laicidad.....	pág. 52
3. 1. 2. El indiferentismo religioso y la secularización.....	pág. 53
3. 1. 3. Laicidad, laicismo y secularización.....	pág. 54
3. 2. Modernidad y conservadurismos religiosos:	
Los nuevos fundamentalismos.....	pág. 57
3. 2. 1. El debate actual tras los atentados del 11 de Septiembre: religión y violencia.....	pág. 58

3. 2. 2. <Choque de civilizaciones> vs. diálogo interreligioso.....	pág. 61
3. 2. 3. La religión civil estadounidense y el establecimiento de un <maniqueísmo mundial>.....	pág. 65
3. 3. El debate actual en la Iglesia Católica.....	pág. 67
3. 3. 1. El legado de Juan Pablo II.....	pág. 67
3. 3. 2. Desafíos de la Iglesia Católica ante la modernidad.....	pág. 69
3. 4. La desinstitucionalización religiosa:	
Las nuevas formas de lo sagrado.....	pág. 73
3. 4. 1. Los Nuevos Movimientos Religiosos, entre la banalización y la relevancia: La eterna dialéctica.....	pág. 79
Notas capítulo 1.....	pág. 85

CAPÍTULO 2: Evolución histórica y contextualización de la obra de Peter L.

<u>Berger: Antecedentes, influencias y obras significativas.....</u>	pág. 109
1. Antecedentes históricos de la teoría bergeriana sobre la secularización..	pág. 109
1. 1. Cuestiones histórico-semánticas.....	pág. 109
1. 2. El punto de partida bergeriano: el legado de la sociología clásica de la secularización.....	pág. 115
2. Las influencias en el pensamiento bergeriano.....	pág. 118
2. 1. Las influencias en su periodo de formación académica.....	pág. 119
2. 2. Las aportaciones desde la sociología del conocimiento.....	pág. 120
2. 3. Las influencias desde la fenomenología.....	pág. 124
2. 4. Las influencias desde la fenomenología de la religión.....	pág. 126
2. 5. Las influencias desde la sociología clásica de la religión.....	pág. 139
2. 6. Las influencias teológicas.....	pág. 145
2. 7. Las influencias desde el existencialismo.....	pág. 150
2. 8. Las influencias políticas.....	pág. 151
3. La obra de Peter L. Berger.....	pág. 152
Notas capítulo 2.....	pág. 157

## SEGUNDA PARTE: EL &lt;NOMOS RELIGIOSO&gt; TRADICIONAL.

<u>CAPÍTULO 3: La función de la religión en la construcción social de la realidad.....</u>	pág. 181
1. La construcción social de la realidad.....	pág. 181
2. La función de la religión en la construcción social de la realidad.....	pág. 183
2. 1. La dialéctica social y la precariedad biológica del hombre.....	pág. 184
2. 2. La cultura como necesidad humana: el proceso de objetivación....	pág. 187
2. 3. El proceso de interiorización.....	pág. 191
2. 4. El proceso de socialización y la <colectividad social>.....	pág. 193
2. 5. El proceso de interiorización: el <nomos social>.....	pág. 195
2. 6. El <nomos religioso>.....	pág. 198
2. 7. Religión e identidad socio-existencial: la necesidad de las legitimaciones religiosas.....	pág. 205
3. Religión y legitimación.....	pág. 212
3. 1. Tipos de teodiceas: teodiceas racionales e irracionales.....	pág. 217
3. 1. 1. Teodiceas irracionales.....	pág. 220
3. 1. 2. Teodiceas racionales.....	pág. 226
4. Religión y alienación.....	pág. 246
4. 1. Alienación, teología de la inmanencia y fundamentación antropológica.....	pág. 256
4. 2. El proceso de des-alienación.....	pág. 263
Notas capítulo 3.....	pág. 267

## TERCERA PARTE: LA SECULARIZACIÓN COMO CRISIS DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA.

<u>CAPÍTULO 4: El proceso de modernización y sus portadores.....</u>	pág. 303
1. A nivel socio-histórico.....	pág. 303
2. A nivel de conciencia.....	pág. 308

3. A nivel institucional.....	pág. 312
Notas capítulo 4.....	pág. 321
<u>CAPÍTULO 5: La repercusión del proceso de secularización</u>	
<u>en el &lt;nomos religioso&gt;</u> .....	pág. 327
1. Modernización y secularización.....	pág. 327
2. El proceso de modernización y la crisis de la religión tradicional.....	pág. 336
2. 1. Del fatalismo (hado) a la elección (decisión personal).....	pág. 339
2. 2. Desinstitucionalización religiosa y <estructuras intermedias>.....	pág. 345
2. 3. La necesaria <institucionalización> de la religión.....	pág. 357
2. 4. La racionalización de la conciencia.....	pág. 360
2. 5. La modernización: un fenómeno positivo.....	pág. 362
Notas capítulo 5.....	pág. 367
<u>CAPÍTULO 6: El proceso de secularización</u> .....	pág. 379
1. El proceso de secularización en Peter L. Berger.....	pág. 379
1. 1. Raíces de la secularización.....	pág. 381
1. 2. Factores y consecuencias de la secularización occidental.....	pág. 383
1. 3. Los <lugares> de la secularización.....	pág. 388
Notas del capítulo 6.....	pág. 399
<u>CAPÍTULO 7: Secularización y pluralismo</u> .....	pág. 407
1. El análisis sociológico sobre la crisis actual de la religión.....	pág. 407
1. 1. El problema del pluralismo.....	pág. 410
1. 2. Pluralismo y privatización de la religión.....	pág. 413
1. 3. Pluralismo y tesis básicas de la secularización.....	pág. 415
1. 4. Confrontación de paradigmas.....	pág. 422
1. 5. Soluciones a la crisis de la religión.....	pág. 427
2. La pluralización de los mundos de vida.....	pág. 433
2. 1. Las realidades múltiples.....	pág. 433
2. 2. El problema del relativismo moderno y la pérdida de lo	

<dato por supuesto>.....	pág. 435
2. 3. Relativismo y pluralismo religioso.....	pág. 439
2. 4. Relativismo y pluralismo moral.....	pág. 447
2. 5. Elementos fundamentales en el proceso de <pluralización de los mundos de vida>.....	pág. 451
Notas capítulo 7.....	pág. 457
<u>CAPÍTULO 8: La secularización de la conciencia.....</u>	<u>pág. 473</u>
1. La conciencia moderna.....	pág. 473
2. La secularización de la conciencia moderna.....	pág. 477
3. La amenaza de la anomia.....	pág. 483
Notas capítulo 8.....	pág. 491
<u>CAPÍTULO 9: Pluralismo y situación de mercado religioso.....</u>	<u>pág. 497</u>
1. Religión de consumo y situación de mercado.....	pág. 506
1. 1. Causas y consecuencia.....	pág. 506
1. 2. Perfil social y dinámica del consumidor religioso.....	pág. 512
1. 3. La burocratización de las instituciones religiosas.....	pág. 518
1. 4. Las implicaciones del ecumenismo.....	pág. 521
2. Los medios de comunicación y la religión (Plausibilidad retórica).....	pág. 523
2. 1. Los medios de comunicación y la tradición religiosa.....	pág. 523
2. 2. Los medios de comunicación y la construcción social de la realidad.....	pág. 526
2. 3. ¿Cómo repercuten los medios de comunicación en la actual situación de mercado?. Propaganda, publicidad y retórica.....	pág. 528
Notas capítulo 9.....	pág. 531

## CUARTA PARTE: LA DESECULARIZACIÓN DEL MUNDO.

<u>CAPÍTULO 10: Raíces de la teoría bergeriana de la desecularización:</u>	
<u>contra-modernización y contracultura</u> .....	pág. 547
1. La contra-modernización: la modernización como falsa <redención>....	pág. 549
1. 1. Paradojas y rupturas definitivas entre las ideologías	
modernizantes y contramodernizantes.....	pág. 556
2. La conciencia desmodernizante: los descontentos de modernidad.....	pág. 557
3. Contracultura y nostalgia de la sociedad ideal: las raíces de la	
<desecularización de la conciencia>.....	pág. 563
4. Límites de la desmodernización.....	pág. 568
Notas capítulo 10.....	pág. 571
<u>CAPÍTULO 11: La desecularización del mundo: el fracaso de la teoría de</u>	
<u>la secularización</u> .....	pág. 579
1. La contextualización de la teoría de la desecularización de	
Peter L. Berger.....	pág. 579
2. El concepto de desecularización bergeriano.....	pág. 582
3. Distintas concepciones de la desecularización en la obra de P. Berger...	pág. 585
3. 1. La desecularización como <contra-modernización y	
contra-secularización>.....	pág. 585
3. 2. La desecularización como <reencantamiento del mundo>:	
recuperar la <matriz mítica>.....	pág. 588
3. 3. La desecularización como <destruccionismo secular>.....	pág. 591
3. 4. La desecularización como <transformación de la conciencia	
secularizada>.....	pág. 595
3. 5. La desecularización como <resurgimiento religioso>.....	pág. 599
4. Del <concepto de desecularización> a la	
<teoría de la desecularización>.....	pág. 601
Notas del capítulo 11.....	pág. 607

CAPÍTULO 12: Resurgimiento político de la religión y globalización

religiosa: la desecularización <pública> del mundo..... pág. 613

1. El resurgimiento político de la religión..... pág. 617
    1. 1. Las semillas del resurgimiento religioso..... pág. 618
    1. 2. Resurgimiento religioso y <asuntos del mundo>..... pág. 620
  2. La globalización religiosa..... pág. 624
    2. 1. El concepto de globalización..... pág. 626
    2. 2. Los <portadores> de la globalización..... pág. 629
    2. 3. Las dinámicas religiosas de la globalización..... pág. 632
    2. 4. Los procesos de contra-globalización: las globalizaciones  
alternativas..... pág. 639
- Notas capítulo 12..... pág. 643

CAPÍTULO 13: La vuelta al <nomos religioso> como ámbito de sentido

existencial: la desecularización de la conciencia..... pág. 649

1. La moderna crisis de sentido existencial..... pág. 652
  2. La <fiducialización axiológica> frente a las crisis intersubjetivas de  
sentido existencial..... pág. 653
  3. La <teologización de la conciencia> frente a las crisis subjetivas de  
sentido existencial..... pág. 656
    3. 1. Las raíces de las posibilidades teológicas actuales:  
la vuelta a <*A rumor of angels*> (1969)..... pág. 658
    3. 2. El punto de partida: la teología inductiva de *A rumor of angels*..... pág. 662
    3. 3. La teologización y la teodiceización de la conciencia de  
*Questions of faith* (2004): el culmen del proceso de  
desecularización..... pág. 665
- Notas capítulo 13..... pág. 671

Conclusiones..... pág. 677

Epílogo..... pág. 719

Bibliografía..... pág. 721





## *Prólogo*

Escribió Peter L. Berger en *The Desecularization of the World* (1999) que “la ventaja de ser un científico social frente a ser un filósofo es que el primero puede divertirse mucho cuando sus teorías son falseadas como cuando son verificadas”. Sin embargo, y aunque no lo dice explícitamente, de sus palabras se puede extraer otra conclusión: El filósofo frente al científico social no se divierte cuando sus teorías son falseadas ni cuando son verificadas. Desde mi situación de sufridor epistemológico o también llamado <filósofo>, valga esta dulce ironía para con el que para mí es uno de los grandes sabios contemporáneos, me atrevería a decirle que no tenía razón; pues, si bien es cierto que no me divertiría en el caso de que esta tesis doctoral, que hoy presento, fuera falseada o no bien recibida, por el contrario, sería una gran alegría -emoción equivalente a la diversión que él refiere- y un gran gozo su aprobación y verificación por parte de la comunidad científica a la que va dirigida. Por otro lado, debo también señalar que fruto de esa envidia sana que producía en mí la suerte del científico social (un ser privilegiado emocionalmente, que Berger menciona) es esta

tesis doctoral. Una tesis doctoral que pretende, desde la “impasible filosofía”, llegar a estados de ánimo erróneamente atribuidos en exclusiva a la ciencia social.

Dejando atrás mi frágil intento de empezar el presente trabajo con algo de humor o, como tanto gusta llamar a Berger, de “experiencia de lo cómico”, hasta el punto de elevarlo al ámbito de la “experiencia de lo sagrado”, y con el ánimo de haber despertado una bergeriana “risa redentora”, que él atribuía a individuos inteligentes e ingeniosos, me gustaría señalar, brevemente, cómo se produjo esta enriquecedora experiencia gnoseológica, que a lo largo de estos seis años de investigación ha representado para mi Peter L. Berger.

El interés que, finalmente, me movió a realizar el presente trabajo de investigación, debe de ser ubicado en una cierta inquietud intelectual que desde los estudios de licenciatura, provocó en mí la Filosofía de la religión. Siempre me he sentido, como diría Sócrates: “llamado por el Oráculo”, o como diría F. Schleiermacher: “elegido para la Filosofía de la Religión”. En este sentido, he intentado que mi formación filosófica, además de integral y consistente, derivara en una paulatina y profunda vinculación con todo lo concerniente a la relación cognoscitiva y epistemológica entre la Filosofía y la Religión. Con el tiempo, y después de estudiar y reflexionar sobre multitud de disciplinas, corrientes de pensamiento y temáticas relacionadas con la Filosofía de la religión, ha ido madurando en mí una nueva forma de abordar el estudio del fenómeno religioso, me refiero a la disciplina constituida por el estudio sociológico de la religión. A partir de ahí, he intentado abrirme camino por la senda en la que ambas disciplinas -Filosofía de la religión y Sociología de la religión- caminan juntas y fruto de ello ha sido mi afortunado encuentro con el pensamiento y la obra de Peter L. Berger. Así pues, mi intención de ver a Berger como modelo de conciliación entre ambas disciplinas viene refrendada por autores como García Cotarelo, quien en el prólogo de *La reinterpretación de la sociología* (1985: pág. 26) afirmó: “Berger sigue fiel a su postulado metodológico fundamental, que es el de considerar a la Sociología muy relacionada a la Filosofía (puesto que, entre otras cosas, la construcción social de la realidad es un problema filosófico)”. Las aportaciones que este autor ha provocado en mi concepción sobre el concepto de religión, han sido tan ricas y variadas, que le hemos creído merecedor de esta investigación.

Desde que empecé mis estudios de postgrado, he ido leyendo con más o menos profundidad toda la obra publicada de Berger y muchísima de la bibliografía que sobre él he podido conseguir. Gracias a esto, me ha sido posible acumular infinidad de referencias temáticas y bibliográficas sobre los aspectos más interesantes para mi investigación. A pesar de todo ello, me he dado cuenta de que a Berger no se le está estudiando tanto como yo creía al empezar mi investigación. Me he dado también cuenta de que si, bien es cierto, este autor ocupó un lugar privilegiado en los años sesenta y setenta en todos los ámbitos universitarios y del conocimiento social gracias, fundamentalmente, a sus obras *The Sacred Canopy* (1967) y *The Social Construction of Reality* (1966), -contribuyendo de forma activa en la elaboración del espíritu crítico y social de buena parte de los profesionales de la docencia actuales, tanto en Ciencias Sociales como en Ciencias Humanas-, ahora, sin embargo, en los inicios del siglo XXI y finales del pasado, su pensamiento ha quedado relegado a un plano más secundario. Por este motivo, y otros muchos de carácter personal, con mi investigación he pretendido rescatar del olvido el pensamiento de Berger, un autor que habiendo alcanzado el estatus de <clásico> de las Ciencias Sociales, tiene la virtud de presentar un discurso que se legitima desde la contemporaneidad y que es totalmente plausible para comprender y afrontar la situación socio-religiosa actual.

Es posible que la abundancia de contenidos haga que a este estudio le ocurra lo que ya diagnosticaba -utilizando un símil cinegético- Fernando Lázaro Carreter como algo característico de las tesis doctorales españolas: que al pretender abarcarlo todo se cae en la tentación de disparar sobre cualquier pieza mayor o diminuta que asome por las vallas del tema tratado. Si ese fuera el caso, me gustaría al menos reivindicar mi voluntad y pretensión de mostrar con este estudio la dificultad de la empresa que he pretendido llevar a cabo bajo el título de esta tesis doctoral.

Abarcar el pensamiento de Berger en lo referente al problema religioso y, más concretamente, al problema de la secularización, ha supuesto en mi vida una entrega o como diría mi gran compañera de viaje en el mundo de la búsqueda de la verdad, Simone Weil: “una entrega de mi <yo>”. Una entrega, que ha sido gratificante, pero que también ha supuesto un descuido de mi “vida cotidiana”, como diría A. Schütz. A pesar de todo, me siento feliz, y he podido comprobar que la máxima que siempre me ha dicho mi padre: “El saber no ocupa lugar”, no era del todo cierta. A lo largo de estos

seis años de investigación sobre Peter L. Berger, he podido comprobar que ese saber sí ocupa un lugar importante ya en mi vida. Por tanto, a partir de ahora, sólo me queda retomar mi vida donde la dejé cuando decidí hacer realidad mi deseo de ser doctor en Filosofía. Así pues, haciendo mías las palabras de Jesucristo, cuando estando en la cruz se dirigía al Padre, hoy puedo decir: “todo se ha cumplido”.

Sin embargo, nada hubiese sido posible sin la orientación metodológica, el asesoramiento científico, los sabios consejos y la gran amistad de mis directores de tesis doctoral, los doctores D. Rafael Briones Gómez, Profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada y D. José María Castillo Sánchez, Profesor de la Facultad de Teología de Granada y de la Universidad Centroamericana de El Salvador. Sin ellos, lo que siempre ha sido un maravilloso deseo nunca hubiese sido lo que es hoy, una feliz realidad.

También quiero extender mis agradecimientos al profesor José María Rubio Ferreres por su inestimable ayuda en la conformación de los cimientos metodológicos y epistemológicos de esta tesis doctoral. A los profesores Juan Antonio Estrada Díaz y Francisco José Carmona Fernández, por su disponibilidad y amabilidad a la hora de solventar muchas de las dificultades aparecidas en este largo camino de la investigación. Gracias también a todos los profesores que he conocido en el Master de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Granada y que se han ofrecido, muy amablemente, a formar parte de mi tribunal de tesis doctoral.

Por último, hago llegar mis agradecimientos a la Universidad de Granada que me ha hecho posible realizar estos estudios de doctorado, a todo el personal del departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, especialmente, a María Luisa Fernández Cabrera, por su amistad y su admirable dedicación profesional. De igual modo, vayan también mis agradecimientos al personal de la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.

Muy especialmente, quiero agradecer a mi familia todo lo que han hecho por mí. Jamás hubiese podido realizar esta tesis sin la comprensión, paciencia, cariño, sacrificio y aliento de mis padres y hermano. Tampoco quiero olvidar a los familiares que ya no

están pero que siempre estarán. Esta tesis doctoral es mi ofrenda a todos los que como ellos, siempre confiaron en mi.

Y sobre todo, gracias a ti Pilar, mi futura esposa. Parte de esta tesis es tuya. Tus ánimos, tu comprensión, tu vida en sí, han sido el mayor apoyo en los momentos más difíciles. Gracias por estar siempre a mi lado.



## Introducción.

*“Nuestra vida y nuestra felicidad se hallan más allá del norte, de los hielos y de la muerte. Nosotros hemos descubierto la felicidad, conocemos el sendero que lleva hasta allí; hemos dado con la salida del laberinto que se extiende a través de millares de años. ¿Qué otro la hubiera podido encontrar? ¿El hombre moderno tal vez?. El hombre moderno suspira y dice: <No sé qué hacer, soy la esencia del no saber qué hacer.> Nuestra enfermedad es esa modernidad, esa paz ambigua, esa aceptación cobarde, toda esa virtuosa suciedad que caracteriza al si y al no modernos. Esa tolerancia y esa generosidad que todo lo <perdona> porque lo comprende” (F. Nietzsche)*

Como ya indicó O. Tschannen (1991): “Un paradigma no garantiza un consenso sino un marco conceptual común”. En la actualidad nos encontramos inmersos en un profundo, aunque sosegado, debate sobre uno de los grandes paradigmas socio-filosóficos clásicos: el de la secularización. Me refiero aquí a <debate> en la medida en que hay disonancias radicales respecto a la vigencia actual de este paradigma o si, por el contrario, la secularización ocupa ya un pretérito lugar como forma cosmovisional del mundo en virtud de un nuevo marco de legitimación religioso, la resacralización,

el reencantamiento del mundo o, como también se denomina, más recientemente, como forma de ruptura con el anterior modelo: la <desecularización>.

El problema de la secularización adquiere una relevancia capital en la medida en que permite un lugar de encuentro entre la disciplina sociológica, la filosófica y la teológica, entre otras. En este sentido, el problema de la secularización no se conforma con la descripción empírica del hecho social, sino que precisa, de igual modo, de una permanente reflexión filosófica sobre lo que se ha venido denominando como <trágica pérdida de sentido> del individuo moderno que es, claro está, consecuencia directa de esa secularización o desencantamiento del mundo. La filosofía, por tanto, tiene que jugar un papel decisivo en el debate actual sobre la secularización como problema o como solución. Históricamente se ha considerado que la filosofía ha sido y es una aliada fiel del proceso de secularización, en la medida en que la inteligencia filosófica supuso, dentro del curso histórico, una ruptura (racionalización) con los primigenios acontecimientos históricos y, sobre todo, con el más relevante: la religión entendida como antropológicamente necesaria (proceso de naturalización). Actualmente, el discurso socio-filosófico dista mucho de llegar a lugares de re-encuentro epistemológico en lo referente al problema histórico de la secularización. José Casanova (1994), por ejemplo, considera que nos encontramos en una situación de *punto muerto* en la batalla por la instauración hegemónica del paradigma religioso que aúne los hechos empíricos (Sociología) y la reflexión crítica (Filosofía).

Estos elementos gnoseológicos (hechos empíricos y reflexión crítica) han ido siempre de la mano desde sus orígenes históricos y su posterior desarrollo dentro del debate sobre la secularización. Si retrocedemos a esos orígenes donde la religión es considerada como un fenómeno social y filosófico, podemos observar cómo esta comunión interdisciplinar ha sido el caldo de cultivo de un eterno debate que se extiende hasta nuestros días. Este ejemplo lo tenemos en las reflexiones que ya iniciaron los considerados padres de la sociología de la religión. En ellos se han combinado perfectamente los dos elementos gnoseológicos anteriormente señalados. De igual modo, también podemos observar cómo el nacimiento de la teoría de la secularización en el siglo XVIII, precisó de esta simbiosis interdisciplinar para su desarrollo. Muestra de ello, son las teorizaciones de dos de los principales precursores de la teoría de la secularización <fuerte>: Comte y Marx. Ambos, apostaron por una profunda crisis de la



religión que la llevaría a su inevitable desaparición en su encuentro con los procesos (portadores) de la modernización (ciencia, industria, economización, capitalismo, etc..). Por otro lado, pero partiendo de los mismos elementos gnoseológicos, encontramos las teorizaciones de los precursores de la teoría de la secularización <débil>: Durkheim y Weber. Estos autores, aunque consideran, atendiendo a los hechos empíricos, que la religión perderá plausibilidad en su encuentro con los procesos identitarios de la modernidad (procesos de diferenciación, racionalización, relativización, desmitificación, etc..), no rompen totalmente con el vínculo religioso, principalmente, porque su reflexión crítica les lleva a ver a la religión como <antropológicamente necesaria>, que diría Berger, tanto desde la funcionalidad social que representa (Durkheim), como desde la funcionalidad a nivel subjetivo o de conciencia (Weber).

Así pues, siguiendo a Gellner (1995), podemos señalar que en el debate previo a la configuración socio-filosófica del <paradigma de la secularización> actual nos encontramos ya con tres variantes de la secularización heredadas de los planteamientos históricos originarios sobre el <concepto> de la secularización: 1) la posición intelectualista y sociológicamente más ingenua, que sostiene que la evidencia científica ha ido contra el contenido doctrinal de la religión y que esto mina toda base para la creencia, donde la ciencia y sus efectos demostrativos acaban con la religión directamente; 2) la visión durkheimiana, donde la religión es la expresión directa de la organización social. En una sociedad fluida y anómica, la debilidad de la organización social se expresa en la debilidad de su expresión ritual; 3) la variante weberiana, que sostiene que entre las distintas religiones, la que históricamente más se desarrolló a través de la racionalización de sus propias creencias, fue la que más ha sufrido el impacto de la secularización.

Sin embargo, como mantienen muchos autores (Esteban, 2006), no fue hasta la década de los sesenta y los setenta del siglo pasado cuando estas variantes entran en un conflicto teórico, debido a una transformación religiosa que, tanto a nivel social y de conciencia, venía determinada por la teoría de la modernización, ya diagnosticada previamente por Weber. La secularización pasó a aunar todas las anteriores variantes en una única axiomatización dependiente de la propia teoría de la modernización. Surgió así el <paradigma moderno de la secularización>, cuya postulación fundamental se basaba -y hoy sigue aún persistiendo-, en la máxima de que a medida que las

sociedades se modernizan, se hacen más complejas, más racionalizadas, más individualistas, y menos religiosas.

El problema de la secularización que origina el debate actual sobre la evidencia o la necesidad del cambio de paradigma religioso, viene determinado, pues, por la plausibilidad y legitimidad que el binomio modernización-secularización es capaz de proporcionar al devenir histórico de los hechos religiosos que se han venido desarrollando en el mundo, esencialmente, a partir de la década de los setenta. Hechos que han evidenciado un <revival religioso> dentro de un marco cosmovisional secularizador. Estos hechos aparecen como las evidencias inequívocas de la necesidad de un debate que precisa de una hermenéutica crítica sobre la teoría de la secularización como clave para entender la modernidad. El debate actual sobre el <cambio de paradigma religioso> se configura bajo una paradoja: por un lado, tener que conciliar los parámetros de la teoría de la modernización y los dictámenes ilustrados de la secularización <fuerte>; por otro lado, bajo las circunstancias antropológicas de una modernidad que incita a la necesidad de un <desencantamiento del mundo>.

Dentro de esta paradójica situación, característica de la modernidad más tardía, es donde yo pretendo ubicar el objetivo general de este trabajo de investigación. Este objetivo no es otro que el de mostrar, a través del análisis de los fundamentos de la sociología de la religión bergeriana, cuáles son las aportaciones fundamentales de este autor al debate sociológico y filosófico actual sobre <el cambio de paradigma religioso>. En este sentido, nuestro interés se centrará en dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Existe un cambio de paradigma religioso en el pensamiento de Peter L. Berger? o, por el contrario, ¿el proceso de secularización y el proceso de desecularización tan sólo corresponden a las últimas fases (antítesis y síntesis) de un único paradigma religioso <dialéctico> cuya fase original viene representada por el denominado <nomos religioso> tradicional (tesis)? Partiendo de aquí, mi investigación pretende demostrar, entre otras cosas, cómo la teoría de la desecularización bergeriana no es un fenómeno que aparece por vez primera en 1999 (*The desecularization of the world*), sino que, esta teoría está presente ya, al elaborar su teoría de la secularización, es decir, en el año 1963 (*The social construction of reality*) cuando en su mente planea el concepto de universo simbólico y, también, en obras de los años 70 como *Pyramids of sacrifice* (1974) y *The homeless mind* (1973), entre otras.

Para alcanzar nuestros objetivos generales será necesario la resolución previa de una serie de problemáticas que se nos plantean al abordar su pensamiento y que constituyen nuestros objetivos secundarios: 1) Analizar si el concepto de secularización bergeriano defiende la ortodoxia del <paradigma de la secularización> o, por el contrario, la pone en entredicho, 2) Determinar si el modelo del <nomos religioso> es el verdadero paradigma religioso bergeriano, es decir, determinar si nuestro autor es un defensor o un crítico de la cosmovisión secular, 3) Comprobar que la secularización no implica para Berger un declive de la religión, sino más bien un cambio de ubicación y significado social, 4) Determinar si la teoría de la secularización bergeriana pretendía ser de un alcance global o, por el contrario, sólo pretendía ser válida para un periodo determinado histórica y geográficamente, 5) Analizar si el pluralismo religioso, propio de ese proceso de secularización, ha significado una crisis o, por el contrario, una revitalización de la religión, 6) Comprobar si el proceso de desecularización refleja una realidad empírica o, por el contrario, constituye una nostalgia del modelo nómico tradicional, 7) Analizar si este proceso de desecularización conlleva una falsación de su teoría de la secularización, 8) Determinar si se produce un cambio de paradigma en el paso de la secularización a la desecularización, y por último, 9) Comprobar si el tan proclamado cambio de paradigma religioso bergeriano corresponde a una incorrecta interpretación o, por el contrario, es fruto de una pretendida ideologización de su modelo religioso.

Una vez que hemos señalado nuestros objetivos más generales y las cuestiones fundamentales que plantea nuestro trabajo, no podemos dejar de reflejar las dificultades metodológicas con que inevitablemente se enfrenta. Han existido muchas dificultades a la hora de tener que seleccionar los textos más adecuados, siendo necesario excluir muchos de aquellos que nos pudieran desviar del tema objeto de nuestro estudio. En este sentido, y dada la amplitud de su obra, nos pareció que lo más conveniente para el desarrollo de nuestra investigación era poder abarcar, principalmente, las obras de definido carácter religioso-social del autor. Por este motivo, el estudio y análisis de la obra sociológico-religiosa de Berger ha comprendido, grosso modo, el periodo que abarca entre el año 1966 (publicación de *The Construction of Social Reality*) y el año 2004 (publicación de *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*). Esto significa, sin embargo, que al pretender centrarnos esencialmente en su creación

sociológico-religiosa, prácticamente hemos hecho un recorrido completo de la creación literaria del autor a lo largo de su vida. En este sentido, lo que pretendía ser una investigación de índole exclusivamente sociológico-filosófica, poco a poco, se ha ido convirtiendo en una interpretación más o menos global de la obra de Berger, con referencias a otras disciplinas y temáticas propias del pensamiento de este autor. Así pues, no podemos ocultar que la delimitación del objeto de este trabajo viene determinado por el conocimiento de la literatura de Berger y sobre Berger. Respecto a esta última, debemos señalar que la bibliografía sobre Berger, además de no ser nada extensa, no nos proporciona un material demasiado adecuado para la consecución de nuestros objetivos científicos. Esta falta de bibliografía especializada sobre Berger, -exageradamente escasa en lengua castellana y desde autores españoles-, ha hecho florecer en nosotros la evidencia de una carencia y la percepción de un desconocimiento muy generalizado de nuestro autor. Por este motivo, y salvo algunos importantes análisis sobre algunas cuestiones particulares, nuestra labor se ha centrado en una profunda exégesis comprensiva de la obra bergeriana.

Por otro lado, y partiendo de que también nuestro objetivo principal no es otro que el de proponer una nueva reflexión crítica sobre la obra y el pensamiento de Peter L. Berger, debemos advertir que desde el punto de vista metodológico la pretensión más general del presente trabajo consiste en mostrar de forma consistente y ordenada un conjunto de problemáticas que constituyen una completa transformación de lo que para Berger representa el denominado <problema de la secularización>. Es decir, nuestra pretensión no es la de realizar un estudio exhaustivo de la obra bergeriana, sino de centrarnos en un aspecto, de indudables connotaciones sociológicas y filosóficas, que viene determinando su pensamiento desde los años sesenta hasta nuestros días. Este acotamiento de nuestro problema de estudio nos va a permitir establecer una labor interdisciplinar que, en cierta medida, enriquezca más nuestra labor científica. Para conseguir este objetivo, hemos intentado abordar de forma exhaustiva la compleja y numerosa obra del sociólogo americano, intentando establecer un <continuum> coherente de su pensamiento.

Esta investigación es fruto de la pretensión de dar un salto cualitativo en el estudio de las aportaciones bergerianas al problema de la crisis de identidad religiosa en las sociedades modernas occidentales. Así pues, nuestro interés por Peter Berger se justifica

en la medida en que nos encontramos, como afirma Ferraroti (1993), ante un autor que distingue, por vez primera, entre proceso de secularización y cambio social estructural. Es decir, por un lado, distingue entre aspectos culturales y subjetivos (conciencia) y, por otro lado, los cambios que acontecen en la dinámica estructural de la sociedad. Por otro lado, estas consideraciones -principalmente las que otorgan un carácter interdisciplinar a su pensamiento-, sirven como justificación para todos aquellos que encuentren objeciones en el hecho de dedicar una tesis doctoral filosófica a alguien como Peter L. Berger quien, en reiteradas ocasiones, intenta mantenerse en los límites de una sociología empírica y se resiste a entrar en el ámbito de la filosofía, frente a lo que defiende R. García Cotarelo en el prólogo de *Sociology reinterpreted* (1985). Así pues, este trabajo representa, a nuestro juicio, un tipo de estudio sobre Berger no realizado hasta el momento, según lo conocemos, pues, pensamos que tendrá muchas posibilidades de ofrecer algún resultado interesante, al abrirnos a una serie de reflexiones que adquieren, en el momento presente, una especial significación.

Tras una lectura de sus obras más específicas sobre la temática objeto de estudio en el presente trabajo, se plantearon serias sospechas de la riqueza, originalidad y sustancialidad activa de su pensamiento, debido, fundamentalmente, al exagerado eclecticismo y sincretismo de su literatura. Sin embargo, en la medida en que nuestro análisis y estudio avanzaba, nos dimos cuenta de que su repertorio gnoseológico, dialéctico, hermenéutico, fenomenológico, etc., era inagotable. Del mismo modo, observamos que la sociología de la religión bergeriana es una disciplina con gran recorrido histórico y no fruto de su época. Es decir, nace de las fuentes de los sociólogos clásicos de la secularización, adquiere fuerza metodológica y rigor ontológico de los fenomenólogos de la religión, y, por último, se remansa en la dialéctica social activa y comprometida de los principales sociólogos religiosos contemporáneos.

Así pues, hemos creído oportuno que nuestro autor necesitaba ser rescatado de ese “olvido epistémico”, en beneficio de la Filosofía de la religión y del estudio del fenómeno religioso desde la co-participación filosófico-sociológica. Hemos creído también, que la obra bergeriana reflejaba, con extrema exquisitez crítica y social, la situación de la religión en las sociedades modernas occidentales. A través de su obra, se pueden apreciar los distintos estadios que la religión experimenta en su transcurrir

histórico (de las sociedades tradicionales a la modernidad tardía), es decir, sus fases de decadencia y sus progresivas y particulares revitalizaciones. De igual modo, a través de sus obras, también podemos observar cómo se manifiesta un espíritu que pretende contribuir a poner luz en las raíces profundas de los problemas religiosos del mundo contemporáneo. Esta circunstancialidad literaria determinó en nosotros la exigencia de comprender la obra de Peter Berger como un itinerario que nos posibilitaba una necesaria sistematicidad, pero que nos invitaba a tener en cuenta el dato cronológico como anclaje comprensivo. Por todo ello, la obra de Berger lo convierte, a nuestro juicio, en uno de esos pocos autores a los que se les puede aplicar la famosa frase de Péguy: “una buena filosofía no es aquella contra la que no hay nada que decir, es aquella que ha dicho”.

Por último, no me gustaría dejar de señalar que durante estos años en los que me he dedicado a buscar pacientemente toda su obra, a ir meditándola y reflexionándola, puedo decir que he podido establecer un encuentro muy fructífero con un autor que me ha permitido establecer una lectura de segundo grado de su obra. Es decir, he podido establecer un diálogo con su pensamiento a través de sus textos. En este sentido, la lectura de la obra bergeriana me ha permitido, frente al despotismo epistemológico de las ciencias empíricas, reivindicar la necesidad de establecer un pensamiento meta-empírico y un diálogo personal e intersubjetivo dentro de la metodología científica.

Respecto al método utilizado, es necesario señalar que nuestra investigación ha requerido de una metodología diversa que nos permitiera consolidar las hipótesis planteadas en nuestros objetivos científicos. Así pues, hemos dividido nuestro método en tres momentos (etapas) bien diferenciados: 1) En primer lugar, ha sido necesaria la utilización del método hermenéutico-crítico, el cual nos ha permitido descubrir la coherencia interna de la obra bergeriana. 2) En un segundo momento, y una vez revisada y definida la obra y el marco teórico de nuestro autor, nuestra labor metodológica ha estado encomendada a: primero, llegar a cabo un análisis y revisión de los elementos que constituyen el fenómeno que nos ocupa (método analítico); y segundo, establecer una relación entre todos los hechos que siendo, aparentemente, distantes entre sí, podrían ayudarnos a conformar la unificación de una teorización general sobre el pensamiento socio-religioso bergeriano (método sintético). 3) Por último, un tercer momento nos ha permitido establecer un marco reflexivo a

partir del cual poder demostrar las hipótesis formuladas, así como demostrar o refutar también nuestros objetivos fundamentales y, a su vez, legitimar y dar plausibilidad a nuestra tesis originaria. Para configurar este último momento ha sido necesario: primero, la utilización del método histórico con el que hemos podido analizar la trayectoria del pensamiento socio-religioso bergeriano a lo largo de los diferentes periodos en los que, creemos, puede ser dividido. Del mismo modo, este método nos ha permitido un mayor conocimiento sobre la evolución y desarrollo de nuestro objeto de estudio a través del esclarecimiento de las distintas etapas y conexiones históricas fundamentales; segundo, la estructuración propia del método dialéctico nos ha posibilitado llevar a cabo los objetivos marcados debido, esencialmente, a que su implícita estructuración de tripartición del tema de la investigación en (tesis, antítesis y síntesis) nos ha permitido configurar una arquitectura lógica del trabajo, donde todas las partes están sistemáticamente vinculadas entre sí y ordenadas en función de la unidad del conjunto.

Además de estas observaciones metodológicas, es necesario advertir que estamos estudiando el trabajo y la labor, en una materia específica, de un autor vivo, que se encuentra en total disposición de modificar, en cualquier momento, sus planteamientos y sus constructos teóricos y gnoseológicos.

Nuestra investigación se ha dividido en cuatro partes fundamentales, que responden a la necesidad de aunar las respuestas y soluciones históricas del autor, así como la necesidad de plantear las distintas problemáticas derivadas:

Dentro de la primera parte (*Contextualización y fundamentación del pensamiento de Berger*), el capítulo primero ha sido concebido con propósito introductorio. En este capítulo se analiza la secularización como el problema que socava las estructuras de plausibilidad religiosas actuales. Además, se plantean las distintas situaciones vigentes que conducen al actual malestar religioso, y se pretende dilucidar el significado del binomio <resurgimiento religioso versus secularización>. Esto deriva en un análisis que pretende descubrir las distintas relaciones -tanto vinculativas como disyuntivas- entre algunos sociólogos (clásicos y contemporáneos) y los planteamientos bergerianos. Posteriormente, se ha analizado la funcionalidad de la secularización en tanto que <red de coordenadas interpretativas>, con la intención de mostrar el carácter

globalizador de dicho fenómeno de la modernidad, que desde el ámbito religioso pretende trasladarse a toda la construcción social de la realidad. También se han señalado las aportaciones más relevantes del autor, en su intención de configurar una estructuración teórica en sus planteamientos respecto a la <secularización>.

En el capítulo segundo, se ha pretendido situar a Berger dentro del espacio histórico-sociológico, así como de mostrar, grosso modo, el pensamiento sociológico-religioso general del autor, acercándonos a las fuentes clásicas de la sociología de la religión que nutren el pensamiento bergeriano. Para ello, hemos creído oportuno plantear una incursión genético-temporal con la finalidad de descubrir la evolución que cobran sus ideas, teniendo en cuenta las influencias dentro de las cuales se han desarrollado, principalmente, las influencias contextualizadas en el desarrollo y evolución dentro de su etapa de madurez. Una etapa de madurez donde, por citar algunas de las fuentes de su pensamiento, quedan patentes las influencias sociológicas weberianas y durkheimianas, las herramientas conceptuales tomadas de la fenomenología social de A. Schütz, la psicología social de G. H. Mead o la antropología filosófica de A. Gehlen y H. Plessner, entre otros.

La segunda parte de nuestro trabajo (*El nomos religioso tradicional*), que abarca el capítulo tercero, es una de las más importantes del trabajo de investigación; en ella se concentra gran parte del cuerpo teórico fundamental del mismo. Este capítulo constituye el punto de inflexión, el antes y el después, en el estudio de la obra socio-religiosa bergeriana. En él se analizan los fundamentos teóricos y sociológicos de lo que para Berger debe desempeñar la religión -recordemos que nuestro autor es uno de los máximos exponentes de la sociología neoconservadora- en la sociedad. En este sentido, se pretenden abordar las dos concepciones fundamentales que para el autor constituyen la religión en la construcción social de la realidad: 1) la religión como factor de construcción del mundo de la vida, 2) la religión como factor de conservación del mundo de la vida. Con ello, se ha pretendido llevar a cabo un análisis detenido de Berger como fenomenólogo social (plantea la realidad humana como una construcción social y la relación individuo-sociedad como dialéctica), y de Berger como sociólogo de la religión (plantea que la religión constituye la empresa fundamental en la construcción social del mundo).



La tercera parte de nuestro trabajo (*La secularización como crisis de identidad*), abarca los capítulos del cuarto al noveno. El capítulo cuarto constituye una de las principales bisagras de nuestro trabajo de investigación; en él se ha pretendido ver como el autor plantea y esboza los elementos primigenios y germinales de la crisis del <nomos religioso> y, consecuentemente, de la actual situación de malestar religioso. Se desarrolla cómo el proceso de modernización, según Berger, se erige en la principal causa de la ruptura con las estructuras tradicionales de plausibilidad religiosa. De igual modo, también se analizan las causas que vehiculan, según nuestro autor, la crisis de la tradicional cosmovisión religiosa del mundo (aparece el concepto de pluralismo), así como las nuevas cosmovisiones derivadas de la fragmentación estructural tradicional. Se considera que el proceso de modernización hace posible que en el mundo moderno se escinda el dosel sagrado tradicional como marco nómico y legitimador de la sociedad. También se ha pretendido en dicho capítulo, dilucidar la vinculación directa que se establece entre el mencionado proceso de modernización y la crisis religiosa, metafísica y trascendente. El impacto que la modernización tiene en las estructuras externas de plausibilidad de la religión (instituciones) y en su estructura interna (conciencia), también son objeto de nuestro estudio. En la última parte de este capítulo se hace un estudio sobre las soluciones bergerianas ante la crisis de la religión (instituciones intermedias) y sobre las perversas consecuencias del binomio <secularización-pluralismo>.

El capítulo quinto, se ha dedicado a desarrollar de forma específica lo que, a nuestro juicio, constituye el concepto clave en la obra socio-religiosa bergerinana: la modernización. Hemos decidido dividir el capítulo en tres partes fundamentales, que aunque no son señaladas de forma explícita por el autor, sí son fruto del análisis de sus textos. Así pues, he estudiado el concepto de modernización a nivel socio-histórico, a nivel subjetivo (conciencia), y a nivel objetivo (instituciones). Con ello, pretendemos mostrar el alcance que la <modernización> presenta en todos los ámbitos de la vida humana y en lo que Berger, siguiendo a A. Schütz, denomina “mundos de vida social”. El estudio no sería completo sin determinar los mecanismos por medio de los cuales la <modernización> (a nivel subjetivo y objetivo) socava las tradicionales estructuras de plausibilidad y configura las nuevas cosmovisiones. Por este motivo, hemos determinado cuales son, según el autor, los portadores de la <modernización>.

Se han dividido en portadores primarios y secundarios según los efectos, más o menos vinculantes, para con la reestructuración cosmovisional moderna.

Los capítulos sexto y séptimo, han consistido en un análisis detenido del proceso de <modernización> y sus efectos en el ámbito subjetivo. Este estudio pretende exponer detalladamente los elementos y la dinámica que la secularización produce en la conciencia individual y colectiva. La diferenciación institucional, la fragmentación social, el relativismo gnoseológico, la racionalización instrumental y sus ubicaciones en la moderna cosmovisión estructural, configuran el nuevo panorama conceptual derivado de la <modernización> y su interacción con el ámbito subjetivo del individuo, y representan la temática principal que es objeto de investigación en estos capítulos. Hemos pretendido también realizar un análisis sobre los efectos del pluralismo (desarraigo y anomía) ante la nueva construcción subjetiva y ante la nueva identidad moderna. Por último, nuestra intención ha sido la de ofrecer una revisión sobre uno de nuestros objetivos metodológicos. Es decir, determinar si Berger reclama para Europa una <excepcionalidad> para el desarrollo de su tesis de la secularización. Esto nos permitirá analizar, en la cuarta parte de este trabajo, sí dentro de su tesis de la desecularización del mundo, el autor reclama la misma cláusula geográfica, además de reflejar la dificultad de Berger para proporcionar una satisfactoria explicación de la <eurosecularidad>.

En el capítulo octavo, el objetivo fundamental ha consistido en dilucidar el modo en que el proceso de secularización de la conciencia afecta a las estructuras de plausibilidad religiosas. Es decir, nuestra intención ha sido, por un lado, determinar si las denominadas “profecías” de la secularización implican que la secularización será tan gradual como lo haya sido la modernización, si tendrá un mayor grado de diferenciación estructural y, sobre todo, si derivará en una secularización de las conciencias; y por otro lado, si Berger defiende esta secularización de las conciencias como resultado de esos procesos anteriores o, por el contrario, nos encontramos con un autor que como ocurre con el modelo religioso norteamericano del <rational choice>, representado por Stark (1999), considera que esta secularización de las conciencias no se ha producido ni se producirá nunca. Para ello, hemos dividido el capítulo en tres partes básicas que siguen un rigor y un orden procedimental y sistemático: 1) Determinar que entiende el autor por <conciencia moderna> en el mundo actual y, en su interacción con los

portadores de la modernización; 2) Analizar más detenidamente la secularización de la conciencia como un proceso de <desencanto>. La intención de este estudio va a consistir en determinar por qué la modernidad no sólo ha transformado el entorno objetivo del individuo, sino que también ha transformado la conciencia subjetiva de los individuos; 3) Analizar lo que para el autor representa el concepto de <anomia>: inseguridad, incertidumbre (cognitiva y normativa), falta de hogar y desubicación institucional.

El capítulo noveno, es un intento de mostrar, de forma concluyente, cuáles son los postulados que se derivan del trabajo de investigación y que posibilitan el <pluralismo religioso y la situación de mercado>. Nuestra intención es la de mostrar cómo esta situación de mercado es debida, esencialmente, a las siguientes premisas: a) la pérdida de plausibilidad del concepto tradicional de <religión> y de su condición de dar sentido a la totalidad de la vida humana (dosel sagrado) en las sociedades pluralistas modernas; b) que la religión se convierte en un asunto privado; c) que el futuro inmediato de la religión es su integración plena dentro de una dinámica de mercado, donde adopta la entidad de artículo de consumo. Pretendemos también analizar cómo la situación pluralista es una situación de mercado donde las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasan a ser artículos de consumo. Además, nuestra intención se centra en determinar hasta qué punto esta diferenciación estructural y automatización, derivadas ambas del proceso de racionalización, se hace manifiesta tanto a nivel objetivo (pluralismo de organizaciones religiosas en competitividad), y en el nivel subjetivo (derrumbe de lo <dado por sentado>, de la visión estable, plausible e incuestionable del mundo).

Por último, en la cuarta parte de nuestro trabajo (*La desecularización del mundo*), que comprende los capítulos del décimo al decimotercero, nuestro interés ha estado centrado esencialmente en dar respuesta al objetivo principal de nuestra tesis doctoral. Para ello hemos profundizado en lo que, a nuestro juicio, es la fase de síntesis del paradigma religioso bergeriano: la desecularización. En este sentido, hemos estudiado su origen y desarrollo histórico, su contribución al debate actual sobre el resurgimiento religioso a nivel público y a nivel de conciencia, su legitimidad funcional como respuesta a la crisis del modelo cosmovisional al que sustituye (secularización) y, por

último, su reencuentro identitario con el modelo matriz del continuum-dialéctico que constituye el paradigma religioso bergeriano.

Para terminar, me gustaría señalar que somos conscientes de la ambición desmesurada del conjunto de este trabajo y de sus objetivos. Por ese motivo, quedaríamos contentos si hubiésemos conseguido tan sólo el objetivo que ya pretendía Gilles Deleuzze cuando proponía que sus obras querían ser un <teatro filosófico> para el pensador. Salvando las distancias con el pensador francés, el trabajo que aquí presento tiene como objetivo ser eso mismo, un espacio donde el guión viene escrito por la obra y el pensamiento de Berger, y donde mi actitud como actor de la función no es otra que la de, como decía Paul Ricoeur, <dar que pensar> a un foro público constituido por la comunidad científica a la que va dirigido.

## **NOTA BIOGRÁFICA SOBRE PETER L. BERGER**

Peter Ludwig Berger nació el 17 de marzo de 1929 en Viena (Austria), donde pasó su adolescencia hasta los 17 años. Hijo de George Guillermo y de Jelka (Loew) Berger. En 1946 emigró a los Estados Unidos junto a su familia y en 1948 consiguió la nacionalidad estadounidense. El 28 de septiembre de 1959, se casó con Brigitte Kellner y junto a ella tuvo dos hijos, Thomas Ulrich y Michael George. En 1949 Berger recibió el grado de maestro en Artes de Sociología por la Universidad de Wagner (Pittsburg). En 1950, obtuvo allí su doctorado en sociología (su tesis versaba sobre el protestantismo de los inmigrantes puertorriqueños en New York) y en 1954 en filosofía por la New School for Social Research de New York.

En 1954 Berger comenzó su carrera como sociólogo en la Universidad de Georgia (Columbus). Luego trabajó un año como director en la Evangelische Akademie de Alemania (1955-1956). A partir de 1956, trabajó en la Universidad de Carolina del Norte (ahora Universidad de Carolina del Norte en Greensboro). A partir de 1958, trabajó en la fundación del seminario de Hartford, Connecticut. Durante esta etapa también trabajó como profesor asociado, en el Institute of Church and Community, del que también fue director. A partir de 1963, y después de permanecer dos cursos en el Hobart College, vuelve como profesor de sociología a la New School for Social Research en New York City. A partir de 1973 coordina el proyecto “Alternativas al desarrollo”, en el Instituto de Viena para el Desarrollo; con Arne Haselbach colabora con la Sociedad para el Desarrollo Internacional de Oxford. A partir de 1979, ingresa como profesor de sociología y teología en la Universidad de Rutgers (estado de New Jersey). Y por último, desde 1981 ha ejercido su labor docente como catedrático en la Universidad de Boston. Desde 1985 Berger es director del Institute for the Study of Economic Culture (ISEC) en la Universidad de Boston. Este centro de investigación recién formado fue creado para estudiar sistemáticamente la relación entre el desarrollo económico y el cambio sociológico en un nivel global. Actualmente, Berger es profesor emérito de sociología y teología en la Universidad de Boston.

En 1992 el gobierno austriaco le concedió el premio Manes Sperber por sus contribuciones al estudio de la cultura. Entre 1981 y 1983 ha sido representante de los Estados Unidos en el Working Group on the Right to Development en la ONU.

Entre otros honores, en 1970 Berger es nombrado Doctor en Derecho, honoris causa, por las Universidad de Loyola (Chicago), y en 1973 Doctor en Humanidades, honoris causa, por la Universidad de Wagner (New York). En 1984 fue nombrado Doctor en Derecho, honoris causa, por la Universidad de Notre Dame (Chicago). Posteriormente, fue también Doctor honoris causa por la Universidad de Ginebra, y la Universidad de Munich, además de ser miembro honorario de otras muchas asociaciones científicas.

Respecto a sus visitas a España, sólo tenemos constancia de dos. La primera fue realizada en 1972 y le sirvió para escribir en la revista *Worldview* su visión sobre nuestro país desde la perspectiva de la modernización sociopolítica que percibió. La segunda visita se produjo en 1978 para realizar una serie de conferencias sobre el tema “La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización”, en Madrid, y que se encuentra publicada en la revista *Religión y Cultura*, nº 113, XXIV 107.

Peter L. Berger, es hoy a sus 78 años uno de los grandes clásicos y, a la vez, actuales pensadores de las ciencias sociales. Bajo su cabeza despoblada, sus grandes cejas negras, su robusta y casi obesa figura, bajo la mirada penetrante de sus ojos azules se esconde, como bien lo describe su discípulo y amigo Joan Estruch, simplemente, un genio del pensamiento sociológico y teológico actual.

### NOTAS

1. Los datos utilizados en esta reseña bibliográfica son resultado de un laborioso proceso de análisis bibliográfico de las distintas obras de Berger y de la lectura de los distintos prólogos e introducciones de algunos de sus libros, donde autores como Joan Estruch (introducción a Modernidad, pluralismo y crisis de sentido), García Cotarelo (introducción a La reinterpretación de la sociología) o el profesor Octavio Uña (Introducción a la obra Introducción a la sociología), entre otros, aportan sutiles datos para la articulación biográfica. Por otro lado, también he utilizado distintas investigaciones (especialmente tesis doctorales) -muy escasas- que en torno a la figura de Berger se han realizado y que han servido para elaborar esta reseña biográfica. Algunas de estas investigaciones han sido: Palacios Gómez, J. L., La sociología del conocimiento en Peter L. Berger, Tesis doctoral defendida el 15 de Junio de 1991 en la Universidad Complutense de Madrid; Sola Gutiérrez, L., La insoslayable fe: El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger, Tesis doctoral defendida en Diciembre de 1989 en la Universidad de Deusto.





PRIMERA PARTE:

CONTEXTUALIZACIÓN Y  
FUNDAMENTACIÓN DEL  
PENSAMIENTO Y  
LA OBRA DE PETER L. BERGER



## Capítulo 1

### Relevancia del debate secularización- deseccularización en el marco de la reflexión socio-filosófica contemporánea.

#### **1. EL RESURGIMIENTO DE LAS RELIGIONES EN EL SIGLO XXI. HECHOS HISTÓRICOS.**

Para la mayoría de los sociólogos de la religión, la primera mitad del siglo XX significó un progresivo debilitamiento de las cosmovisiones religiosas como instancias legitimadoras en la vida de los hombres. Esta circunstancia vino determinada, fundamentalmente, por dos causas: 1) la expansión mundial del proceso de modernización científico-tecnológica, económica y socio-cultural; 2) el socavamiento de las <estructuras de plausibilidad> que la secularización -fenómeno implícito en la modernización- produjo en las conciencias individuales y colectivas de los individuos. Esta primera etapa del siglo XX, señala Huntington (1997), significó el triunfo de lo

racional, de lo pragmático y el progresismo frente a las supersticiones, los mitos y las irrationalidades del universo religioso tradicional.

Los estudios actuales coinciden en señalar que a finales de los años sesenta, los sociólogos y filósofos de la religión aún mantenían que la concepción trascendente de la vida del individuo era ya una etapa superada, que las sociedades modernas se habían liberado de los condicionamientos religiosos históricamente determinados. En esta época, permanecía la hipótesis de que este derrumbe de las legitimaciones religiosas tradicionales era debido, fundamentalmente, al progreso de la modernización y sus variantes gnoseológicas: la razón científica y la técnica. Como ejemplo de esta concienciación de crisis vivida por la religión aparecieron obras tan importantes como la de Harvey Cox *La ciudad secular* (1968), la de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde* (1) (1985), la obra de Sabino Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (1982).

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX (Huntington) y, especialmente, la década de los años setenta (Kepel), significó -como señalan algunos sociólogos contemporáneos- un drástico cambio de paradigma en la interpretación y en la experiencia del fenómeno religioso. Los mismos sociólogos y filósofos que anteriormente fueron testigos de la “muerte de Dios”, hasta finales de la década de los sesenta, son ahora testigos del resurgir religioso en la modernidad. Muy significativos son los nuevos rumbos y planteamientos a partir de <fechas bisagras> para el fenómeno religioso. Autores como Harvey Cox y Peter Berger -entre otros muchos-, muy críticos con la vigencia y vitalidad de la religión tradicional en la modernidad, ven ahora los errores de sus teorías de la secularización (2) y pretenden redefinir sus perspectivas sociológicas respecto a la religión. Tal es la vitalidad del cambio sociológico que vive el resurgir de la religión, que el mismo Berger se atreve a señalar: “Una sentencia puede ser hecha con gran confianza: Aquellos que descuiden la religión en sus análisis de los asuntos contemporáneos lo hacen en el gran peligro” (3). Esta nueva actitud (¿cambio de paradigma?) se refleja en obras como la de Morris Berman *El reencantamiento del mundo* (1995), la obra de Harvey Cox *El regreso de Dios* (1998), en la que se analiza el triunfo de los nuevos movimientos religiosos (pentecostales) y su globalización, y más recientemente Peter Berger que en su escrito *The desecularization of the world* (1999), analiza cómo, a excepción de Europa, el mundo permanece fuertemente cohesionado

por el fenómeno religioso y reivindica el papel de la religión en el espacio público (4). ¿A qué se debió este cambio?, ¿cuáles fueron las causas por las que se produjo el resurgimiento de la religión en esta época?

Algunos autores -entre ellos André Malraux (5)-, se atreven a dar una respuesta, meramente estadística o probabilística, según la cual la historia se establece en una sucesión de etapas religiosas y seculares, siendo la segunda mitad del siglo XX y la década de los setenta una etapa en la que lo religioso es reasumido por el pensamiento humano. Sin embargo, el por qué de este resurgimiento religioso merece ser tratado mediante un definido análisis social y filosófico adecuado, y no meramente estadístico. Si analizamos la obra de autores tan relevantes como Huntington, Kepel y sobre todo Berger, llegamos a otra conclusión: <La religión resurge como mecanismo dotador de sentido ante la crisis de la modernidad>. Los sociólogos coinciden ahora en señalar que no hay ya razones para negar la religión. La mayoría de ellos diagnostican que la religión: 1) ha superado tanto el historicismo marxista, el cientificismo positivista y las distintas teorías filosóficas que proclamaban su declinar; 2) la religión ocupa el lugar que ha dejado la ciencia y la tecnología ante la imposibilidad de dar respuestas a las necesidades existenciales -fundamentalmente a las <situaciones marginales>- de los individuos.

Mi interés estará centrado en determinar cuáles han sido los <momentos> históricos de este resurgimiento de la religión a nivel mundial para, posteriormente, desarrollar la teoría bergeriana de la <desecularización> dentro de su contextualidad histórica. Para ello, me referiré primero a las investigaciones de G. Kepel y S. P. Huntington sobre este tema. Ambos autores, nos permitirán situar espacio-temporalmente el resurgimiento religioso de finales del siglo XX, así como algunas de sus posibles causas y consecuencias. Por otro lado, en segundo lugar, analizaré dos hechos acontecidos en la actualidad reciente y sus consecuencias para el resurgimiento religioso del siglo XXI. 1) Los atentados terroristas del 11 de Septiembre del 2001 en New York; 2) La reciente muerte del Papa Juan Pablo II y la ordenación de su sucesor el Papa Benedicto XVI.

## 1. 1. La cronología del resurgimiento religioso a finales del siglo XX según Gilles Kepel.

Si existe un estudioso del fenómeno religioso que haya determinado, de forma exhaustiva, el desarrollo cronológico del resurgimiento religioso, ese es Gilles Kepel (6). Este autor publicó en 1995 su obra *La revanche de Dios* (7), donde explica que fue a mediados de los años setenta, cuando diversos grupos cristianos, judíos y musulmanes, emergen al ámbito público pretendiendo romper las barreras de la esfera privada o familiar. Este desarrollo de la politización religiosa y del auge del resurgir religioso se debe, como señala Kepel, a un motivo fundamental: el desarrollo de una conciencia acerca de los límites de la secularidad, del laicismo moderno, especialmente en su vertiente de cientificista y positivista, ante la evidencia de que sus desarrollos no conducen a una dotación de sentido de la vida ni a un progreso integral. En la década de los setenta, Kepel consideraba que frente al predominio del criterio de la modernidad laica que restringía la religión a una instancia privada, tomaba forma un nuevo discurso religioso para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad.

Los años setenta fueron los años del resurgimiento religioso y la época bisagra para las relaciones entre la religión y la política. El autor se atreve a señalar el año concreto del despertar e irrupción de la religión en el ámbito público. Es en 1975 cuando la dinámica socio-religiosa comienza a revertirse. A partir de este año, un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares -<aggiornamento>-, sino para constituir un universo sagrado como fundamento del ordenamiento social. En quince años, afirma Kepel, este resurgimiento religioso ha adquirido dimensiones mundiales.

Kepel señala las causas que determinaron este proceso de resurgir religioso. Fundamentalmente son cuatro las causas señaladas: 1) las diferencias culturales entre civilizaciones -lo que Huntington denominará <choque de civilizaciones>; 2) la mundialización de los procesos de modernización social, cultural y económica; 3) la vuelta a la cultura tradicional como medio de superar los fracasos de la modernidad ante las situaciones existenciales de los individuos, su anomia y la ausencia de un proyecto común al cual poder adherirse; 4) las frustraciones derivadas del alejamiento de Dios -lo que Berger y Bell denominarán como <la gran profanación de

las sociedades modernas occidentales>: <pérdida de la trascendencia> (Berger) y <crisis de la teodicea> (Bell)-.

Según Kepel, el desarrollo cronológico del resurgimiento religioso tiene su núcleo genealógico en los años 1977, 1978, 1979 y 1980:

1) 1977. En las elecciones del Parlamento israelí, el Partido Laborista sufre en mayo de ese año una severa derrota y queda apartado del gobierno. El nuevo primer ministro es ahora Menahem Begin, del bloque de Likud. De esta forma, los grupos religiosos (sionistas), de los que durante mucho tiempo se pensó que no tenían ninguna importancia política, obtienen un impulso desconocido hasta entonces. Esta revitalización se manifiesta en su implantación dentro de los territorios ocupados, bajo la invocación del antiguo pacto entre Dios y el <pueblo elegido>. Los partidos religiosos reclaman las sensibilidades tradicionales bajo la perspectiva de la ultraortodoxia: lectura de la tradición, la expresión de la fe, la imposición del rito y la conformidad con los preceptos del dogma.

2) 1978. En Septiembre, el cónclave de Roma elige al cardenal polaco Karol Wojtyła nuevo Papa de la Iglesia católica. Muchos católicos esperaban que su elección condujera a la extinción de las inseguridades e incertidumbres de la doctrina en un momento de secularización social que se extendió en la Iglesia, a raíz del Concilio Vaticano II. La llegada del Papa significa un aumento de los grupos católicos de derechas y tradicionalistas como los aglutinados en torno al arzobispo Lefèbvre. Estos grupos de derechas se han ocupado del reclutamiento de adeptos y en la formación de una identidad proselitista muy definida. Al mismo tiempo, los católicos de izquierdas, hasta entonces representantes de la conciencia social de la Iglesia, pasan a la defensiva. Dentro del pontificado de Juan Pablo II, Kepel señala otras fechas que han sido claves para el desarrollo del fundamentalismo de la tradición católica:

- 27 de Enero de 1979, el Papa inauguró en Puebla, México, la Conferencia Episcopal Latinoamericana con un discurso en el que condenaba a la Teología de la Liberación floreciente en América Latina y cualquier tendencia a interpretar el Evangelio en clave marxista.

- Octubre de 1979, el Papa visitaría Estados Unidos, para hablar en la asamblea de la ONU, en New York. Los católicos estadounidenses consideraban mayoritariamente lícito el divorcio, la anticoncepción, la abolición del celibato sacerdotal, el sacerdocio femenino, el aborto. Fue en Chicago donde Juan Pablo II lanzó sus diez No: no al divorcio, a la homosexualidad, a la anti-concepción, a las relaciones sexuales fuera del matrimonio, al aborto, a la eutanasia, a la celebración eucarística con los protestantes, a la confesión comunitaria, a la abolición del celibato obligatorio y no al sacerdocio femenino.
  
- 31 de Julio del 2004, el cardenal Joseph Ratzinger envía una carta a los obispos, donde retrocede respecto de <Mulieris dignitatem> en la lectura de la Biblia, que se vuelve más literal. En esta lectura de la Biblia, el feminismo se ve como una amenaza para la Iglesia católica y se desplaza a la mujer a ser una agente pasiva cuya existencia se da en razón del hombre.

3) 1979. Según el calendario musulmán, en ese año comienza el siglo XV. Se inicia con el regreso, en Febrero, del ayatolá Jomeini a Teherán; inmediatamente después se proclama la República islámica. El año concluye con el asalto a la Gran Mezquita de La Meca por parte de un grupo armado que rechazaba el control de los lugares santos por parte de la dinastía saudí.

En la década de los setenta, los movimientos islámicos se extienden desde Malasia a Senegal, desde las repúblicas soviéticas hasta las grandes metrópolis europeas, donde viven millones de inmigrantes musulmanes. Esto propicia el denominado <resurgimiento del Islam> a nivel internacional y la <reislamización desde abajo>, cuyo propósito no es otro que el de reislamizar la vida cotidiana y las costumbres, reorganizar la existencia partiendo de los dogmas sagrados y romper culturalmente con la lógica de la modernidad secular, cómplice de las desigualdades sociales y la corrupción generalizada. Este derrumbe del bloque soviético en 1989, y el resurgimiento de sentimientos y tendencias religiosas latentes supuso uno de los fracasos de la modernidad laica.



4) 1980. Este año Ronald Reagan fue elegido como presidente de los Estados Unidos. Los analistas señalaron que este triunfo se debió al incondicional apoyo de los grupos religiosos fundamentalistas americanos (8), seguidores de las consignas de organismos políticos-religiosos como la <Mayoría Moral>, fundada en 1979.

## 1. 2. La cronología del resurgimiento religioso a finales del siglo XX según S. P. Huntington.

Huntington S. P. en su obra *El choque de las civilizaciones y la configuración del orden mundial* (1997) (9), sitúa el resurgimiento religioso en la segunda mitad del siglo XX. En esta época se produce, como señala el autor, una paradoja: 1) en la medida en que la modernización económica y social adquiere dimensiones de globalidad mundial -las élites intelectuales suponían que estaba conduciendo a la extinción de la religión como elemento significativo de la existencia humana-, 2) al mismo tiempo, tuvo lugar un renacimiento de la religión.

Huntington coincide con Kepel en señalar que la segunda mitad del siglo XX demostró que estas esperanzas y temores eran infundados, pues el renacimiento de la religión se ha extendido por todos los continentes, todas las civilizaciones y todos los países.

A mediados de los años setenta, tomó forma una nueva aproximación religiosa encaminada a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad. El tema se apoyaba en una <segunda evangelización de Europa> y una <islamización de la modernidad>. Este renacimiento ha llevado consigo la expansión de algunas religiones que consiguieron adeptos en sociedades donde antes no los tenían. El resurgimiento religioso supuso también que la gente se volviera hacia las religiones tradicionales, las vigorizara otra vez y les diera nuevo significado: el Cristianismo, el Islam, el Judaísmo, el Hinduismo, el Budismo. Todas ellas experimentaron nuevas oleadas de adhesión, actualización y práctica por parte de personas que con anterioridad eran creyentes desinteresados. En todas las sociedades este despertar religioso se

manifiesta en las vidas y el trabajo diarios de la gente y en los intereses y proyectos gubernamentales.

Huntington señala algunos lugares geográficos donde el resurgimiento religioso ha tenido una mayor incidencia y relevancia:

- 1) Esta religiosidad entre los pueblos ha resultado especialmente espectacular en los antiguos Estados Comunistas donde la recuperación de Dios ha llenado el vacío dejado por el derrumbamiento de la ideología marxista: <La religión ha tomado el relevo a la ideología>. Este incremento de la religión en estos países se ve reflejado en los siguientes datos estadísticos: en 1994 el 30% de los rusos menores de 25 años afirmaban haber pasado del ateísmo a creer en Dios. El número de iglesias abiertas en Moscú creció de 50 en 1988 a 250 en 1993. Huntington utiliza una descripción metafórico-romántica para identificar mejor la renovada situación actual del resurgimiento religioso en estos países: “El sonido de las campanas de las iglesias llena de nuevo el aire, cúpulas recién sobredoradas brillan al sol, iglesias que, hace muy poco, estaban en ruinas resuenan con un canto magnífico. Las iglesias son, sin lugar a dudas, el lugar más concurrido de la ciudad”.
- 2) En Europa del Este, también en la zona de Asia Central se producía un renacimiento islámico. En 1989 sólo existían en la región 160 mezquitas en funcionamiento y una sola madrassahs (Universidad o seminario), y en 1993 ya había 10.000 mezquitas y 10 madrassahs.
- 3) En Corea del Sur, donde en 1950 los cristianos podían constituir entre el 1 y el 3 % de la población. Cuando en Corea se inicio el despegue económico, una urbanización y una diferenciación ocupacional, el budismo resultó insuficiente. El cristianismo, con su mensaje de salvación personal y destino individual ofrecía un alivio ante la crisis de sentido. En los años ochenta, los cristianos suponían el 30% de la población de Corea del Sur.
- 4) En Latinoamérica, donde el número de protestantes se incrementó (disminuyendo el de católicos), pasando de 7 millones en 1960 a unos 50

millones en 1990. Causa de este incremento fue la mejor adaptación a los aspectos técnicos de la vida urbana del protestantismo frente a la Iglesia católica.

- 5) En China, donde a finales de los años ochenta el cristianismo se difundió hasta llegar a cifras de 50 millones de la población china.

Las principales causas del resurgimiento de la religión a nivel mundial son, a juicio de Huntington, dos:

- 1) *La necesidad de los individuos de dar respuesta a muchas cuestiones de carácter existencial e identitario.* Esta crisis de sentido aparece una vez que los procesos de modernización social, económica y cultural que se extendieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX, rompen las fuentes de identidad y los sistemas de autoridad existentes desde mucho tiempo atrás. La religión proporciona las respuestas necesarias y plausibles a esos interrogantes y los grupos religiosos conforman pequeñas comunidades de sentido que reemplazan a las comunidades tradicionales. Las religiones, señala Huntington, se convierten en fuentes dotadoras de sentido e identidad ante la crisis de la modernidad. Son el recurso fundamental para la legitimación existencial dentro de una dinámica social de incertidumbre, nihilismo y anomia. Muestra de este resurgir religioso, como respuesta a la falta de sentido existencial y a la crisis de identidad, son los siguientes ejemplos de Huntington:

- a-. *En el mundo musulmán:* El resurgimiento religioso se debió a una necesidad de encuentro de las identidades y lealtades básicas en la comunidad religiosa. Es lo que Kepel denominó <reislamización desde abajo>, es decir, un modo de reconstruir una identidad en un mundo que ha perdido su significado y se ha convertido en alienante.

- b-. *Los movimientos fundamentalistas:* Estos movimientos son una forma de afrontar la experiencia del caos, la pérdida de identidad, sentido y estructuras sociales seguras, frente a los modelos sociales y políticos modernos, el laicismo, la cultura científica y el desarrollo económico.

c-. *Los nuevos movimientos religiosos*: Estos movimientos vienen a sustituir a las religiones tradicionales y a satisfacer las necesidades emocionales y sociales de los desarraigados. Son una muestra de la vigencia del resurgir religioso en la modernidad.

2) La otra causa del resurgimiento religioso a nivel mundial es *la reacción contra el Laicismo y el Relativismo Moral*, además de *una nueva implantación de los valores de orden, disciplina, trabajo, ayuda y solidaridad humana*.

Dentro ya del siglo XXI, podemos señalar dos hechos fundamentales en el proceso del resurgimiento actual de la religión en la sociedad mundial:

1) 11 de Septiembre de 2001: Atentados terroristas sobre Estados Unidos. El 11 de Septiembre de 2001, se produce un ataque terrorista contra las torres gemelas del World Trade Center en New York, contra el Pentágono y el Departamento de Defensa en Washington. Las consecuencias de este hecho para con el fenómeno religioso las podemos encontrar dentro del debate mundial acontecido y referente a temas tales como: 1) Religión y violencia; 2) Fundamentalismo religioso: <choque de civilizaciones> o diálogo interreligioso; 3) Religión conservadora estadounidense y política internacional, etc.

2) 2 de Abril de 2005: Fallece el Papa Juan Pablo II. Durante el periodo que transcurre entre el fallecimiento de Juan Pablo II (2 de Abril del 2005) hasta el nombramiento de Benedicto XVI como nuevo pontífice de la Iglesia católica (24 de Abril del 2005), se ha producido un periodo de debate y reflexión dentro de la iglesia. El debate ha versado sobre temas de proyección universal y de suma importancia para el devenir del catolicismo en los futuros años. Algunos de estos planteamientos emergentes pretenden dilucidar una serie de problemas que se diagnostican en la iglesia de hoy: 1) especificar las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, 2) analizar las líneas teológicas acontecidas y las nuevas perspectivas ante el fenómeno de la globalización, 3) poner de relieve los pros y contras de un posible cambio de paradigma político-teológico identificado con Juan Pablo II y continuado, posiblemente, por Benedicto XVI, etc.

## 2. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN EL MARCO DEL DEBATE SOCIO-FILOSÓFICO ACTUAL: <RESURGIMIENTO RELIGIOSO VS. SECULARIZACIÓN>.

En la actualidad, el debate que configura el universo cognoscitivo del fenómeno religioso, está centrado en averiguar si el llamado “resurgimiento de lo religioso”, consistente en la proliferación de movimientos religiosos, confesiones y sectas, y la vuelta de integristas y fundamentalismos, contrarresta o no a la teoría de la secularización (10). En el imaginario socio-estructural de las sociedades modernas no existe ya un patrón central (monoteísmo) sino múltiples constelaciones, cosmovisiones (politeísmo o pluralismo) que actúan sobre nuestra conciencia (alma, psique). A partir de lo anteriormente indicado, caben diferentes lecturas hermenéuticas ante dicho acontecimiento de lo religioso en la modernidad. Por un lado, existe una lectura según la cual la teoría de la secularización como clave hermenéutica de la modernidad queda legitimada, pues esta persistencia de lo religioso está únicamente fundamentada en un carácter emocional y sustancialmente banal. Por otro lado, nos encontramos con la lectura hermenéutica contraria a la teoría de la secularización y a su crítica ilustrada de la religión, es decir, una lectura de la modernidad cuyos eslóganes propagandísticos son, entre otros: <persistencia de la religión en el mundo moderno>, <retorno de lo sagrado>, <revival religioso>, <recomposición de lo religioso>, <retorno religioso en la sociedad secular>, etc, que aparecen como oposición a los dictámenes categóricos ilustrados de la crítica a la religión, según los cuales, nos encaminábamos hacia la época de los <finales> (11): <final de la historia>, <final de la filosofía>, <final de la religión>, etc.

Desde esta lectura hermenéutica, que se niega a aceptar la desaparición de la religión en la modernidad, aparecen mecanismos mediante los cuales se pretende desmentir los pronósticos que la crítica clásica de la religión había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de forma más contundente, sobre el final de las llamadas <religiones universales>, en especial del cristianismo. Parece adivinarse una incapacidad radical hacia la superación del estadio de las profecías acerca de la futura decadencia y desaparición de la religión. En contra de lo que consideran los partidarios de la teoría de la secularización, esta lectura hermenéutica sugiere que todo desencantamiento del mundo supone y necesita con emergencia un nuevo

reencantamiento del mundo. La religión en la modernidad incita a la necesidad de un <reencantamiento del desencanto>, es decir, si la modernidad ha desencantado el mundo, lo que se procura ahora es un <segundo desencantamiento> que dé lugar a una finalización del primer desencanto: <No es ya la religión la que está enferma, sino la modernidad> (12). Surge así la paradoja del <retorno de lo sagrado>, consistente en que ante el declive de las instituciones religiosas y de la experiencia moderna de la crisis de la religión, las cuestiones religiosas siguen ocupando un lugar privilegiado en el desarrollo de la modernidad. Por tanto, la religión no desaparece sino que más bien se produce en ella una transformación en contacto con la propia modernidad y que contribuye a darle forma. R. Díaz-Salazar (1994) señala: “Desde este punto de vista, no hay declive de la religión, ni desacralización del mundo, ni tránsito lineal e irreversible de una sociedad sacral a una secular. La categoría más adecuada es, probablemente, <persistencia> de lo religioso. Tampoco hay renacimiento, ni retorno. La religión se está <rehaciendo>” (13). Del mismo modo, se acepta que nos encontramos en una época de crisis religiosa, aunque esta crisis se refiere al proceso de metamorfosis (14) que está sufriendo la religión, y no se refiere, tal como sugieren algunas teorías de la secularización, a una crisis o proceso de desaparición de la religión. Por otro lado, la tesis de la perdurabilidad de la religión es defendida con firmeza y, en última instancia, se considera que la secularización ha sido únicamente el resultado de una confusión ideológica a partir de una antinomia entre lo <sagrado> y lo <profano>, entre lo <religioso> y lo <secular>. La secularización se considera como una interpretación incorrecta frente al proceso de metamorfosis de la religión en nuestro tiempo. Esta reflexión introduce un nuevo elemento en el debate actual: <la hermenéutica de la secularización>. La tesis de la secularización, como sistema de coordenadas interpretativas, implica un problema semántico, debido a su carácter <polisémico>. El análisis hermenéutico de la secularización pretende determinar si en la modernidad nos encontramos con una persistencia de la religión o más exactamente una <reviviscencia de la religiosidad>, debido a su configuración psicologizante de emergencias constantes de nuevas formas y conductas espirituales (15).

Surgen en la modernidad preguntas que requieren de la urgencia de respuestas concretas en virtud de satisfacer y solucionar el actual malestar religioso (16): ¿Se trata de un verdadero <resurgimiento religioso>?, ¿estas nuevas formas de religión son verdaderamente religiosas?, ¿cuáles son los criterios de demarcación de

<lo religioso>? (17), ¿contradicen la teoría de la secularización?, ¿tal secularización ha incidido en la pérdida de sensibilidad ante los vínculos religiosos y de percepción de lo sagrado?, ¿en qué medida la secularización ha determinado la configuración socio-existencial del hombre, así como de sus estructuras de plausibilidad en tanto que elemento determinante del universo de sentido? y, ¿qué se entiende por secularización? (18).

Conviene pues, esclarecer qué tipo de religión o de religiosidad es la que configura el momento presente de la modernidad, y cuáles son los argumentos legitimadores establecidos en las dos lecturas hermenéuticas derivadas del fenómeno religioso en la actualidad. Con el fin de poder estudiar tales argumentaciones a favor y en contra de la desaparición y de la persistencia de la religión en la modernidad, así como de la continuidad o crisis del proceso de secularización, estructuraremos en dos apartados significativos la problemática en torno al debate actual sobre la crisis de la religión:

- 1) Proceso de la secularización.
- 2) Revival del <resurgimiento religioso>.

## 2. 1. El proceso de secularización como <red de coordenadas interpretativas>.

La construcción hermenéutica de la teoría de la secularización (19) está basada, en la actualidad, en la afirmación categóricamente aceptada y fundamentada en la tesis de la decadencia de la religión. Según esta teoría de la secularización “fuerte” (Marx, Comte, etc.), <la religión en el mundo moderno decaería y continuaría su decadencia hasta su inminente desaparición, es decir, la religión ha perdido y continuará perdiendo influencia en las sociedades modernas>. Partiendo de la crítica ilustrada clásica (20) (Marx, Feuerbach, etc.), y de los argumentos de los maestros de la sospecha (Freud, Nietzsche, Marx), la teoría de la secularización considera que el hecho religioso está superado o que está en un proceso de extinción irreversible dirigido hacia una configuración existencialmente atea, en la que la ciencia ilustrada se erige como elemento legitimador del orden social establecido, así como fundamentador y garante de

la vida humana. Pero, como argumentan muchos sociólogos, la prueba significativa y la base empírica, para la mayoría de las teorías de la secularización, es el progresivo y, aparentemente aún en curso, ocaso de la religión en Europa Occidental (21).

La teoría de la secularización pretende establecer -mediante la interpretación de la relación: religión-modernidad- si la <decadencia de la religión> puede tener el significado de <desaparición de lo religioso>, o si más bien, se trata de un <desencantamiento del mundo> -como Weber diagnosticaba-, debido a la situación caracterizada por la conflictividad emergente entre la religión y la racionalidad.

El proyecto de la modernidad significó una ruptura con el modelo tradicional religioso que configuraba el mundo. Autores como J. M<sup>a</sup> Mardones (1994) indican que “la sociedad moderna ya no es una sociedad que pone en el centro a la religión. Dicho de otro modo, no ocurre como en la sociedad tradicional, en la cual todo pasaba de algún modo por el tamiz de la religión recibiendo su visto bueno o su rechazo. La religión ha dejado de ser el legitimador fundamental de la sociedad moderna” (22). De igual modo, Martín Velasco (1999) considera que “la situación de la que procedemos es clara: una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada (...) Esta es la poderosa síntesis radicalmente puesta en cuestión por la nueva situación. Esa es la forma de religión de la que las sociedades avanzadas están saliendo de manera tan callada como real” (23). Esta escisión, señala Berger, provocó un olvido del fundamento trascendental que daba orden y sentido a la construcción social de la realidad. La modernidad supuso un avance de la secularización frente a los modelos simbólicos de orden sagrado. La escisión de la modernidad provocó la instrumentalización de lo simbólico y la privatización de las creencias como signo de crisis del modelo religioso pre-moderno.

La secularización actual se mueve en torno a conceptos como <desencanto> (24), <desacralización>, <descristianización>, <des-religiosización> y su hermenéutica secularizadora pretende llevar a cabo un análisis global del mundo moderno, en tanto que éste configura un imparable movimiento emancipador de las sociedades modernas occidentales, no sólo frente a la tutela de la Iglesia, sino frente a toda forma de religión



histórica. La secularización sería algo más que un simple proceso socio-estructural, en tanto que afecta también a los símbolos y a la cultura:

*“Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos, en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo autónoma y eminentemente secular.” (25)*

Como <clave hermenéutica>, la secularización ha sido interpretada desde diferentes perspectivas dentro de la modernidad (26). Estos modelos interpretativos de la secularización consideran el fenómeno religioso como un hecho fundamentalmente <histórico> en tanto que tiene un origen y un final:

- 1- Secularización como <etiqueta interpretativa> forjada para explicar y comprender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de la modernidad. (27)
- 2- Secularización como <proyecto inacabado> respecto a la religión y su transformación socio-cultural en occidente. (28)
- 3- Secularización como <categoría genealógica> para explicar y comprender cómo se ha desarrollado el proceso por el que el mundo actual se ha ido desprendiendo del pasado y se ha dotado, a sí mismo, de una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado (tradicón religiosa). (29)
- 4- Secularización como <categoría metafórica y heurística> de todo análisis de la situación actual de nuestra sociedad respecto de la religión. (30)
- 5- Secularización como <categoría hermenéutica> concerniente a la comunicación simbólica pública. (31)
- 6- Secularización como <categoría hermenéutica> en los análisis sociológicos, teológicos y filosóficos. (32)

- 7- Secularización como <proceso epocal> acorde con una lógica interna, por la que se pasa de una situación históricamente determinable (sagrada) a otra distinta (profana). (33)
- 8- Secularización como <interpretación metasociológica> o de análisis del conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la modernidad. (34)
- 9- Secularización como <forma de captación> de una herencia originariamente religiosa-teológica a través de su transposición a nivel de la razón y como autojustificación de la conciencia moderna. (35)
- 10- Secularización como <teologúmeno> desarrollado con el fin de cargar a los “herederos de la teología” con la conciencia de culpabilidad de haber sobrevivido la muerte del testador. (36)
- 11- Secularización como <categoría explicativa-comprensiva> de la cultura occidental moderna. (37)
- 12- Secularización como <advenimiento del nihilismo> y del politeísmo vinculado a la pérdida de sentido. (38)
- 13- Secularización como <categoría tensional de coexistencia> o <conflicto de interpretaciones>. (39)
- 14- Secularización como <prueba de secularización interna>, o capitulación de la religión ante el mundo, como acontecimiento que hace de la religión un pasatiempo inocuo y sin consecuencia para ayudar a la gente a evadirse del mundo. (40)
- 15- Secularización como <crisis de la memoria religiosa>. (41)

El proceso de la secularización representa, pues, un proyecto inacabado y aparece como <red de coordenadas interpretativas de la sociedad moderna> (42). Fundamentalmente, las tesis de dicha teoría se legitiman en los síntomas del

malestar religioso que afectan a las configuraciones religiosas de la sociedad en general. El surgimiento de las nuevas formas de religión en la modernidad ha originado un considerable impacto negativo, al erosionar la idea de progreso y la tradición occidental en su conjunto. En este sentido, las nuevas religiones son a la vez síntomas no sólo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad (43). Esto deriva en una actitud de escepticismo ante la tesis de la <propagación del retorno de la religión>, tal como aventuran los partidarios del resurgir religioso y del cambio hacia una <diseminación de la religión> y una <descomposición estructural>.

Dichas tesis se basan en la consideración de que el mundo actual es un mundo secular, que a pesar de disponer aún de elementos religioso-cristianos, sin embargo, éstos ya no lo caracterizan ni lo legitiman. La consecuencia más patente ha sido la del cuestionamiento de la tradición, la autoridad, la heteronomía y la revelación, como formas premodernas de institucionalización de lo sagrado. Es un mundo que se ha ido desprendiendo del pasado, representado por tales elementos religioso-cristianos en su totalidad, y se ha dotado a sí mismo de una forma cuya esencia hay que buscarla en la pluralización y la diversificación frente al pasado. Como señaló E. Hobsbawm (1998): “En las postrimerías de esta centuria ha sido posible, por primera vez, vislumbrar cómo puede ser un mundo en el que el pasado ha perdido su función (...) Un mundo en el que no sólo no sabemos adónde nos dirigimos, sino tampoco adónde deberíamos dirigirnos” (44). Las pretensiones de dichas tesis son las de llevar a cabo una emancipación radical del hombre moderno respecto a toda legitimación trascendente-divina del pasado, configurando un ateísmo moderno que pretende romper con las ataduras de cualquier dependencia religiosa. Consideradas como un tipo de <alienación absoluta>, las dependencias religiosas son sustituidas por las libertades emancipadoras del hombre en pos de una realidad social conseguida a través de su propia autonomía, fundamentada en el sí mismo.

La teoría de la secularización pretende establecer, frente al resurgimiento religioso, una serie de claves interpretativas como explicación ante la crisis actual del fenómeno religioso:

1) El proceso de secularización lleva consigo un declive o decadencia de la religión (45). Aparecen aquí referencias claras a la teoría clásica de la crítica a la religión: ante la ley de los tres estados de Comte, del marxismo que cree que la religión tiene los días contados, y de la teoría freudiana según la cual, la razón científica vencerá a todas las pasiones y entre ellas a la religión. Es básicamente la consideración que culmina con la religión en el reino del oscurantismo (46):

*“Los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptados pierden su prestigio e influencia. La culminación de la secularización sería una sociedad sin religión.” (47)*

2) El proceso de secularización lleva consigo una aceptación y conformidad con el mundo secular. Es decir, la secularización refleja el proceso de progresiva mundanización de lo religioso. Una variante actual de este proceso de mundanización de la religión consistiría en los esfuerzos de renovación de las instituciones religiosas, en su voluntad de ponerse al día, en sus intentos de modernización y de adaptación a la sociedad, es decir, lo que Berger denomina “<aggiornamento> (48):

*“El grupo religioso o la sociedad animada religiosamente desvía su atención de lo sobrenatural y, de manera progresiva, se interesa más y más en este mundo.” (49)*

3) El proceso de secularización establece una ruptura radical en la sociedad de la influencia pública de la religión. Desaparece la unidad indivisible de otras épocas, en las que el factor religioso se fundía y confundía con el conjunto global de la vida social. Se produce ahora una progresiva separación de ambas esferas. Esta autonomización provoca una serie de efectos, entre los que destaca la <privatización> de la religión y la total subjetivización de todas las formas de creencia religiosa (50):

*“La culminación de este concepto de secularización sería una religión de carácter puramente intimista que no ejercería influencia alguna ni sobre las instituciones ni sobre la acción corporativa, y una sociedad en la cual la religión no tiene presencia alguna fuera de la esfera del grupo religioso.” (51)*

4) El proceso de secularización establece una transformación de creencias e instituciones religiosas, cuyo resultado es la desacralización del mundo. Tanto la sociedad como el mundo entero quedan desposeídos de todo carácter sagrado a medida

que, tanto el hombre como la naturaleza, van siendo progresivamente objeto de explicaciones de tipo racional-causal (52) :

*“La culminación de este modo de proceso de secularización sería una religión totalmente antropologizada en una sociedad que ha tomado a su cargo todas las funciones que brotaban anteriormente de las instituciones religiosas.”(53)*

5) *El proceso de secularización establece un tránsito de una sociedad sagrada a una sociedad <secular>*. La relación entre el mundo moderno y el mundo secular queda establecida en términos meramente genéticos. Se pretende demostrar que para una sociedad como la occidental, la tesis de la religión no constituye ya una estructura esencial de la vida humana, sino solamente una respuesta contingente a necesidades de sentido. (54)

6) *El proceso de secularización como proceso de desacralización del individuo*. El mundo es despojado de forma gradual, de su carácter sacral al convertir al hombre y la naturaleza en objetos de una explicación racional (55). Weber denominó a este proceso como <proceso de racionalización> y Berger <desacralización de la conciencia>.

D. Lyon (56) coincide con Berger al señalar que la secularización es un concepto multidimensional que implica como mínimo tres niveles: el institucional, el organizacional y el personal.

- El nivel institucional viene determinado por el desfase entre organizaciones religiosas y Estado administrativo moderno: la laicización. Esto es, las instituciones eclesiásticas tradicionales, que eran en el pasado el eje legitimador del sentido social de la realidad, se encuentran ahora con que ese papel legitimador está reducido a intereses menores, a nivel de culto parroquial. Berger ya lo diagnosticó anteriormente: “La cantidad de gente que <asiste regularmente> a las iglesias ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses se puede contar con los dedos de las manos” (57). A nivel institucional, señala Berger, “la religión se convierte en algo <voluntario> y <privatizado>.(...) Más aún, como resultado de la

secularización, la religión se ha visto eliminada casi por completo de las fuertes instituciones de la economía y del Estado” (58)

- El nivel organizacional consiste en un desplazamiento de la separación en gran escala de la Iglesia y el Estado a las alteraciones en el seno mismo de la organización religiosa. Es lo que Weber denominó “rutinización del carisma”, o proceso de secularización desde dentro. Según Berger, este cambio organizativo significó en general que los grupos religiosos se acomodan cada vez más al mundo moderno por medio, por ejemplo, de la adopción de elementos característicos de la organización burocrática. Berger sostiene que esta situación coloca a los grupos religiosos ante un dilema: acomodarse a la modernidad y correr el riesgo de debilitamiento de la fe, o resistirse a ella y correr el riesgo de quedar marginados como algo intrascendente (59).

- El nivel personal o secularización de la conciencia (60) <mentes sin hogar>, se advierte en una conciencia tecnológica que considera la vida como un conjunto de elementos empíricos que se adaptan perfectamente como componentes de la máquina, y explica los acontecimientos como sucesos “naturales”, explicables en el lenguaje tecnológico y mercantilizado. Es decir, a la hora de abordar problemas trascendentalmente relevantes para la vida de los individuos, se prescinde de las interpretaciones religiosas y se buscan otras fuentes para saciar sus ansias de legitimidad, explicación y esperanza.

Una de las características fundamentales de la sociedad moderna, a juicio de esta teoría de la secularización, consiste en el <distanciarse> de sus orígenes, logrando una condición de autonomía mediante la cual poder autolegitimarse y justificarse. De este modo, el debate que plantea la secularización dentro de la crisis de la religión en las sociedades modernas, va a girar en torno a determinar la secularización como un conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la misma Modernidad (61). Como diría Heidegger, el proceso de secularización consiste, pues, en “un mundo abandonado por sus dioses” (62), en una retirada por parte de lo divino del mundo. Donde la naturaleza, en el sentido amplio del término, ya no es más ese jardín maravilloso donde Dios se ofrecía a la contemplación y a la amistosa conversación con el hombre. El universo de la modernidad está configurado por un panorama desilusionado, porque

la presencia de lo trascendente lo ha abandonado. Max Weber (1984) denominó a este proceso como <desencantamiento del mundo> (63).

### **3. ALGUNAS PERSPECTIVAS ACTUALES. EL <RESURGIMIENTO RELIGIOSO>: ¿CONTINUIDAD O CRISIS DE LA SECULARIZACIÓN?.**

Frente al proceso de secularización, existe un descubrimiento en los países más desarrollados -principalmente EE.UU y en el Tercer Mundo- de lo que se ha denominado <revival de nuevos movimientos religiosos> (64), que han hecho que autores como Peter L. Berger entre otros, hayan centrado su análisis sociológico en el estudio de su estado y situación en el mundo contemporáneo:

*“ La tesis convencional de la secularización pierde rápidamente credibilidad tan pronto como nos alejamos de Europa Occidental. Una circunstancia que debilita particularmente esa teoría es la situación de la religión en los Estados Unidos. La sociedad norteamericana difícilmente puede ser descrita como no moderna. No obstante, la religión exhibe allí una fuerte presencia y vitalidad, tanto a nivel institucional como en la conciencia y en la conducta de vida de millones de personas. Hay pocos indicios de que la situación esté cambiando en la dirección sugerida por la tesis de la secularización. Fuera de Europa y de Norteamérica, esa afirmación carece de todo sentido. El llamado Tercer Mundo se ha visto de hecho estremecido por la arremetida de movimientos religiosos.” (65)*

Si, anteriormente, en la época de los setenta, los sociólogos de la religión se centraban en determinar las circunstancias, desarrollo y resultados del <retroceso de la religión> en las sociedades modernas, a partir de los setenta, el panorama cambia radicalmente. A partir de esta fecha, sobre el escenario religioso se ha producido una espectacular diversificación y vigor en las creencias religiosas (66). No hay duda, afirma D. Lyon, de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. De tal forma que el pregonado final de las religiones -debido al imparable binomio modernización-secularización-, parece alejarse de cumplir tal finalidad. Algunos sociólogos, entre ellos Berger, consideran que las sociedades modernas de tradición occidental, se han presentado como garantes de la privacidad, autonomía y auto-portadoras de sentido; es decir, ya nada hace falta ni se anhela (rechazo a la legitimación tradicional). Esto ha producido una desaparición de lo sobrenatural y sugiere que <sólo Dios sobra>. Del mismo modo, Berger establece que

las sociedades modernas son muy inestables, en la medida en que cuando las dimensiones existenciales de la vida cotidiana entran en una crisis de credibilidad, entonces se vuelve la mirada hacia lo sobrenatural, anteriormente rechazado (67). Dentro de esta interpretación bergeriana, aparecen otros muchos autores que consideran que la efervescencia de la nueva religiosidad moderna es un signo expresivo de una cultura centrada en lo científico-técnico como forma de responder a los anhelos del hombre, anhelos que buscan su realización en lo oculto, en el retorno de lo mágico. Aparece, pues, una necesidad de Dios, aparece una necesidad de legitimación religiosa en la vida de las personas.

En la actualidad asistimos, con perplejidad, a una bipolaridad. Por un lado, los asuntos relacionados con la religión ocupan los medios de comunicación. Las celebraciones vinculadas a lo que se conoce por religiosidad popular concentran más gente que nunca antes, las manifestaciones artísticas vinculadas a lo religioso seducen a todo tipo de públicos, alguna literatura vinculada con la trascendencia y el más allá ocupa un buen número de estantes de las librerías (68). Por otro lado, este nuevo fervor religioso contrasta con fenómenos como la disminución de participación y la asistencia a misa (69), la pérdida de credibilidad ante las verdades fundamentales del cristianismo y la pérdida de prestigio y respeto público de las iglesias, que anteriormente tenían. Tenemos la sensación de vivir en un entorno que pierde progresivamente elementos religiosos identitarios, pero que al mismo tiempo muestra signos de su vitalidad. Nos encontramos en una situación paradójica donde existe la necesidad de <sacralizar> el sentido dentro de un mundo secularizado.

Ante esta situación religiosa presente, se intenta expresar que estamos asistiendo a un reencantamiento del mundo, frente a la <carencia de legitimidad> de las formas religiosas tradicionales y la pérdida de sus monopolios de sentido. Frente a este moderno desencantamiento, Berger apela, siguiendo a Durkheim (70), a la tesis según la cual <la religión es el corazón de la cultura>. Esto es, el autor reivindica dos postulados: 1) el carácter integrador de la religión como experiencia trascendente del hombre para proporcionar un fundamento último de todo lo que le rodea y, 2) la religión es constitutiva de la vida humana e irreducible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. La religión, por tanto, no es un fenómeno transitorio dentro de las sociedades humanas. En una obra reciente, Berger llega a afirmar que



“la religión siempre ha estado enérgicamente por aquí, lo que necesita explicación es su ausencia en vez de su presencia. La modernidad secular es más desconcertante que todas estas explicaciones del fenómeno religioso. Estos fenómenos sirven para demostrar la continuidad y el lugar que la religión ocupa en la experiencia humana” (71).

La religión como intento de organizar el mundo, de darle sentido y orden, de hacer de la vida humana un <nomos> y un <cosmos> frente al caos anómico, sobrevive como refugio para aquellos que son incapaces de vivir en un mundo en el que las certezas de la tradición han sido socavadas por la secularización. Existen aspectos de la tradición religiosa que nunca serán eliminados ni dejados de lado, y que posibilitarán el cultivo de la religión en las sociedades modernas. Las creencias religiosas persisten en el mundo moderno como interrelacionadas con actividades de la vida diaria, proporcionando a los individuos un sentido de pertenencia comunitario, una identidad integradora, una historia común y un destino colectivo. J. M<sup>a</sup>. Mardones considera que “la religión pasa a ser, del ingrediente necesario de toda la vida social, a un ingrediente que se usa si se quiere dotar de gusto religioso a la vida” (72). Sin embargo, la religión -señala Berger- no ha dejado de ser relevante en la sociedad moderna, frente a las proclamaciones de las distintas tesis de la secularización. Muy al contrario, el autor cree que las funciones socio-culturales y personales (privadas) de la religión la convierten en un elemento de referencia ante la crisis de la modernidad (73). Como el resto de los sociólogos neo-conservadores, Berger entiende que la crisis de la modernidad es de carácter espiritual y que la única forma de superarla es la <revitalización religiosa de la sociedad>. En este sentido, surgen cuestiones tales como: Si las tradiciones se vieron forzadas a hacerse a un lado ante el desarrollo de las sociedades modernas, entonces, ¿por qué las tradiciones religiosas continúan constituyendo un aspecto en expansión de la vida social actual?. Para aquellos que se adhieren a la tesis general del declive de la tradición religiosa, resulta difícil comprender la persistencia o resurgencia de creencias y prácticas tradicionales en otros términos que no apelen a lo regresivo o lo reaccionario.

Para los defensores de la tesis general del declive, la persistencia de la tradición religiosa sólo puede ser comprendida como vuelta al pasado, un refugio para las almas rezagadas, un rechazo a aceptar que algo está destinado a desaparecer (74). Pero este retorno de lo sagrado consiste -según muchos autores, entre ellos la socióloga Hervieu-Léger-, en una religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la

banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas (75). Por su parte, B. Wilson señala que “el proceso actual de emocionalismo religioso: no sería más que la confirmación indirecta de la imparable secularización y pérdida de importancia socio-cultural de la religión. La religión vendría a funcionar con este rebrote emocional como elemento compensatorio de las frustraciones producidas por el mismo proceso de la modernidad desacralizadora.” (76)

Actualmente, los defensores de la <continuidad de la secularización> creen que se trata de dar un paso definitivo desde la religión de la trascendencia, hacia la religión de la inmanencia, es decir, una “reducción antropológica” de signo feuerbachiano, mediante la cual la religión pasa a ser por vez primera esencialmente <humana>, en el sentido de que ahora es el hombre -individual o colectivamente- quien construye las realidades absolutas, configurando una <religión a la carta> (77), una <religión personal> (78), según sus deseos y apetencias (preferencias): culto al cuerpo, salud, etc. La persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (Res sacra homo), se produce una transformación desde la <religión de Dios> a la <religión del hombre>. Las nuevas formas de religión modernas (79), son las que van a configurar esa nueva <religión del hombre>. Estaríamos ante lo que L. Ferry denomina <la humanización de lo divino y la divinización de lo humano> (80). Mardones señala que en la sociedad secularizada, “la religión se ha concentrado en la esfera privada y el recinto sagrado de la intimidad personal” (81). Mardones y otros sociólogos contemporáneos siguen los estudios de Weber y Durkheim, quienes consideraban que la religión en las sociedades modernas adquiere tonos <emocionales e interioristas> (Weber), y que <lo sagrado se localiza en la persona> (Durkheim). Existe una metamorfosis o desplazamiento de lo sagrado hacia una <trivialización>. Esto es, lo sagrado no estaría ahora fuera, más allá o por encima del ser humano, sino en el mismo ser humano, en su vida, en su ser único, en su dignidad humana. Se produce una <sacralización de lo profano> que intenta dar sentido a un nuevo tipo de religiosidad privada y anónima con poco relieve público, que pretende construir un orden de la realidad, en lugar de hacerlo descansar en un devenir divino. La situación religiosa actual, basada en el pluralismo de cosmovisiones, emerge <desde abajo>. Esto es, desde la inmanencia de una determinada situación socio-simbólica caracterizada por la pluralidad que da sentido a la organización social y a los principios por los cuales el hombre dirige su existencia. Y es en esta experiencia de lo sagrado donde habría que

enraizar la experiencia religiosa (82). Es precisamente en este proceso de inmanentización de la religión, donde los defensores de la secularización advierten su continuidad. Esto se debe a que el proceso de secularización parece tener una de sus principales expresiones en la autoderminación y autonomía de los individuos -frente a los tradicionales programas religiosos-, para determinar y vivir sus preferencias religiosas (83). Las personas han desprovisto a las confesiones religiosas tradicionales (iglesias) no sólo del cuidado de la vida, de la determinación de lo moral, lo social y lo político, sino incluso de ser quienes tienen que determinar cómo ha de hacerse y vivirse la experiencia religiosa. Esta situación, señala Mardones, no es nueva, ya que los sociólogos de hace más de medio siglo se percataron de ella: “Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos. (...) El individuo era el elector, preferido y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses, inclinaciones y experiencias o necesidades” (84). Esta situación religiosa de la inmanencia es definida así por Hervieu-Léger: “...una religión post-tradicional en la que las obligaciones del individuo no proceden de su nacimiento e inserción en una tradición viva, sino de un compromiso voluntario y personal, y de la verdad subjetiva en su propia trayectoria personal” (85). La autora considera que esta nueva situación religiosa es “una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia.” (86).

### 3. 1. Componentes del debate actual <resurgimiento religioso vs secularización>.

El paso que se ha producido desde las tesis que defendían la teoría de la secularización en las sociedades modernas, a las tesis que defienden y legitiman el <resurgimiento religioso> contemporáneo, ha dado lugar al actual debate <resurgimiento religioso vs. secularización>, el cual se configura en torno a tres hechos fundamentales: 1) la indiferencia religiosa (laicización), 2) el resurgir de los fundamentalismos y los integristas, 3) la desinstitucionalización religiosa.

### 3. 1. 1. Indiferencia religiosa y laicidad.

En la actualidad, en países como Francia, sigue existiendo cada vez más la secularización del Estado y de la sociedad civil frente a las grandes confesiones religiosas. La <indiferencia religiosa y teológica> adquiere mayor nivel desde el punto de vista social, científico y político. No se necesita ya la legitimación religiosa, y el relativismo gana cada vez más terreno gracias a un pluralismo moderno que conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación (87). Adquiere una mayor importancia el relativismo, el agnosticismo y el laicismo (laicidad del Estado frente a la confesionalidad). La socióloga francesa Hervieu-Léger define la situación del siguiente modo: “contrariamente a lo que se dice, no es la indiferencia del creyente lo que caracteriza nuestras sociedades, sino el hecho de que esa creencia escapa claramente del control de las grandes iglesias, y de las instituciones religiosas” (88). Aparece lo que Berger denomina <crisis espiritual y de sentido en la modernidad>:

*“El occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas.” (89)*

Esta tesis bergeriana estaría sustentada por las aportaciones de otros muchos autores. Por ejemplo, David Lyon en *Jesús en disneylandia* (2002) considera que determinadas condiciones de la modernidad o de la posmodernidad pueden actuar como impulsos de tipos particulares de desarrollo religioso. Y Hervieu-Léger en *Religion pour mémoire* (1993), quien también cree que la modernidad tardía puede engendrar ciertos tipos de respuestas religiosas. La teoría de la secularización, afirma Berger, propone una relación positiva entre la modernidad y el laicismo, en el sentido de que la modernización ha traído un declinar de la religión en las instituciones y a nivel individual. Esta versión de la teoría de la secularización propone un laicismo moderno, que aún siendo hostil a la religión tiene raíces religiosas en sí mismo. Es decir, la religión ha servido de factor causal en la génesis de la modernidad.

Dos son los fenómenos religiosos que, según los estudios socio-religiosos, están adquiriendo más relevancia dentro del proceso de desencantamiento de la modernidad y del proceso de secularización: el indiferentismo religiosos y la laicidad.

### **3. 1. 2. El indiferentismo religioso y secularización.**

En la actualidad, señala Martín Velasco (1993) vivimos en una situación paradójica. Por un lado, se produce el fenómeno de revitalización de lo religioso (Nuevos Movimientos Religiosos, fundamentalismos político-religiosos, etc.) que parece indicar un nuevo periodo dominado por la concientización religiosa de la realidad. Sin embargo, por otro lado, la situación social no es tan definitivamente religiosa. En este sentido, aparecen grupos defensores de la teoría según la cual esta <efervescencia contemporánea de la religión y de la religiosidad> no es más que una situación de <debilitamiento general de las creencias> y no representa más que a ciertos sectores universitarios de la sociedad (90). Los sociólogos más condescendientes con la teoría de la secularización actual, señalan que el panorama religioso actual está dominado por el fenómeno de la indiferencia y la increencia.(91)

La indiferencia o <no religiosidad> (92), afirma Mardones (2003), es un fenómeno que considerado social y culturalmente es radicalmente nuevo. Aparece en la modernidad y se debe al progresivo <desencantamiento del mundo>, caracterizado por la falta de un sistema de creencias compartido globalmente y, por la aparición de unas estructuras de plausibilidad socio-culturales que legitiman ese <desencantamiento>. Siguiendo la línea de autores como Weber (93) (1983), Berger (1967) y Gauchet (1985), Mardones considera que el fenómeno moderno de la indiferencia es fruto del impulso desacralizador que el cristianismo lleva en sí mismo y que ha desembocado en el proceso de secularización de las sociedades modernas occidentales.

Dentro de la modernidad, la indiferencia religiosa ha encontrado un espacio habilitado para su desarrollo debido, fundamentalmente, a la relación existente entre este fenómeno y los procesos subyacentes en la modernidad tardía. La indiferencia religiosa actual se ha visto potenciada, según Mardones, por: 1) una <racionalidad funcional> que relega la cuestión de Dios a una mera hipótesis indemostrable, 2) un <nihilismo deconstructivo> que sumerge a la actual situación socio-cultural en una era de incertidumbre e indeterminación ontológica que pone en cuestión el orden teológico religioso pre-moderno y que viene a determinar la llamada <sociedad del riesgo> o <era del vacío>, 3) un <humanismo de la inmanencia> que se desarrolla en una <sociedad de sensaciones> (94) creadora de personas a-religiosas, indiferentes e

insensibles frente a la apertura de la trascendencia, 4) un <individualismo religioso> cuya exaltación trascendente se limita a la mística del culto al cuerpo y del sí mismo, 5) un <eclipse del mesianismo> que imposibilita toda esperanza y utopía soteriológica dentro de la modernidad, 6) una <crisis de las instituciones religiosas> donde éstas pierden su función orientadora y de legitimación social que permite una <des-religación> (95) y una subjetivación ante el clima de inseguridad e incertidumbre moderno.

Por su parte, Martín Velasco (1993) señala que la indiferencia religiosa se manifiesta, en la época actual, bajo la forma de un <humanismo agnóstico> o escepticismo. Esta categoría se debe, principalmente, a un proceso de auto-despliegue inmanente del individuo moderno que deviene en una crisis existencial y en un desprecio a la dimensión trascendente dentro del discurso religioso de la modernidad. Así pues, la indiferencia religiosa estaría definida -como ya indicaron Berger y Bell- por un <olvido de la trascendencia y un alejamiento de Dios>. Sin embargo, esta situación de increencia e incredulidad, no es un fallo moral, afirma Berger (2004), sino que, muy al contrario, puede ser una actitud moralmente admisible de honradez intelectual. La actitud de tener fe, de creer, se desarrolla bajo un proceso de reflexión individual en el que se tiene la voluntad de dar un paso hacia lo desconocido como elemento constitutivo del propio acto de fe.

### **3. 1. 3. Laicidad, laicismo y secularización.**

En las sociedades modernas occidentales se está produciendo actualmente un debate socio-cultural en torno a las relaciones entre la religión, el Estado, la laicidad y el laicismo. La dinámica globalizada, plural y secular de nuestras sociedades, requiere de un diálogo interreligioso y un diálogo con el Estado como mediador entre los diferentes conflictos religiosos. En nuestras sociedades secularizadas conviene, primero, determinar si el <laicismo> corresponde a una secularización de la sociedad occidental o si se trata de una actitud de indiferencia para con el fenómeno religioso. De igual forma, se pretende también analizar si en las sociedades modernas occidentales la <laicidad> corresponde o no a dicho proceso de secularización o de indiferencia radical hacia la religión. Sin embargo, este laicismo, señala Berger, no es un fenómeno

exclusivamente occidental, aunque su génesis se encuentra en occidente. Ha afectado inevitablemente a las culturas del Este. La pregunta sería, entonces, ¿existe una forma Este-Asiática distintiva de laicismo? o ¿en qué medida este laicismo oriental se alía con las éticas económicas del <ascetismo intramundano> y la racionalización de ese mundo empírico?. Berger cree que este laicismo del Este viene determinado por seis factores que lo hacen exclusivo: 1) el pluralismo religioso distintivo del Asia del este; 2) el carácter distintivo del budismo asiático; 3) el <naturalismo shinto> y el sentido religioso japonés en general; 4) el papel de las éticas confucianas; 5) el pragmatismo de la religión en la gente asiática; 6) el papel del cristianismo en algunos países de la región. (96)

Es necesario considerar, para desarrollar el debate, que dichos términos tienen connotaciones distintas dependiendo de su localización geográfica. Esto es, “el término laicismo se usa en España para designar el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa a la separación estricta de la Iglesia y del Estado y la neutralidad absoluta del Estado y de todo ordenamiento jurídico en materia de religión, (...) mientras que el término <laicidad>, mucho más usado en Francia, significa simplemente la filosofía política y moral que fundamenta ese movimiento ideológico y social. Por otro lado, el término <laicismo> no se usa en Francia porque es considerado por parte de los adversarios de la laicidad como sinónimo de intolerancia dogmática y de agresividad contra las manifestaciones religiosas. (...) En España son los círculos católicos quienes siguen viendo en el <laicismo> el fantasma de la antirreligión y la lucha a muerte contra la Iglesia católica. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento laicista que la intolerancia y la exclusión de las religiones” (97). No debemos confundir la <laicidad> con otros elementos del debate religioso actual como el anticlericalismo, el agnosticismo, el ateísmo, o el indiferentismo religioso. Tampoco se puede confundir la laicidad con un laicismo de corte militante que busca eliminar la religión de la vida social en nombre de la libertad. Estaríamos así, en un paralelismo con el paradigma de la secularización en sentido ilustrado, es decir, como desaparición total de la religión en la vida pública. Pero ¿cómo afecta la <laicidad> a la religión en las sociedades modernas occidentales?. Podríamos señalar que esta afección se produce a través de cambios en tres ámbitos significativos: “Un ámbito antropológico que se despliega como libertad de decisión en la esfera de las convicciones, creencias y motivaciones; postula una autoridad última de la conciencia y la emancipación del individuo por

encima de las tradiciones coactivas y dogmáticas. Un segundo ámbito se enraíza en el plano político y alude al surgimiento del espacio público que se encomienda al Estado Moderno y a las relaciones entre el poder político y las comunidades religiosas que se articulan mediante la libertad religiosa; postula una relación que se despliega en reconocimiento mutuo, respeto recíproco y estructuras de diálogo, colaboración o confrontación. El tercer ámbito se enraíza en el plano social y alude a la configuración plural de la sociedad civil con existencia de minorías culturales que conviven en una sociedad multicultural y multiétnica; postula la capacidad real de elegir el modo de vida propio en el interior de opciones plurales” (98).

La laicidad no debilita la influencia de la religión en la vida social sino que aporta otro tipo de presencia de ésta en el ámbito público social. No es una pérdida de influencia religiosa, sino un otorgar a la religión una nueva relevancia y significatividad social. Sin embargo, la laicidad es sinónima de una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las formulaciones dogmáticas de la religión actual, cuyo fin es el de garantizar una coexistencia pacífica dentro de un pluralismo social en las sociedades modernas. Existen dos formas de relacionar la laicidad y el proceso de secularización actual: 1) La relación existente entre la laicidad y el proceso de secularización se hace patente en su evolución semántica, la cual “es reflejo del complejo proceso histórico de construcción de la sociedad moderna, secular y plural” (99); 2) Otra forma de aproximar la laicidad a la secularización consiste en “mostrar como sus diferentes acepciones y usos corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas” (100).

En el mundo actual disponemos de tres modelos de desarrollo del concepto de <laicidad> a partir de los cuales, y dependiendo de su localización geográfica de la tradición y modelo teórico en el que se desarrolla, poder desarrollar una teorización general sobre la relación intrínseca entre la <laicidad> y el proceso de secularización en las sociedades modernas occidentales. Estos modelos son: el modelo francés, el modelo americano, y el modelo español. Dentro del modelo francés (101), la laicidad surge influenciada por la secularización política como ámbito autónomo e independiente de lo religioso. El modelo americano presenta un concepto de laicidad como expresión de una secularización de la vida social respecto a la esfera religiosa. Por último, el modelo español identifica la laicidad con un proceso de secularización en sentido weberiano, es



decir, como una derogación de la religión en tanto que <comunidad de fe obligatoriamente monopolística>, en favor de un declinar religioso de carácter denominacional en el marco de una situación social plural, civil y de mercado (102). Un modelo cuya laicidad se desarrolla en torno al debate de la idoneidad de transmitir los valores tradicionales asociados a la moral católica, o bien, los nuevos valores asociados a la sociedad laica actual.

La laicidad ha permitido el paso de una desinstitucionalización de la religión y de un desencanto nómico-político a una religión más existencial, más comprometida con las necesidades espirituales inmediatas, con el discurso ecuménico y con el diálogo interreligioso. En este sentido, la laicidad se manifiesta como un elemento fundamental en el proceso de secularización y desencantamiento religioso de raíz tradicional dentro de las sociedades modernas occidentales, amparadas antaño en el catolicismo.

### 3. 2. Modernidad y conservadurismos religiosos: los nuevos fundamentalismos.

En la actualidad, existe una proliferación de integristas y fundamentalismos (103), que en las tres religiones del libro adquieren mayor notoriedad. En determinadas áreas geográficas y sectores de población, ciertas formas tradicionales adquieren pretensiones de superación de la modernidad. Surge, lo que Berger denominó <barreras del precepto> para protegerse de las consecuencias del pluralismo moderno. Nos encontramos, ante <la venganza de lo reprimido> (104), es decir, el presagio de las verdades totalitarias -que parecían alejadas definitivamente- nos rondan amenazantes. Cristianos, judíos y musulmanes luchan por la reconquista del mundo, es la <revancha de Dios>. El carácter neo-conservador de esta dinámica, que pretende devolver el sentido y la credibilidad a un sistema integrador que los había perdido, encierra ciertos peligros que desembocan en actitudes fundamentalistas. Este reagrupamiento confesional es preocupante en un mundo que había alcanzado con la modernidad, la pluralidad religiosa, la convivencia intercultural y la libertad de expresión. Esto deriva en un repliegue de los individuos sobre sí mismos con actitudes sectarias, una intransigencia, etc:

*“Hay dos reacciones extremas y contradictorias frente al pluralismo moderno. Podríamos decir que allí donde algunos intentan desesperadamente cerrar los boquetes en la valla de protección, otros desean derribarla en otros sectores. Estas reacciones se fundan en dos actitudes diferentes que se observan no sólo en los individuos, sino además en las instituciones, comunidades y movimientos sociales. La posición <fundamentalista> pretende reconquistar la sociedad entera para restaurar los antiguos valores tradicionales. En contraste, las posiciones <relativistas> desisten del intento de reivindicar cualquier tipo de valores y reservas de sentido comunes.” (105)*

Dos ejemplos significativos del resurgir de los fundamentalismos en la actualidad son: 1) los atentados del 11 de Septiembre sobre New York; 2) El debate abierto a raíz de la reciente muerte del Papa Juan Pablo II sobre las líneas ideológico-teológicas de la Iglesia cristiana ante los desafíos del siglo XXI:

### **3. 2. 1. El debate actual tras los atentados del 11 de Septiembre: religión y violencia.**

A partir del 11 de Septiembre de 2001, aparecieron multitud de artículos y libros en torno a este trágico hecho político- religioso. En toda esta bibliografía, la religión fue cuestionada en referencia a su capacidad o no de generar violencia. Aparecieron dos grupos bien diferenciados a favor y en contra de la vinculación entre religión y violencia.

El primer grupo estaría formado por algunos autores que creen que la religión es fuente de violencia. Como muestra significativa señalamos algunos autores: Richar Dawkins (The Guardian 15 de Septiembre de 2001) cree que “la religión devalúa el significado de la vida porque enseña el peligroso sin sentido de que la muerte no es el final”. Enrique Miret Magdalena (El País del 27 de septiembre de 2001) señala que “violencia y religión suelen ir juntas. (...) La historia está llena de ejemplos de violencia llevados a cabo en el nombre de Dios”. El filósofo Paul Handley, considera que la religión es una forma de exteriorizar nuestra condición humana violenta. Así, en su artículo publicado en (The Independent el 30 de Septiembre de 2001) señalaba que “las principales religiones fomentan una forma de ver el mundo en la que los otros son malos y deben ser exterminados...La expresión simbólica y mítica de nuestra identidad tribal, y nuestro derecho de odiar a aquellos que son de otra tribu”. Muriel Gray (Scottish Sunday Herald del 7 de Octubre de 2001) escribía que la religión actual

aparecía en el panorama internacional como “el feo monstruo de muchas cabezas”, y continuaba diciendo, refiriéndose a la alienación de ésta sobre el terrorismo: “odio de la manera más cierta y real a la religión... la vana creencia de una vida futura disminuye la responsabilidad y control de ésta”. Nich Cohen (The Observer del 7 de Octubre de 2001) designa el Corán como “una enciclopedia de instrucciones de lucha y de asesinato de no creyentes, de cómo provocar el terror en sus corazones, aplastar sus cuellos y cortar las yemas de sus dedos”. Peter Singer, eminente profesor de bioética en la Universidad de Princeton (Age Newspaper de 11 de Octubre de 2001) indica que “el verdadero enemigo tras los ataques terroristas es el fundamentalismo religioso”, por tanto, extiende el peligro al fundamentalismo islámico. Este autor considera que una forma de luchar contra tales fundamentalismos es la educación social, pues “resulta posible esperar que una nación altamente educada proporcionará un suelo menos fértil para las creencias religiosas”. El periodista Polly Toynbee (The Guardian del 5 de Octubre de 2001) cree que “la única religión buena es la religión moribunda y debilitada, pues, las creencias son tolerantes y pacíficas cuando son débiles”. Otros autores, como el profesor de ecumenismo y pluralismo religioso J. D’Arcy May (*Trinity College de Dublin*) se centra, más bien, en ejercer una crítica sobre el fundamentalismo católico: “El centralismo está también presente en las tendencias centralistas de la propia Iglesia Católica”. Por su parte, P. Macgillion indica que “es fácil identificar a los fundamentalistas de otras religiones, pero más que nunca es necesario identificarlos en la propia”. Autores como Ucko y Cox se centran en poner de relieve el carácter intrínsecamente beligerante de la religión. Hans Ucko en (*“Las relaciones interreligiosas después del 11 de Septiembre”, Conferencia de Riga (26-30 de Mayo de 2002)*), indica que “las religiones están a menudo relacionadas con poderes que existen y legitiman sus decisiones por medio de la violencia. Hay también grupos dentro de nuestras familias religiosas que parecen necesitar la violencia para afirmar sus creencias”. Harvey Cox señala que “como pensadores religiosos, deberíamos dejar de decir sólo palabras bonitas sobre esta época de ecumenismo, diálogo interreligioso y difusos sentimientos amistosos entre sacerdotes, imanes y rabinos. Tenemos que hablar con franqueza. Como respuesta a una <intelligentsia secularizada>, al menos en Occidente, nos hemos centrado demasiado en mostrar el lado positivo de la religión, cuando la verdad es que sabemos que todas las religiones tienen su parte demoníaca” (106).

El otro grupo, es el formado por autores que apuestan por no identificar el fenómeno religioso con la violencia, que la religión no fomenta la violencia sino que la padece, además de ser un fenómeno que impulsa hacia la paz. Entre ellos destacan, por ejemplo, la doctora Jane Shaw que en (*The Guardian del 22 de Septiembre de 2001*) señalaba que “la religión puede usarse para justificar la violencia, pero que todos los sistemas de creencias, todos los sistemas de valores, podían usarse para el mal o para el bien -incluyendo la ciencia”. Peter Berger, que en su obra *The desecularization of the world* mantiene la misma línea que Shaw, señala: “Ocasionalmente, las instituciones religiosas tratan de hacer frente a las políticas belicosas. El Vaticano medió con éxito en las disputas internacionales de América Latina. Religiosamente ha habido movimientos de paz inspirados en algunos países (incluyendo a los Estados Unidos durante la guerra de Vietnam). El clero protestante y católico ha intentado mediar sin éxito en el conflicto de Irlanda del Norte. Pero es un error mirar sólo los movimientos de las instituciones religiosas formales. Puede haber una difusión de valores religiosos en una sociedad que podría tener consecuencias de paz a falta de acciones formales junto a cuerpos de la Iglesia”<sup>(107)</sup>. El escritor Vincent Carroll (*National Review Online del 26 de Septiembre de 2001*), indica que “los más importantes detractores de la guerra, la persecución, la opresión y la esclavitud en la historia de occidente se han movido también por convicciones religiosas”. La Comisaria Europea de Agricultura y Pesca Enma Bonino (“*Globalización, derechos humanos y democracia después del 11 de Septiembre*”, 2002), señala que “utilizar la religión como forma de violencia contradice la aspiración más auténtica de las religiones conocidas”. I. Sánchez Cámara (*ABC, 8 de Octubre de 2001*), cree que “la barbarie del 11 de Septiembre, y el fundamentalismo fanático del que se nutre, ha servido para cargar las baterías de los enemigos de la religiosidad; sin embargo, la religión no es culpable de la barbarie del 11 de Septiembre, sino, por el contrario, su primera víctima”; además indica que “la verdadera religiosidad es enemiga del fanatismo. A éste conduce no la religión, sino su perversión.(...) Quienes responsabilizan de la catástrofe al Islam, cooperan, quizás involuntariamente, a la falacia”. El sociólogo José Casanova (“*Religiones públicas en el mundo moderno*”, 2002), critica que el 11 de Septiembre signifique <el choque de civilizaciones> suscitado por las tesis de Huntington entre el Occidente democrático y los estados islámicos, pues eso sería, afirma Casanova: “Suponer que las religiones mundiales tienen algunas características esenciales inmutables”. Muy al contrario, Casanova señala -frente a los que creen que la mayoría de las religiones son propensas al

fundamentalismo y a dificultar la expansión de la democracia- que: “Si tiene que haber un <orden> global moderno, que no sea simplemente impuesto hegemónicamente, tendrá que conseguirse con la tradicional vitalidad de las tradiciones religiosas”. Peter Berger, en (“*Globalization and religion*”, 2002), no encuentra relación alguna entre religión y violencia. Este autor señala que “dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horribles actos de violencia; quizás también nos tienta la idea de aquellos pensadores ilustrados que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia”. De igual modo, en su obra más reciente *The desecularization of the world* (1999), Berger indica que la religión se encuentra determinada por intereses varios que la utilizan con distintos fines y distorsionan la verdadera esencia de la religión: “Para tasar el papel de la religión en la política internacional, habría que distinguir entre los movimientos políticos que son motivados por la religión y los que usan la religión como una legitimación conveniente para sus programas políticos fundados en unos intereses no religiosos” (108).

### **3. 2. 2. <Choque de civilizaciones> vs diálogo interreligioso.**

El 11 de Septiembre originó la aparición de nuevas versiones actualizadas de la teoría del <choque de civilizaciones>, pues, muchos autores encuentran oportuno recurrir a cómodos estereotipos de un Islam monolítico y de un conflicto histórico que examine las complejas causas del terrorismo (109).

Los hechos acontecidos han abierto un debate en el que nos encontramos, por un lado, autores a favor del <choque de civilizaciones>, y por otro, autores que consideran que esta fecha debe ser el punto de inflexión para establecer un fuerte compromiso mundial de diálogo interreligioso entre todas las confesiones.

Dentro del primer grupo, encontramos autores como John Espósito (*Guerras profanas. Terror en el nombre del Islam*, (2003)), quien considera que esta fecha es una prueba concluyente de un inminente <choque de civilizaciones> entre el Islam y Occidente: “Los terroristas odian nuestro estilo de vida americano, nuestro

poder, prosperidad y libertades; el Islam es incompatible con la modernidad y la democracia; la violencia y el terrorismo forman parte de la creencia y la práctica musulmanas; nos enfrentamos ahora a una yihad global contra Occidente”. Espósito parte del artículo de Huntington (1993), según el cual, éste advertía que el <choque de civilizaciones> dominará la política mundial, además de señalar que el principal culpable de este conflicto y ataque a la coexistencia pacífica mundial, es el Islam. Los ataques del 11 de Septiembre y la amenaza global del terrorismo religioso han resucitado, señala Espósito, la respuesta automática del <choque de civilizaciones> como respuesta fácil a la pregunta de porqué nos odian.

Autores como S. Huntington y B. Lewis son los verdaderos teóricos de la teoría del <choque de civilizaciones> que tras los atentados del 11 de Septiembre ha recobrado relevancia social. En su libro *“El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial”* (1997), Huntington aún perseveraba en su tesis y señalaba que “las fronteras del Islam son sangrientas y también lo son sus entrañas” (110). Anteriormente, ya en su artículo de 1993 (*The clash of civilizations?*), Huntington señala: “Es mi hipótesis que la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será primariamente ideológica o primariamente económica. Tanto las grandes divisiones de la humanidad como la fuente dominante de conflicto serán culturales (...) hay conflicto en la línea de ruptura que separa la civilización occidental de la islámica desde 1300 años”. En su obra posterior de 1997, mantiene y profundiza el problema del conflicto, señalando al Islam como elemento reactivo en la dinámica de coexistencia mundial debido, fundamentalmente, a emergente impulso de <emergencia de lo reprimido>: “El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder” (111). En una reciente entrevista hecha por el semanario alemán Die Zeit, Huntington calificó los atentados como un ataque “contra la sociedad civilizada de todo el mundo, contra la civilización como tal”. En esa misma entrevista, Huntington anticipó una de las líneas fundamentales del resurgimiento de la actual religión civil estadounidense, al diferenciar entre el eje del mal y el eje del bien: “La auténtica colisión de civilizaciones depende de la colaboración o no de los países islámicos con los Estados Unidos para luchar contra el terror”.

Otro de los autores relevantes, aunque anteriores al atentado del 11 de Septiembre, a favor del <choque de civilizaciones>, es el historiador británico Bernard Lewis. En su artículo *Las raíces de la ira musulmana* (1990), Lewis indaga en la genealogía del conflicto entre el Islam y Occidente: “El choque de civilizaciones, es quizás la reacción irracional pero seguramente histórica de un antiguo rival contra nuestra herencia judeo-cristiana, nuestro presente secular y la expansión mundial de ambos”. Adoptando una posición menos radical y más optimista que la de Huntington, considera que “el movimiento hoy llamado fundamentalista no es la única tradición islámica. Hay otras, más tolerantes, más abiertas (...) y podemos tener esperanzas de que esas otras tradiciones prevalecerán con el tiempo (...) Mientras tanto debemos tener gran cuidado en todos lados para evitar el peligro de una nueva era de guerras religiosas” (112).

Pero, ¿cuáles son las causas fundamentales de este choque de civilizaciones?. Según Huntington, las causas de este <choque de civilizaciones> vienen determinadas por la reacción del Islam frente a la modernización, la alienación y la derivada crisis de identidad. Por su parte B. Lewis considera que las principales causas de este conflicto de civilizaciones vienen determinadas por los cambios sociales, intelectuales y económicos, además del consumismo, el secularismo, el capitalismo y la democracia, que han transformado el mundo islámico desde Occidente. Un autor contemporáneo como Mark Juergensmeyer en su obra *Terrorismo religioso* (2001), considera que las causas de este conflicto de civilizaciones en su versión extrema (terrorismo religioso) son: la concepción transhistórica de la lucha entre el bien y el mal como guerra cósmica (maniqueísmo), el odio a la modernidad ilustrada, el rechazo al laicismo y el pánico a las incertidumbres identitarias creadas por el proceso de globalización.

El otro grupo es el constituido por autores que son disidentes respecto a la posición que legitima el <choque de civilizaciones> a raíz del 11 de Septiembre. Entre estos autores que apuestan por un <diálogo interreligioso>, destacan: José Casanova, Peter Berger, G. Comeau, Edwar Said, H. Ucko, F. Lenoir, etc.

El profesor de la Universidad de Columbia, Edwar Said (“*El choque de ignorancias*”, *El País*, 19 de Septiembre de 2001), rebate las tesis tanto de Huntington

como de Lewis diciendo: “El espantoso atentado suicida cometido por un pequeño grupo de militantes trastornados y llenos de motivaciones patológicas se ha utilizado como prueba de la tesis de Huntington (...) Insisten con imprudencia en la personificación de unas entidades inmensas llamadas <Occidente e Islam>, como si unas cuestiones tan complicadas como la identidad y la cultura existieran en un mundo de dibujos animados (...) Ni Huntington ni Lewis dedican mucho tiempo a la dinámica interna y la pluralidad de cada civilización”. Berger (1999) coincide con Said a la hora de señalar que no se puede identificar al Islam como un movimiento beligerante en su totalidad; por el contrario, hay que distinguir entre las grandes diferencias que existen dentro del movimiento islámico: “Incluso dentro del Medio Oriente, el corazón islámico, hay diferencias religiosas y políticas importantes entre los resurgimientos sunies y chiitas -donde el conservadurismo islámico representa causas muy diferentes- en Arabia Saudí e Irán... El Islam ha tenido problemas en ponerse de acuerdo con las instituciones modernas fundamentales: el pluralismo, la democracia y la economía de mercado” (113). El sociólogo francés F. Lenoir arremete contra la teoría de Huntington y señala posibles salidas fundamentadas en una hermenéutica y una exégesis de los textos sagrados no fundamentalistas: “Dar crédito a la tesis ultraculturalista de Samuel Huntington supondría final y paradójicamente hacerse cargo, o al menos validar en parte, la teologización de las relaciones entre Estados formulada por los extremistas. Lo que invalida en gran parte la tesis de la guerra de civilizaciones es su carácter esencialista y globalizador... Otras lecturas de la Biblia y del Corán son posibles. Existen y su propia existencia desmiente el unilateralismo de la guerra de civilizaciones.” (114). El pensador judío Hans Ucko (“*Las relaciones interreligiosas después del 11 de Septiembre*”, 2002) señala que “el 11 de Septiembre produjo un aumento del interés en las relaciones interreligiosas. La apertura hacia otras comunidades religiosas fue extraordinaria durante este periodo. La gran cantidad de foros cívicos, de programas educativos desarrollados por iglesias, escuelas, grupos cívicos, nos está diciendo: <Ha llegado el momento en que debemos llegar a conocernos mutuamente>”, y sigue diciendo: “el 11 de Septiembre fue un punto de inflexión, en varios sentidos, en cuanto a las relaciones interreligiosas y el diálogo. Nos hizo pensar de nuevo en el diálogo para fortalecer los vínculos de amistad entre cristianos y musulmanes, pero también en un proceso de revisión para ver en qué aspecto del diálogo debe insistirse más que antes del 11 de Septiembre”, y “después del 11 de Septiembre, debemos encarar seriamente la función ambivalente de las religiones...



Este diálogo debe desarrollarse en niveles tanto teóricos como concretos”. G. Comeau (“*Un mensaje para un mundo secularizado*” (2003)), apuesta por un diálogo intrarreligioso o intraconfesional antes que interreligioso: “Esos atentados nos impulsan a indagar sobre la clase de resistencia espiritual que nos ofrecen nuestras tradiciones: resistencia al espíritu de revancha, de venganza, a los instintos de dominación o de supresión del enemigo.”. I. Sánchez Cámara (“*La barbarie, contra la religión*”, en *ABC*, del 8 de Octubre de 2001), indica -refiriéndose a los atentados del 11 de Septiembre- que “ni la guerra comenzó ayer, ni se trata de una guerra de religión, ni de un conflicto de civilizaciones”. Por su parte, tanto Berger como Casanova reaccionan frente a la tesis del <choque de civilizaciones>. Peter Berger (“*Globalization and religion*”, (2002)), indica que el Islam terrorista tan sólo ha proporcionado “una verificación parcial de la tesis de Samuel Huntington sobre un <choque de civilizaciones>. Lo más importante es enfatizar que este tipo de extremismo no representa la totalidad del renacimiento islámico”; además señala el diálogo interreligioso como uno de los grandes retos: “Actualmente una masa creciente de pensadores protestantes y católicos lo han entendido así, motivando cada vez más el diálogo con religiones no cristianas. Por descontado, han surgido distintas posturas teológicas en este cambio, y han salido a la luz percepciones muy interesantes gracias a este amplio diálogo”. Por su parte, José Casanova (2002) piensa que considerar los atentados del 11 de Septiembre como un <conflicto de civilizaciones> es “caer en una concepción e interpretación esencialista tanto del Islam como de Occidente”, muy al contrario, señala que el diálogo interreligioso es la base fundamental: “Deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que la tradición islámica, su discurso público distintivo y las prácticas musulmanas, moldeen el tipo de sociedad civil y las instituciones democráticas que pueden surgir en los países musulmanes. Hay múltiples modernidades occidentales, y puede haber múltiples modernidades musulmanas” (115).

### **3. 2. 3. La religión civil estadounidense y el establecimiento de un <maniqueísmo mundial> a partir del 11 de Septiembre.**

A partir del 11 de Septiembre del 2001, la religión civil de los Estados Unidos ha experimentado un fervor desconocido hasta entonces. Este resurgimiento se ha manifestado fundamentalmente en una nueva teología política conservadora de carácter

global. Los ataques de terroristas significaron que la religiosidad estadounidense adoptara tres reacciones internacionales y globales:

1.- Una reafirmación identitaria como <nación elegida> para salvar al mundo, representada en la figura mesiánica de los Estados Unidos:

*“Dios ha designado al pueblo norteamericano como nación elegida para iniciar la regeneración del mundo” (116)*

2.- Una bipolarización maniqueísta del mundo en donde los Estados Unidos representan el eje del Bien:

*“ Ha sido una desgracia emocional. Ha sido un acto de guerra. La libertad y la democracia han sido atacadas (...). El terrorismo contra nuestro país no quedará impune. Aquellos que han cometido estas acciones y aquellos que las protegen pagarán un precio muy alto por lo que han hecho (...). La guerra que nos espera es una lucha monumental entre el bien y el mal (...). Será larga y sucia (...). Aquellos que nos han atacado han elegido su propia destrucción (...). O se está con nosotros o con el terrorismo (...). Dios está con nosotros (...). Dios bendiga América” ( Bush, después de los atentados del 11 de Septiembre de 2001) (117)*

3.- Una declaración de intenciones y una llamada a la guerra en nombre del Dios y la religión Americana:

*“Aquel que no está con nosotros está contra nosotros”; “sabemos que Dios no es neutral”, “Estamos al inicio de una intervención militar que será larga. La intervención en Afganistán tan sólo es el principio de la guerra contra el terror. Durante muchos años y en todo el planeta tendremos que combatir a los malvados. Es nuestra misión, y estamos seguros que ganaremos” (118) (Bush ante los militares destinados en Afganistán, el 21 de noviembre de 2001)*

Invocar el nombre de Dios para convertir una criminal acción terrorista en guerra santa o una devastadora acción militar de represalia en una nueva cruzada, representan formas similares de instrumentalización de las creencias religiosas (119). Bajo la denominación de <pueblo elegido> Estados Unidos presenta un discurso internacional donde el poder político y económico que representa puede y debe quedar explicitado en la <sublime encarnación de la voluntad de Dios>. Estados Unidos adopta la categoría mesiánica que le confiere una auto-legitimación para ejercer castigos donde sea preciso y actuar como potencia liberadora del mal emergente: “En términos teológicos estamos hablando de salvación o perdición, de gracia o pecado. En términos económicos, de

prosperidad o pobreza” (120). Pertenece al eje del Bien aquellos países que se sientan identificados por los principios económicos, culturales y políticos que representan los Estados Unidos y acepten su carácter mesiánico global. Por otro lado, pertenecerán al eje del Mal aquellos países que no acepten e incumplan los designios divinos del plan globalizador de los Estados Unidos. Las consideraciones maniqueístas de división mundial en torno a la metáfora de un eje del Bien y de un eje del Mal, no responde únicamente a fórmulas de un pensamiento político, sino que, al contrario, adquieren su verdadero significado en el marco de una <teologización de las relaciones internacionales> (121).

Los atentados del 11 de Septiembre han impulsado una nueva referencia y fundamentación de la <superioridad moral de los Estados Unidos>, como forma de justificar sus respuestas beligerantes hacia los países del eje del Mal ante dichos ataques. A partir de esta fecha, el fundamentalismo islámico se convierte en el nuevo eje del Mal.

A raíz de estos acontecimientos podemos hacernos la siguiente pregunta: el fundamentalismo beligerante actual, ¿representa una forma de secularización o más bien de resurgimiento religioso?

### **3. 3. El debate actual en la Iglesia Católica.**

#### **3. 3. 1. El legado de Juan Pablo II.**

La muerte de Juan Pablo II, el 2 de Abril del 2005, ha abierto un debate que permanecía silenciado, pero latente, tanto a nivel social como a nivel de conciencia. Dos posturas han posibilitado el desarrollo del cuestionamiento socio-teológico de lo que ha significado el pontificado de Juan Pablo II y el posterior nombramiento de Benedicto XVI.

De un lado, se encuentra el polo más conservador y tradicionalista, próximo a la política teológica de Juan Pablo II. Este grupo pretende, entre otras cosas, conservar y potenciar la autoridad del magisterio, la autoridad de los principios de la moral y de la

disciplina eclesial. Pretenden instaurar un <pontificado restaurador> frente al Concilio Vaticano II y una <segunda evangelización de Europa>, camuflada en una <reconquista espiritual carismática>. Dentro de esta ala conservadora y portadora de la doctrina dogmática de Juan Pablo II, nos encontramos con el nuevo Papa Benedicto XVI (24 de Abril de 2005). En la figura del ex-cardenal Ratzinger encontramos un teólogo conservador tradicionalista, enemigo del reformismo y de la apertura sociológica de la Iglesia. Su nombramiento ha hecho que los sectores más liberales de la Iglesia no lo consideren un Papa idóneo dentro de una sociedad (occidental) que se encuentra sumida bajo el imperio del laicismo y del relativismo pluralizado. Sus constantes críticas a los derechos humanos (homosexualidad, ordenación de la mujer, etc) y a la diversidad cultural han hecho fluir un clima de pesimismo teológico al comienzo de su pontificado.

En la homilía de su nombramiento, Benedicto XVI desafió a la modernidad, refugiándose en la tradición y en el adoctrinamiento de su antecesor. Este desafío a la modernidad viene configurado por tres sentencias condenatorias al panorama religioso actual: 1) denuncia contra el <secularismo agresivo>; 2) denuncia contra <la dictadura del relativismo>; 3) imposición de un <exclusivismo de la verdad religiosa>, al señalar como única fe válida, la cristiana. Sin embargo, existen autores disidentes de la política teológica actual del Vaticano, entre ellos se encuentra el teólogo suizo Hans Küng. Este autor señala cuál debería ser el camino a seguir por Benedicto XVI: “Si Benedicto XVI continúa la política de este pontificado, no hará más que reforzar una enorme acumulación de problemas y convertir la crisis estructural de la Iglesia católica en una situación sin salida. El nuevo Papa tiene que optar por un cambio de rumbo e inspirar a la Iglesia para que emprenda nuevos caminos, en el mismo espíritu que Juan XXIII y de acuerdo con el impulso de reforma surgido del Concilio Vaticano II” (El País, 5 de Marzo de 2005). Sin embargo, el pontificado de Juan Pablo II ha significado para muchos grupos cristianos una traición al Concilio Vaticano II. Al contrario que sus antecesores Juan XXIII y Pablo VI, los cuales intentaron llevar a cabo un <aggiornamento> de la Iglesia Romana a la modernidad occidental, el pontificado de Juan Pablo II, ha sido calificado como <larga noche invernal> -en términos de Karl Rahner- de la Iglesia. Juan Pablo II ha sido criticado, por los sectores más aperturistas de la Iglesia católica, de dar la espalda al espíritu del Concilio Vaticano II, de restaurar e introducir una imagen preconiliar, imperialista, centralizada, androcéntrica, clerical, y antimoderna de la Iglesia frente al modelo conciliar. Su pontificado ha sido tachado de

involucionista y de ir minando la reconciliación entre la Iglesia y el mundo, propuesta por el anterior concilio. Esto ha supuesto que la categoría de la Iglesia como <pueblo de Dios> haya sufrido un <reduccionismo sociológico> del misterio eclesial, dando lugar a un panorama cada vez más centralizado y cada vez más alejado de la Iglesia de base.

La situación de la Iglesia en la actualidad es tan delicada que muchos teólogos lo han advertido. Hans Küng (El País, 5 de Abril de 2005) señala: “La Iglesia católica está en una situación desesperada. El Papa ha muerto y merece toda la simpatía del mundo. Pero la Iglesia tiene que seguir adelante y necesita un diagnóstico, un análisis sin adornos y desde dentro”. Hans Küng, haciendo presente la parábola evangélica del <sepulcro vacío>, indica que detrás de la imagen de este Papa (Juan Pablo II) que, al límite de su fuerza física, se negó a abandonar el poder, se encuentra una Iglesia fraudulenta y senil, bajo una fachada relumbrante.

El pontificado de Juan Pablo II puede ser resumido, para los teólogos disidentes, como un período donde su <política exterior> ha exigido la conversión, la reforma y el diálogo, pero contrasta mucho con su <política interior> dedicada a restaurar la situación anterior al Concilio Vaticano II, obstruir las reformas, negar el diálogo inter-eclesial y establecer un autoritarismo centralista-romano. Este centralismo nada democrático practicado por Juan Pablo II, y al que apunta el nuevo papado, “corre el riesgo de convertirse en un fundamentalismo” (El País, 25 Abril de 2005). Según H. Küng: “Para la Iglesia católica, este pontificado, a pesar de sus aspectos positivos, ha sido una gran desilusión y, a fin de cuentas, un desastre. Con sus contradicciones, el Papa ha conseguido polarizar la Iglesia, distanciarla de muchísimas personas y sumirla en una crisis histórica, una crisis estructural que ahora, tras un cuarto de siglo, está revelando carencias fatales en materia de desarrollo y una enorme necesidad de reforma” (El País, 5 de Abril de 2005).

### **3. 3. 2. Desafíos de la Iglesia católica ante la modernidad.**

Otro de los debates abiertos, a raíz del cambio de papado, ha sido el de analizar la situación actual de la Iglesia católica en su relación con las necesidades que impone la modernidad. Aparecen aquí también dos sectores en el discurso: Por un lado, el lado

conservador e inmovilista pretende, bajo la figura de Benedicto XVI, frenar todo un proceso de adaptación y re-ubicación en el nuevo escenario mundial. Por otro lado, el sector renovador considera que la Iglesia católica sí debe adaptarse a un mundo que ha sufrido, desde el Concilio Vaticano II (1962-1965), muchos cambios políticos, sociales, económicos, culturales y sobre todo religiosos. Las confesiones más liberales han introducido una serie de innovaciones que tienden a dejar obsoletas las actuales y que dejan entrever el desfase institucional y la distancia existente entre ambas posturas. Algunas de estas innovaciones son: la introducción del sacerdocio femenino (algunas iglesias protestantes ya lo están planteando), el ecumenismo como respuesta al nuevo escenario global (económico-cultural), etc. En este sentido, “más que de una era de cambios debe hablarse de un cambio de era” (122), señala Tamayo Acosta. La Iglesia católica debe salir del aprisionamiento tradicionalista y del anacronismo significativo que su dogmatismo representa para los interrogantes de la situación actual. Este grupo renovador, amparado en el espíritu conciliar, pretende romper con el legado de Juan Pablo II que significó, indica P.F. D’arcais “un desafío contra la modernidad” (El País, 15 Abril de 2005), e instaurar un nuevo paradigma teológico que se adapte a todos los contextos socioculturales y religiosos producidos por la modernidad. Diversos teólogos, entre ellos González Faus, indican que “la misión de la Iglesia, tras el último pontificado, habrá de consistir en recuperar la <inmensa simpatía> del Concilio Vaticano II: la Iglesia no fue instituida para dominar, sino para servir (...) Ésta deberá ser la tarea de la Iglesia en la sociedad del siglo XXI, frente a todo <eclesiocentrismo> o autismo eclesial, para que no parezca que tras el Concilio Vaticano II, cuando deberíamos habernos puesto a caminar hacia el Vaticano III, hemos retrocedido al Vaticano I” (El País, 3 Abril 2005).

Hans Küng, en su artículo (El País, 5 de Abril de 2005) también apela a la recuperación del <espíritu alegre> del Concilio Vaticano II, desaparecido bajo el pontificado de Juan Pablo II. Su intención es recuperar la perspectiva de renovación, de entendimiento ecuménico y diálogo interreligioso, su apertura al mundo de hoy. Mediante la exposición de lo que para él ha significado el pontificado de Karol Wojtyła, pretende señalar cuáles deben ser los desafíos a los que debe responder la Iglesia católica actual en su encuentro con la modernidad. Entre los posibles desafíos, Küng señala los siguientes: Los derechos humanos, el papel de la mujer, la moral sexual, el celibato de los sacerdotes, el movimiento ecuménico, la política interna y externa del

magisterio teológico, el clericalismo, etc. Juan J. Tamayo Acosta, -autor bastante reconocido dentro de esta postura de renovación teológica de la Iglesia-, en su conferencia (*Lugar de la teología para otro mundo posible*, pronunciada en el Foro Mundial de Teología y Liberación, en Porto Alegre, 21-25 de Enero de 2005), expone cuales son los nuevos contextos socioculturales que van a condicionar a la Iglesia católica de hoy, además de indicar cuáles deben ser los nuevos horizontes que deben conformar el paradigma teológico moderno. La teología de la Iglesia católica debe responder, señala Tamayo Acosta: a la globalización, al imperialismo y los fundamentalismos, al fenómeno revolucionario del feminismo frente al androcentrismo, a la creciente conciencia ecológica, al pluralismo cultural y religioso, a la revolución biogenética, a la cultura de los derechos humanos y la sexualidad. “Los diferentes paradigmas con los que se ha venido operando en la teología cristiana ya hace tiempo que empiezan a acusar síntomas de cansancio, agotamiento y anacronismo... sus planteamientos parecen responder a contextos culturales, sociales y religiosos del pasado; hoy la teología en general, y muy especialmente la oficial, vive de repeticiones miméticas, carece de imaginación y de creatividad” (123), indica Tamayo Acosta. En este sentido, la nueva teología de la Iglesia católica debe ubicarse en nuevos horizontes desde los que poder satisfacer las respuestas a los nuevos interrogantes y desafíos de la modernidad: 1) horizonte intercultural e interreligioso; 2) horizonte hermenéutico y la perspectiva de género; 3) horizonte ético-práxico, utópico y anamnético (recuperar la memoria histórica); 4) horizonte simbólico e interdisciplinar; 5) horizonte político y económico; 6) horizonte de libertad.

A raíz de estos acontecimientos podemos preguntarnos: La Iglesia católica actual ¿es símbolo de resurgimiento religioso o más bien de una profunda secularización a nivel institucional y de conciencia?. Thomas Luckmann en su obra *La religión invisible* (1973) diagnosticó: “...la secularización se examina físicamente como un proceso de patología religiosa a medir por la decreciente capacidad de atracción de las Iglesias” (124). La iglesia católica actual, siguiendo el discurso luckmanniano, se ha convertido en una <isla de religión en el mar de la secularización>. La situación no ha cambiado demasiado desde que Luckmann publico su obra. La iglesia católica, sumergida en un pseudo-beligerante proceso de institucionalización burocrática y de autoritarismo dogmático, está generando un amplio desencantamiento a nivel social e individual de los creyentes. Frente a los actuales procesos de desinstitucionalización de

lo religioso en la sociedad actual, la iglesia católica adopta una postura de <atrincheramiento cognitivo>, dogmático e institucional, que está favoreciendo un generalizado rechazo de la <religión de iglesia> (125), y una huida hacia la religión marginal, más capacitada para satisfacer las necesidades existenciales de los individuos (religiosidad individual). La iglesia católica está sufriendo, siguiendo a Berger, una crisis de plausibilidad, tanto en su dimensión objetiva (secularización institucional), como en su dimensión subjetiva (secularización de la conciencia). Esta crisis de plausibilidad de la iglesia católica ha posibilitado que haya “pasado de regular toda la vida social a ser reserva de creencia y prestataria de servicios religiosos (bautismo, bodas, funerales, etc) a los que los individuos recurren en una elección libre y personal que responde a un reflejo cultural” (126). Su posicionamiento, centrado en potenciar un marco institucionalizador, mediático (recordar los faustos entierros de Juan Pablo II) y conservador (preservación dogmática de la fe y la moral), hace que se esté produciendo una disociación entre las necesidades de los individuos, tanto a nivel social como personal. Este fenómeno permite que los individuos contemporáneos, faltos de un universo espiritual de sentido, no encuentren en la institucionalización de la iglesia católica, lo que Berger denominó como <un hogar metafísico> (127) ante el que poder enfrentarse a la soledad y la incertidumbre moderna. De igual modo, esto favorece una huida hacia los Nuevos Movimientos Religiosos (dotadores de sentido, sólidas creencias, referencias y certezas adaptadas a las necesidades existenciales humanas) o hacia una indiferencia religiosa en sus diferentes formas: increencia, ateísmo, escepticismo, relativismo, agnosticismo, etc.

Así pues, como dijo Peter Berger (1973), y como hoy postulan numerosos sociólogos, teólogos y estudiosos del fenómeno religioso actual, “si la iglesia católica pretende superar el proceso de secularización que sufre y genera, no debe <atrincherarse> frente a la modernidad, sino que, por el contrario, debe <adaptarse o aggiornarse>”. En su obra *The desecularization of the world* (1999), Berger aún sigue manteniendo que la Iglesia católica debe recoger el testigo y el espíritu del Concilio Vaticano II, según el cual, mediante el camino del *aggiornamento*, ésta debe ponerse al día y adaptarse al mundo moderno, a sus descontentos y a sus necesidades sociales y espirituales. Una de claves de que Europa sea un lugar fundamental para la secularización contemporánea es, a juicio de Berger, que las instituciones religiosas -principalmente la católica- sirven de portadores de esa secularización a nivel de las



creencias expresadas, y a nivel de la falta de adhesión respecto a las claves dictadas por la Iglesia referentes a los comportamientos personales (sexualidad, matrimonio, reproducción). Es necesario un cambio de paradigma teológico y social que recupere la credibilidad perdida en el proceso de secularización que ella misma ha originado. Este proceso de secularización que vive la Iglesia -principalmente europea- actualmente, ya lo advirtió anteriormente Berger: “Históricamente hablando, la cristiandad ha ido cavando su propia fosa. Si observamos el colapso de plausibilidad sufrido en la época contemporánea por la religión, es lógico comenzar el análisis por la estructura social y luego por la conciencia” (128). Esto nos muestra, siguiendo a Berger, que la Iglesia católica no ha sabido adaptarse a los cambios de la modernidad, ni ha sabido responder a las necesidades existenciales que los descontentos modernos producen en las personas en la búsqueda de unas estructuras de plausibilidad, de orden y de sentido de la realidad.

### 3. 4. La desinstitucionalización religiosa: las nuevas formas de lo sagrado.

El debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha producido la proliferación de grupos religiosos y sectas. Se buscan respuestas a una serie de problemas principalmente existenciales (129), al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad burocrática y anónima (130). Surge también un deseo y búsqueda de lo misterioso y de lo esotérico, que desemboca en una <religión hecha a la carta> que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesásticas tradicionales. Berger ya lo diagnóstico así:

*“La actual situación de la religión se caracteriza, pues, por una progresiva burocratización de las instituciones religiosas. Tanto sus relaciones sociales externas cuanto las internas están influidas por este proceso. Internamente las instituciones religiosas no sólo son administradas burocráticamente, sino que sus operaciones cotidianas están dominadas por los típicos problemas y por la lógica de la burocracia. Exteriormente, las instituciones religiosas tratan con otras instituciones sociales y entre sí según las formas típicas de la interacción burocrática.” (131)*

La modernidad produce una anomia religiosa de la que se derivan los procesos de desinstitucionalización y las nuevas composiciones culturales e institucionales -individuales y comunitarias- que se llevan a cabo. La producción de anomia se explica

porque la modernidad des-estructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad socio-religiosa. La modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada con una tendencia a la desinstitucionalización (132). La desinstitucionalización de la religión cristiana, la aparición de nuevos movimientos religiosos, así como la religiosidad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa caracterizada por una renovación simbólica de la religiosidad (133). Berger describe el proceso de desinstitucionalización religiosa actual como: “Un sistema institucional que funciona hasta que, por las razones que sean (de carácter social o extra-social), aparecen dificultades. Esto es, las cosas ya no son como eran. Aparece una conciencia nueva. Las personas piensan ahora acerca de lo que antes hacían sin pensar. Esta situación no es aún necesariamente desintegradora o desestabilizadora; únicamente lo es, de modo incipiente o potencial (...) En otras palabras, el aparato legitimador del sistema ha absorbido el problema. Sin embargo, si no están a mano tales fórmulas o respuestas, la nueva conciencia será desintegradora. Las fórmulas antiguas para la definición cognitiva y normativa de la realidad van haciéndose cada vez más inverosímiles, irreales, vacías; pierden su fuerza integradora ipso facto” (134). D. Lyon (2002) considera que esta desinstitucionalización de la religión en la sociedad actual consiste en una relocalización y una reestructuración de lo religioso. F. Lenoir señala que la desinstitucionalización se debe a tres efectos sobre las instituciones religiosas: “En parte por esta situación general de pluralismo religioso que hace que difícilmente puedan pretender ostentar la verdad única y que deban convivir con otros grupos que les hacen la competencia. También por el descenso generalizado de la demanda religiosa de los individuos (...) Por último, las instituciones están amenazadas por la propia naturaleza del individualismo religioso que se ha acentuado fuertemente en la modernidad: los fieles eligen, invalidando cualquier mecanismo dogmático y normativo” (135). Mardones indica que “no sólo las instituciones, acciones y símbolos religiosos pierden significatividad y reconocimiento social, sino también la religión aparece de otra forma. Al desplazarse del centro de la sociedad a la periferia, la religión se muestra como pura y simple religión” (136). Por su parte, Th. Luckmann y Peter Berger (1964) consideran que este proceso de reclusión de la religión en el ámbito personal de las sociedades modernas occidentales se denomina “privatización de la religión” (137). Siguiendo a Berger, autores como B. A. Chadwick (138) señalan que aunque los cambios han sido

notables, la religión sigue ejerciendo una sustancial influencia en las instituciones, en las creencias y actividades individuales.

Desde la perspectiva del individuo, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sufre un proceso de subjetivización y de especialización institucional. Sobrepasa los límites institucionales y se filtra en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual. Como diría Robert Wuthnow, “la expresión religiosa es cada vez más producto de biografías individuales” (139). Este enfoque individualista de lo religioso no expresa necesariamente una crisis de la fe -como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización-, sino más bien la fragmentación de la fe (140). Al individualizarse, señala Lenoir (2005), la religión no desaparece, sino que se transforma.

En el plano cultural, los significados religiosos ya no se adhieren a significaciones estables y no se inscriben en sistemas coherentes. Surge una fluctuación de las creencias a favor de un florecimiento de las preferencias, del <yo creo>. Los significantes religiosos están disponibles para ser empleados de diferentes formas, dando lugar a una ruptura entre las representaciones religiosas y las organizaciones (141).

En este contexto se entiende el fenómeno que se define como <el retorno de lo sagrado>, caracterizado por millares de sectas y grupos religiosos. Estos grupos religiosos se sitúan con frecuencia dentro del fenómeno amplio y complejo de la New Age (142) que anuncia la así llamada <era de Acuario>, portadora de paz, de armonía y de unidad. Las experiencias que brotan de estos presupuestos se caracterizan por un gran sincretismo extremo: a algunos elementos de la religiosidad tradicional se asocian rituales y símbolos esotéricos, elementos provenientes de religiones o de filosofías orientales, técnicas psicológicas y actividades que inciden en la esfera emotiva, excluyendo casi en su totalidad la esfera de la racionalidad y de la inteligencia crítica. El objetivo no es ya el encuentro con Dios, sino la asimilación del individuo con el todo, la inmersión en el espíritu universal, en una visión panteísta que recuerda a la de la gnosis. Aparece en las sociedades modernas una especie de mercadeo de magos,

adivinos y rastreadores del misterio a módico precio, como indica B. Wilson. Es una especie de <religión atea>, en la que no se habla de Dios sino de lo divino y de la energía espiritual del universo. G. Comeau señala que “ la posmodernidad es también la era de las religiones sin Dios. Se propaga un ateísmo práctico y blando, no forzosamente combativo: para vivir y para vivir bien no hace falta un Dios. Más que un <retorno de la religiosidad> se trata más bien de una recomposición de lo religioso, en que las espiritualidades sin Dios sucederían a las grandes tradiciones monoteístas” (143). Se trata, en suma, de una búsqueda de totalidad y de integridad, en la esperanza de sanar las tensiones y las fragmentaciones de la cultura secularizada. Por su parte, Martín Velasco indica que “la secularización de la sociedad, la crisis de la socialización cristiana, la extensión de una <cultura de la ausencia de Dios>, hacen que ya no sea posible hacer depender el futuro del cristianismo de los mecanismo de influjo social y cultural. De ahí que sólo un cristianismo personalizado, sustentado en una experiencia personal, tiene posibilidades de subsistir” (144). Este retorno de lo religioso consistiría más bien en un <paso> definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia (145). La modernidad, señala Lenoir (2005), ha tenido como consecuencia la desaparición de la trascendencia de la esfera social.

Autores como Berger, Hervieu-Léger, Vattimo, etc., han diagnosticado de formas diferentes el retorno de lo sagrado o de lo religioso en las sociedades modernas. Con el denominado <retorno de lo sagrado> pretenden, sin embargo, incidir en tres situaciones asociadas al paradigma de la modernización: 1) la no-desaparición gradual de la religión de la escena pública debido a la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o la secularización de la conciencia individual; 2) el fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad y de sentido; 3) la pérdida del consenso moral y político que les daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad (146). De igual modo, tanto Berger como Hervieu-Léger señalan que en el retorno de la religión actual ha influido “la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre” (147). Este deseo de encontrar rumbo, calor y hogar influye en la vivencia actual de lo religioso, señalan dichos autores.

Desde esta perspectiva, surgen tres cuestiones fundamentales: 1) ¿será la misma religión premoderna la que vuelve? (148); 2) ¿no es ese regreso una reanudación del interés por la religión de los primeros teóricos modernos de las ciencias sociales, independientemente de haber ocurrido cualquier declinación o desaparición de lo sagrado en el intervalo correspondiente a esos dos momentos?; si demostramos que la religión se ha mantenido funcionando a lo largo de todo el intervalo de la secularización, 3) ¿cómo poner en duda que se trata de la misma y vieja religión premoderna?. Hasta qué punto, en los inicios del siglo XXI, permanecen las estructuras religiosas tradicionales, cuando sociedades desarrolladas muy tradicionalistas en lo religioso como EE.UU se secularizan, y otras sociedades ya secularizadas antes de la modernidad, están volviendo a desarrollar un <encuentro con el mundo>, surge un <reencantamiento> como diagnosticaba Max Weber, en religiones no tradicionales, con alto contenido de elementos mágicos. Como indican Juan Estruch (1994) y J. M<sup>a</sup>. Mardones (1994), todo desencantamiento del mundo implica una emergencia de aparición de nuevas formas religiosas de reencantamiento. Por tanto, “la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa; pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, no en el sentido de su abolición” (149). Así pues, afirma Berger, podemos observar como:

*“La secularización weberiana es confrontada no solamente con el fundamentalismo religioso sino también con el hecho de que los factores que tradicionalmente han sido considerados como motores de la secularización, como por ejemplo, el liberalismo y la democracia, se presentan hoy en discurso y prácticas muy cercanos a los que son propios del fundamentalismo religioso y de que su eficacia depende de lo inconmensurable y de la opacidad, recíprocos entre los principios absolutos y las prácticas realistas típicas de la adhesión religiosa” (150)*

Pero, además, llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿Cómo determinar lo que <vuelve> de la religión en la modernidad?: ¿cómo proceso de marketing?, ¿cómo esencia de los medios de comunicación?, ¿qué se había ido de la religión?, ¿cómo compatibilizar la resistencia de lo sagrado a la absorción que hace de lo que hay de más moderno y más avanzado en ciencia y tecnología, por ejemplo en sus usos de televisión e internet (151)?.

Sólo desde una visión somera y muy superficial de la sociedad podría afirmarse que la religión está a punto de extinguirse. Sin embargo, existen indicadores de que ocurre todo lo contrario, pues, como afirman algunos sociólogos, “el mundo nunca ha visto

mayor innovación y creatividad religiosa que durante la segunda parte de nuestro siglo” (152). Este resurgir de lo sagrado, está cargado de muchas ambigüedades, pues, como señalan los sociólogos de la religión Geertz y Greeley (153), el hecho religioso parece haber superado la secularización de la nueva cosmovisión atea de la ciencia ilustrada. En una sociedad determinada por la producción científico-tecnológica y la burocratización de la administración del Estado moderno (Berger), por los análisis económicos, políticos y culturales (Habermas), y por el pluralismo cultural de los mass media (Bell); la <vuelta de lo sagrado> aparece camuflándose, diseminándose y aleja el fantasma de su eliminación radical del panorama social. Berger señala que, posiblemente, el destino de la religión en el mundo no sea tanto el de que ésta se pierda en el quehacer cotidiano de la gente común, sino que se pierda de vista en las explicaciones académicas del mundo. De esta manera, señala Berger, que los estudios sobre la secularización, son “esencialmente erróneos” (154); es decir, en la modernidad no desaparece la religión, sino que perdura la realidad de lo religioso en forma de <signos de trascendencia> (155) y <rumores de ángeles>. Este resurgir de lo sagrado viene determinado, señala Bell, por lo que Berger llamó proceso de <secularización de la conciencia> (156), que da origen a una época de cuestiones existenciales, tales como el amor, la tragedia, la muerte, etc., que encontrarían respuesta en el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos. La crítica de estos movimientos renacientes a la secularidad, a juicio de Berger (1999), es que la existencia humana privada de lo trascendente es una condición empobrecida y <definitivamente insostenible> (157). Eugenio Trias señala que “la religión pudo haber reducido su sofocante omnipresencia social, pero no desapareció definitivamente, ya que sólo ella puede responder a preguntas existenciales que regresan a la vida humana de cualquier tiempo y sociedad” (158). Según André Malraux (1957-1976), pasamos a un ámbito de la experiencia, de la revalorización de la subjetividad correspondiente al proceso de desinstitucionalización de las grandes tradiciones religiosas y de la personalización de la fe. De igual manera, éste considera que los NMR (Nuevos Movimientos Religiosos) canalizan este resurgir espiritual dando prioridad a la experiencia directa de lo divino sobre los razonamientos y al fervor emocional sobre el pensamiento racional. Este despertar religioso se apoya en certezas intuitivas, más que en verdades dogmáticas, buscando la reafirmación del yo.

Con los Nuevos Movimientos Religiosos nos encontramos ante lo que el teólogo Karl Rahner denominó <revalorización de la mística> tanto en sus formas profanas como religiosas. Esta secularización de la conciencia produce una situación en la que la tecnociencia y determinados grupos de creencias, cultos y prácticas espirituales no convencionales ofrecen soluciones a dichos problemas existenciales. Sin embargo, esto no invalida el hablar de una crisis religiosa, espiritual y de los valores en nuestra época.

### **3. 4. 1. Los Nuevos Movimientos Religiosos, entre la banalización y la relevancia: La eterna dialéctica.**

No cabe duda al afirmar que los Nuevos Movimientos Religiosos son <hijos de la secularización>; la duda surge, sin embargo, al determinar si esos hijos son fieles a su progenitora o, si por el contrario, se revelan contra ella como <hijos bastardos> cuya paternidad es reclamada por la nostalgia de un tiempo sagrado camuflado entre la moderna crisis de sentido, la incertidumbre y el anhelo de la trascendencia del Absoluto. Así pues, bajo el impacto de la secularización y bajo el cobijo de la crisis de la modernidad, se desarrollan los Nuevos Movimientos Religiosos (159), los cuales no manifiestan el esplendor y vigor de la religión en su sentido más amplio, sino que son -señala Wilson (160)-, signo del deterioro de lo sagrado, de la fragmentación de lo religioso. Autores como H. Kraemer (161), creen que el problema de la secularización engendra también una crisis o <dialéctica negativa> sobre los contenidos religiosos debido a la transformación que han experimentado. La secularización fomenta la crisis de los contenidos de dos formas: 1) los contenidos religiosos experimentan un alejamiento de su significado originario debido al proceso de la modernidad; 2) estos contenidos religiosos se adaptan a esta forma de alienación. En este sentido, tanto Wilson (1969) como H. Kraemer, consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos muestran la continuidad más que la crisis de la secularización en la actualidad, pues, éstos representan una etapa de destrucción y disolución de sus contenidos, una inversión de los fundamentos teológicos que consolidan la consistencia de la religión.

La religión pierde su ubicación tradicional que la restringía al ámbito territorial de la Iglesia o la mezquita, extendiéndose al ámbito de la experiencia humana cotidiana, donde el individuo experimenta vivencialmente y de forma intensa lo sagrado.

Sin embargo, autores como Berger (1994), Martín Velasco (1993 y 1999), etc, consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos reflejan una reacción ante la inseguridad que provocan en las personas los cambios de nuestro tiempo, la ruptura de las formas tradicionales que han desembocado en la anomia, la crisis de sentido, el anonimato y el temor a perder las identidades. Esto se debe, aseguran Berger (1965) (162) y Luckmann (1973), a que las creencias religiosas (tradicionales) que en otras épocas proporcionaban un sentido de la vida, una orientación de la existencia y ante las <crisis de sentido>, no son ahora las instancias a las que los individuos modernos recurren. Por su parte, Guerra Gómez considera que “el individuo de nuestro tiempo corre el riesgo de sentirse perdido en la masificación urbana y eclesiástica actual. Por ello cae en el anonimato con la sensación de ser un mero instrumento manipulable y manipulado (...) Los Nuevos Movimientos Religiosos garantizan la afirmación de la propia identidad, suelen ofrecer una acogida y un clima cálido, personalizado” (163). En este sentido, los Nuevos Movimientos Religiosos conformarían una búsqueda de remedios paliativos ante las modernas rupturas de las formas tradicionales de vida. Esta nueva religiosidad discurre en extramuros de la Iglesia, y aparece como una combinación de elementos orientales, psicológicos, científicos, ecológicos, etc., que se interrelacionan con lo místico y lo esotérico, conforman un clima en el que la sociedad no responde solamente a las ofertas religiosas que provienen de las grandes tradiciones religiosas (Cristianismo, Islam, Judaísmo...), sino que prolifera lo religioso que se constituye desde pequeños grupos o círculos eclécticos. Es un sincretismo o <era de bricolage global> en el que tienen cabida tanto elementos cristianos, como elementos procedentes de nuevos movimientos religiosos de matriz fundamentalista, y elementos orientalistas que conforma una religiosidad o espiritualidad que interrelaciona la inmanencia humana con el carácter sagrado latente en la naturaleza, de forma que “se pueda conjugar lo personal y privado con lo ecológico y lo cósmico, lo libre y sin trabas con la experiencia profunda natural de lo divino en el fondo de todo” (164). Mardones considera que “es una religiosidad donde la trascendencia se comienza a manifestar mucho más presente en la vida social cotidiana. Se configura desde la toma de conciencia de problemas, vivencias, que transitan lo cotidiano, desde la amenaza



ecológica, a la sexualidad, etc...” (165). Respecto a la relación de la nueva religiosidad personalizada y la Trascendencia, Martín Velasco señala que “el problema decisivo reside en si es posible el reconocimiento de la absoluta Trascendencia de Dios sin menoscabo de la condición de persona del ser humano. El problema es, pues, si la religión se limita a ser una expresión de lo sagrado del hombre, de su profundidad y dignidad o, si cabe, una profundización mayor en la condición humana que permita el reconocimiento por el ser humano de la realidad de Dios que, por ser la más absoluta trascendencia, resulta, en definitiva, su centro más profundo, su raíz y el auténtico fundamento de su dignidad y de su subjetividad” (166). Por otro lado, algunos sociólogos -entre ellos David Martín y Hervieu-Léger-, indican que paradójicamente la secularización (crisis de sentido), sea parte de estímulos del crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista secular y competitiva.

El debate en torno al origen y finalidad de los Nuevos Movimientos Religiosos dentro de las sociedades modernas, mantiene dos interpretaciones diferentes: 1) un grupo de autores -encabezados por B. Wilson (1979)- quienes consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos representan una corroboración de la secularización; 2) otro grupo de autores -encabezados por Peter Berger (1977)- quienes piensan que los Nuevos Movimientos Religiosos son la expresión aberrante de lo reprimido que pugna por manifestarse:

1) Algunos autores -entre ellos Wilson- indican que determinadas condiciones de la modernidad tardía -como es su dinámica utópica y su dependencia respecto de las filosofías religiosas-, pueden actuar como impulsos de desarrollo religioso y como procesos engendradores de ciertos tipos de respuesta religiosa. Estos Nuevos Movimientos Religiosos, que se manifiestan como religiones no monoteístas, testimonian un tipo de marginación de los elementos simbólicos y espirituales que han estructurado nuestra modernidad. En este sentido, los Nuevos Movimientos Religiosos se interpretarían de dos formas: 1) como consecuencia y

confirmación de la secularización, 2) como reducción de la religión a fenómeno privado y como irrelevante fenómeno público y social.

2) Otros autores, sin embargo, manifiestan que el resurgir de estos Nuevos Movimientos Religiosos es síntoma evidente del triunfo de lo religioso sobre la secularización y que, por tanto, es la secularidad y no la religión la que se encuentra en una crisis que manifiesta cuales son los límites del proceso de secularización. Lo que sí parece claro es que los Nuevos Movimientos Religiosos son un síntoma de la crisis de la modernidad y del fracaso de las iglesias establecidas, además de una alternativa al proceso de secularización. Los partidarios de esta postura los interpretan como: 1) resistencia de la religión frente a los portadores de la secularización, 2) como pervivencia de la necesidad humana de <lo sagrado>. Esta última interpretación es definida de diferente forma por los distintos autores: D. Bell la denomina <retorno de lo sagrado>, L. Kolakowski lo define como <retorno del mito>, P. L. Berger y G. Weigel como <desecularización de la religión>, Oellmüller como <retorno de la religión>, José Casanova como <desprivatización de la religión>, Martín Marty y Scott Appleby como <resurgir global del fundamentalismo religioso>, y David Lyon como <reestructuración de lo religioso>, G. Comeau como <retorno de la religiosidad>, Enzo Pace como <retorno de lo sacro>, R. A. Fenn como <sacralización de lo mundano>, etc.

La crisis de la modernidad engendra en el hombre postmoderno (167) una desconfianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones. Esto origina, a su vez, un nuevo tipo de sensibilidad postmoderna marcada por la inmanencia, la experiencia concreta, lo vivido aquí y ahora, lo sentido y experimentado. Esta sensibilidad religiosa se legitima a través de una desconfianza hacia la religión institucionalizada, hacia una religión próxima a los estados políticos-mundanos. Por el contrario, se vincula más a las dimensiones trascendentes y extra-mundanas del universo simbólico humano. Nos encontramos con las denominadas “pequeñas y medianas trascendencias” luckmannianas, es decir, <el alejamiento de la gran trascendencia> (168). Mardones (1994) y Berger (1994, 1999) coinciden en señalar que la religiosidad moderna se caracteriza por dos fenómenos: 1) un retroceso de la trascendencia, lo que desemboca en una <secularización de la trascendencia>; 2) una expansión de la religión en el ámbito público, lo que determina una

<desecularización religiosa>. Algunos autores señalan que estas formas de religión, sin la pretensión ya del absoluto son, sin embargo, muestras de la necesidad existente en los individuos de saciar sus ansias de trascendencia. El individuo aparece como un ser <incurablemente religioso>, o como bien diría Cioran: “Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra” (169). Estas nuevas formas de religión consisten, no ya en una transformación o metamorfosis, sino en una regresión religiosa hacia formas más elementales y primitivas de <lo religioso> (170).

Lo que queda claro, en cualquier caso, es que la modernidad no ha conseguido erradicar del hombre el sentimiento de la fascinación ante el misterio, los rituales, el sentido de <lo eternamente otro> -Otto lo llamaba *mysterium tremendum*- y lo extraño. Muy al contrario, este resurgir de lo sagrado pone de manifiesto que la religión es algo tan universalmente humano como el mismo lenguaje, y que es, como dirá Bell: “un elemento constitutivo de la conciencia humana: como búsqueda cognoscitiva de la estructura del orden general de la existencia humana; como necesidad emocional de desarrollar y santificar ciertos rituales; como necesidad primordial de trabar relación con otros hombres o como un conjunto de contenidos que dé una respuesta trascendental al propio yo; y finalmente, como necesidad existencial de confrontación con el dolor y la muerte” (171). Como aventuró Thomas Luckmann (1973) <la trascendencia de la naturaleza biológica es un fenómeno universal de la humanidad>.

Ante el actual debate sobre la secularización y el resurgimiento religioso, ¿cuál es la postura de Peter L. Berger?, ¿cuáles son sus aportaciones sociales, teológicas y filosóficas?. Estas cuestiones serán resueltas en la cuarta parte de esta investigación (*La desecularización del mundo*), donde pretendo desarrollar la que es, sin duda, la principal aportación del sociólogo austriaco a la problemática socio-religiosa actual: <la teoría de la desecularización> y sus dos manifestaciones: 1) la globalización religiosa y, sobre todo, 2) la desecularización de la conciencia y la vuelta a la trascendencia como marco configurador de un orden sagrado de la realidad social.



## NOTAS

1. Marcel Gauchet nos habla en esta obra de 1985 del <fin de la religión> como estructura del espacio social. El fin de la religión, significa para el filósofo francés el fin de la función religiosa de la regulación y de la organización del vínculo social. Así pues, Gauchet parece acercarse, de este modo, a una interpretación funcionalista del <hecho religioso>, próxima a autores como Berger y, en cierta medida, Luckmann.
2. “Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron <teoría de la secularización> está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sostener esas ideas... La teoría que se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960, la idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Esta es la idea clave que ha resultado estar equivocada. Para estar seguros, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, en algunos sitios más que en otros. Pero también ha provocado fuertes movimientos de contrasecularización” (Berger, P., “*The desecularization of the world. A global overview*”, en Peter L. Berger (edit.), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, (1999), pág 2). “La vitalidad de la religión y más aún su renovado uso fundamentalista en tantos y distintos países, relativiza el triunfo aparente de la secularización.” (Schupe, A y Misztal, B., *Religión, mobilization and social action*, Westport, CT, Praeger, 1998). Debo señalar aquí, que mi posicionamiento dentro de mi tesis doctoral no está en nada de acuerdo con la concepción según la cual Berger sufre un cambio de paradigma en su concepción religiosa.
3. Berger, P., “*The desecularization of the world: A global overview*”, op. cit, pág. 18
4. José Casanova defiende, junto con Peter Berger y otros, el papel de la religión en el ámbito público como muestra del resurgimiento religioso actual. Ver Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, (2000). Berger indica que sus estudios anteriores sobre el proceso de secularización son un error, y que “el mundo de hoy es tan furiosamente religioso como siempre, e incluso más en algunos sitios”. Berger, P., *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Michigan, Wn. B. Eedrmans, (1999).
5. Malraux, A., *La métamorphose des Dieux*, Gallimard, Paris, (1957,1974, 1976).
6. La precisión cronológica de Kepel es tal, que un autor como Klaus Kienzler, autor de *Los fundamentalismos religiosos* (2000), se basa en los datos históricos kepelianos para desarrollar su estudio.
7. Kepel, G., *The revenge of god*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press (1994). (Trad. esp.: *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, (1995). Con la publicación de este libro,

Kepel pretende ofrecernos una panorámica muy diferente a la que hasta ahora había mostrado la sociología de la secularización. Kepel describe que los distintos movimientos de reafirmación religiosa (Islam, Judaísmo y Cristianismo) no sólo no han renunciado a la presencia pública y el poder, sino que pretenden una reconquista, adaptándose a las condiciones específicas de la modernidad.

8. Kepel sitúa en el año 1910 el origen del fundamentalismo en los Estados Unidos. Es en esta fecha cuando aparece una serie de doce volúmenes re-dactados por teólogos protestantes bajo el título de *Los fundamentos*. Uno de esos fundamentos era: fe en la literalidad e infalibilidad de las Escrituras. El año 1925 supuso el inicio de una polémica entre fundamentalistas (creacionistas) y el mundo secular (científicos, académicos e intelectuales), cuya renovada vigencia en los Estados Unidos cobra en el último cuarto de siglo una gran relevancia pública.

9. Huntington, S, P., The clash of civilizations and the remaking of world order, New York, Simon and Schuster, (1996). (Trad. esp: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial, Barcelona, Paidós, (1997).

10. José Casanova -entre otros muchos autores- cree que las consideraciones en torno al <resurgimiento religioso> presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Según Casanova, el debate entre el resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa. (Ver: Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, PPC, Madrid, (2000)).

11. Autores como F. Lenoir (2005) consideran que “al igual que la idea de una modernidad que eliminara ineluctablemente lo religioso sería una falacia, las nociones de <desecularización> o de <fin de la modernidad> son asimismo ilusorias”. (Lenoir, F., Las metamorfosis de Dios, Alianza Editorial, Madrid, (2005), pág. 12).

12. Lenoir, F, op. cit, pág.12

13. Díaz-Salazar, R., “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en R. Díaz-Salazar – Giner, S – Velasco, F (eds)., Formas modernas de religión, Madrid, (1994), págs. 71-114. Ver también: Hervieu-Léger, D., Catholicisme, la fin d’un monde, Bayard, Paris, (2003).

14. Martín Velasco, J., El malestar religioso de nuestra cultura, Edic. Paulinas, Madrid, (1993).

15. Algunos autores consideran que la metamorfosis o transformación que se está produciendo en la religión moderna consiste, más que en un <retorno>, en un <paso> definitivo de la religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia. Según Heidegger, nos encontramos dentro de una situación donde las religiones no se estructuran en torno al eje <más allá/más acá>, <trascendencia/ inmanencia>, sino alrededor de un eje horizontal: <sentido/no sentido>, <vida/muerte>, <salud/enfermedad>, etc. La religión en la modernidad surge como función terapéutica, en la que un Dios y una trascendencia ya no son posibles ni plausibles. (Ver: Heidegger, M., “*El final de la filosofía y la tarea del pensar*”, en Sartre,

Heidegger, Jaspers y otros., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, (1998), pág. 113ss). El proceso de metamorfosis o transformación de la religión en la modernidad es también entendido como <reubicación de lo sagrado> y como <sacralización de lo profano> (Ver: Pérez Tapias, J. A., “*Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada*”, en Revista *Gazeta de Antropología*, n.º. 6 (1998), pág. 6).

16. Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, (2005).

17. Berger considera que la modernidad engendra malestares muy reales en quienes forman parte de ella. Los efectos sumados de estos malestares quedan resumidos por la noción de una sensación metafísica de falta de hogar o de desamparo. La modernidad erosiona precisamente lo que le falta a la constitución psicológica y orgánica del individuo. En vistas de los supuestos de Berger, es razonable predecir que esos malestares tendrán consecuencias muy reales en el mundo social. La modernidad amplía el abanico de posibilidades y riesgos, además de no disponer de los mecanismos de seguridad (trascendentes e inmanentes) que tradicionalmente existían.

18. En el horizonte sociológico el término secularización tiene diferentes significados: 1) *Decadencia de la religión*: en este caso se trata de constatar la pérdida de prestigio e influencia de los dogmas religiosos para coordinar y unir axiológicamente a la sociedad moderna. Desde esta perspectiva se puede hablar de una sociedad irreligiosa como punto final del citado proceso, 2) *Tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación*: algo que se objetiva en la aparición de una ética pragmática en que las necesidades actuales pasan a ser la fuente más importante de las motivaciones (frente a la tradición ética ligada a una vida futura); 3) *Separación entre religión y sociedad*: con esta interpretación se refiere a la pérdida de la religión del protagonismo legitimador de la sociedad en su conjunto. Consustancial en el proceso de diferenciación funcional, la religión pasa a ser una esfera de valor más en el seno de la vivencia mundanizada de lo real y se recluye en la esfera puramente privada, restringida a la esfera de quienes les interesa su <producto ofertado> (Berger); 4) *Transposición de las creencias y actividades de un punto de vista sagrado a un punto de vista secular*: la función legitimadora de la religión recae ahora sobre movimientos como el comunismo, nacionalismo; 5) *Desaparición de las imágenes sagradas del mundo*: significa desencantamiento del mundo (Weber), donde se escinde la totalidad religiosa premoderna de la naturaleza, la sociedad y el yo, legitimados ahora por universos procedimentales y no trascendentales; 6) *Paso de una sociedad sagrada a una secular*: se pasa de estructuras fijas no predisuestas al cambio, a la admisión de las influencias externas. (Hill, M., *Sociología de la religión*, Madrid, (1988), pág. 287 s).

19. El concepto de <secularización>, en tanto designa un proceso de disminución, cuanto no de desaparición de la religión de la esfera del mundo moderno responde, según Th. Luckmann, más a un “mito etiológico de la modernidad, que a un análisis objetivo”. El concepto de secularización afecta a los símbolos y a la cultura, y es una etiqueta interpretativa forjada para entender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de una determinada época histórica, la Modernidad.

20. “La crítica a la religión por parte de la ilustración se convirtió en muchos lugares en una profecía cuya emancipación contribuía a su cumplimiento. La ilustración y su crítica a la religión se convirtieron en mensajeras independientes del proceso de secularización allí donde las iglesias estatales obstaculizaban el proceso moderno de

diferenciación funcional. (...). La crítica a la religión de la ilustración tenía tres dimensiones claramente diferenciadas: una cognoscitiva dirigida en contra de las cosmovisiones metafísicas y sobrenaturales; una práctico-política dirigida en contra de las instituciones eclesíásticas; y una subjetiva expresivo-estético-moral dirigida en contra de la propia concepción de Dios”. (Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, PPC, Madrid, (2000), pág. 50). “El antagonismo entre la modernidad y la religión llega a su paroxismo (...) De este modo, cuatro de los más influyentes pensadores de la modernidad -Comte, Feuerbach, Marx y Freud- intentan desenmascarar la religión como alienación individual y colectiva” (Lenoir, F., op. cit, pág. 143-144).

21. “Las sociedades de Europa Occidental se cuentan entre las más modernas, diferenciadas, industrializadas e instruidas del mundo. Si no fuera por el hecho de que la religión no muestra un signo uniforme de decadencia en Japón ni en Estados Unidos, dos sociedades igualmente modernas, quizá se podría seguir manteniendo la suposición del desarrollo modernista de que no es más que una cuestión de tiempo el que las sociedades más <atrasadas> se pongan al día con las más <modernas>. (...). En cualquier intento de desarrollar una teoría de la secularización <general>, nos vemos en la necesidad de explicar las tendencias religiosas claramente contradictorias de Europa Occidental y de los Estados Unidos”. (Casanova, J., op. cit., pág. 46).

22. Mardones, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, Edit. Verbo Divino, Navarra, (1994), pág. 32 y Mardones, J. M<sup>a</sup>., La indiferencia religiosa en España, Edic. Hoac, Madrid, (2003).

23. Martín Velasco, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, en <Selecciones de Teología>, 150 (1999), págs. 127-146

24. Weber, M., El político y el científico, Alianza, Madrid, (1967), pág. 200

25. Berger, P., The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, Anchor Books, Doubleday, New York, (1967), pág. 107

26. Son muchos los autores que han interpretado la secularización como un concepto multidimensional. Uno de ellos es Karel Dobbelaere: “El concepto de secularización es un concepto multidimensional. Significa <laicización>, es decir, un proceso de diferenciación donde se desarrollan instituciones que realizan diferentes funciones y que además son estructuralmente diferentes. Así, la religión se convirtió en una institución junto con otras y perdió su pretensión totalizante. Por otra parte implica <participación religiosa>, que hace referencia al comportamiento individual y mide el grado de integración en corporaciones religiosas -iglesia, denominaciones y sectas- en materia de creencias, moralidades y rituales. (Dobbelaere, K., Secularización: un concepto multidimensional, Materiales de Cultura y Religión, México, Universidad Iberoamericana, (1994), pág.8).

27. Iguacen, F., Secularización y mundo contemporáneo, ICCE, Madrid, (1973); Marramao, G., Poder y secularización, Península, Barcelona, (1989); Oviedo, Ll., La secularización como problema, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, (1990),



28. Matthes, J., Introducción a la sociología de la religión I, Alianza Universidad, Madrid, (1971), pág. 85
29. Marramao, G., Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, Península, Barcelona, (1989), pág. 23
30. Ricoeur, P., “*L’herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie*”, Herméneutique de la sécularisation. Actes de Colloque organisé par le Centre International d’Études Humanistiques et par l’Institut d’Études Philosophiques de Rome, Aubier-Montaigne, Paris, (1977), pág. 49ss.
31. Ibid, pág. 49ss
32. Martín, D., The religious and the secular, Londres, (1969), pág. 9
33. Vahanian, G., Ningún otro Dios, Marova / Barcelona, Fontanella, Madrid, (1972).
34. Blumenberg, H., “*Säkularisation. kritik einer kategorie historischer illegitimität*”, en Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, Munich, (1964), págs. 240-265. Hans Blumenberg con su trabajo de 1966, del título programático *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la Modernidad], rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad en contra de la fe. De aquí el rechazo de la categoría de "secularización" en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana.
35. Ibid, págs. 240-265
36. Löwith, K., El hombre en el centro de la historia, Herder, Barcelona, (1997), págs. 351-369
37. Ibid., (nota 22).
38. Marramao, G., Poder y secularización, Península, Barcelona, (1989), pág. 24; Ibid, Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, Paídos, Barcelona, (1998).
39. Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., “*Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber*”, en Communio, vol. XXX, (1997), fasc. 1, págs. 25-101; Ibid., “*¿Resurgimiento religioso versus secularización?*”, en Gazeta de Antropología, Granada, n<sup>o</sup>. 14, (1998).
40. Lyon, D., Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid (2002), pág. 35
41. Hervieu-Léger, D., La religión, hilo de memoria, op. cit., pág. 212ss

42. La teoría de la secularización como <red de coordenadas> surge de lo que Castells denominó <sociedad red>, esto es, una situación en la que la sociedad no puede proporcionar estructuras de sentido y de identidad que, en otros tiempos pasados, eran suministrados por las tradiciones religiosas. Ante este fenómeno de <ausencia de sentido religioso>, la sociedad adopta y crea una red secularizada de sentido donde las fuentes identitarias y significativas son suministradas por entidades seculares: Estadonación, asociaciones (feminismo, ecologismo, etc), partidos políticos, medios de comunicación de masas, etc.
43. Casanova, J., “*El <revival> político de lo religioso*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza Editorial, Madrid, (1994), pág. 242
44. Hobsbawm, E., Historia del siglo XX, edit. Grijalbo, Barcelona, (1998), pág. 26
45. Podemos distinguir tres formas de enfrentarse a la secularización: 1) para los fundamentalismos e integristas, la secularización es esencialmente un fenómeno antirreligioso; 2) para el eclecticismo teológico, la secularización es un fenómeno religiosamente neutral; 3) para el optimismo religioso de un cierto progresismo teológico (Berger), detrás del proceso de secularización se descubre la acción de Dios, ya que permite al hombre conseguir su autonomía intelectual. “La situación moderna nos ha traído una libertad sin precedentes”. (Berger, P., Una gloria lejana..., op. cit., pág. 134).
46. Estruch, J., “*El mito de la secularización*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza Editorial, Madrid, (1994), pág. 271
47. Shiner, L., “*The concept of secularization in empirical research*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 6 (1967), págs. 207-220.
48. Estruch, J., op. cit., pág. 272
49. Shiner, L., op. cit., pág. 210
50. Estruch, J., op. cit., pág. 272-273
51. Shiner, L., op. cit., pág. 212
52. Estruch, J., op. cit., pág. 273. Respecto al fenómeno de la secularización, algunos autores consideran que se trata de la confrontación de las <dos culturas>, es decir, se trata de la confrontación entre la cultura de la trascendencia y de la negación de la misma. (Mate, R., Modernidad, religión, razón, Anthropos, Barcelona, (1986)).
53. Schiner, L., op. cit., pág. 214
54. Schiner, L., op. cit. pág. 215
55. Ibid, op. cit., (nota 36). Esta tesis también es compartida por Friedrich Gogarten (1971), quien llega a una opinión análoga a la de Schiner, aunque con valoraciones distintas. En la interpretación gogartiana, se lleva al extremo la contraposición típica de la "teología dialéctica" entre fe y religión: la secularización es

el resultado de la desacralización del mundo inaugurada por el cristianismo. La autonomía del mundo en sentido moderno no tiene lugar en contra del cristianismo, sino a partir de éste. La fe cristiana, al disolver la visión divina del cosmos propia del paganismo antiguo, hace posible una visión profana del mundo, y, por consiguiente, el camino de la ciencia moderna. (Gogarten, F., Destino y esperanza del mundo moderno, Marova, Madrid, (1971)).

56. Lyon, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 53-58. Para desarrollar más el tema de la persistencia institucional de la religión -sobre todo en Europa-, según Berger, ver el estudio de Grace Davie: “*The persistence of institutional religion in modern Europe*”, en Woodhead, L., Peter Berger and the study of religion, Routledge, London and New York, (2001), pág. 101-112.

57. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 89

58. Berger, P., A far glory. The quest for faith in an age of credulity, The Free Press, New York, (1992), pág. 179

59. Berger considera que la actitud de las tradiciones religiosas ante el impacto de la modernización/secularización, y de las sociedades pluralistas consistía, pues, en un número limitado de opciones: 1) ignorar por completo la cuestión y continuar como si nada hubiera sucedido. La duración de este tiempo, señala el autor, dependerá del grado de <contaminación cognoscitiva>; 2) cuando el asunto no puede ignorarse, cabe distinguir cuatro opciones: a) <negociación cognoscitiva>, b) <rendición cognoscitiva>, c) <atrincheramiento cognoscitivo defensivo>, c) <atrincheramiento cognoscitivo ofensivo>. (Berger, P., A far glory, op. cit., págs. 41-44).

60. Ver: Berger, P., The homeless mind. Modernization and consciousness, Random House, New York, (1973).

61. Blumenberg, H., “*Die legitimität der neuzeit*”, (trad. española: La legitimidad de la modernidad, (1996)), en Rubio Ferreres, J.Mª., “Resurgimiento religioso vs. Secularización”, op. cit.

62. Heidegger, M., Sendas perdidas, Buenos Aires, Losada, (1969).

63. Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión, Taurus, Madrid, (1984). 3 vols.

64. “Nuestra época es evidentemente de disminución en la pertenencia a las religiones establecidas y, a la vez, de surgimiento de nuevas formas de experiencia religiosa, independientes las unas de la ortodoxia recibida, totalmente alejadas las otras de institucionalización. Parece indudable que asistimos al retroceso de las <iglesias> y al avance de las <religiones>. Las gentes buscan nuevas mitologías seculares sin duda, pero estamos asistiendo también a una búsqueda de símbolos religiosos. De esta suerte, el problema de la inseguridad del futuro de la religión parece afectar mucho más a las religiones establecidas que a la religión como tal. Esto es debido a que las religiones establecidas están a punto de perder el control de los símbolos sagrados. La desaparición del control no implica de ningún modo la desaparición de estos

símbolos”. (Aranguren, J.L., “*La religión, hoy*”, en Díaz-Salazar., Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, (1994), pág. 21-36). Este revival religioso aparece como un nuevo reencantamiento del mundo que tiene como cometido: 1) el rechazo a la racionalidad instrumental como orientación básica del hombre hacia el mundo de la modernidad y una reorientación del hombre hacia la naturaleza, considerada como habitat; 2) un rechazo de los contextos diferenciados y despersonalizados de la situación de mercado y de la burocracia moderna. Del mismo modo existe un impulso de recuperación de las <comunidades imaginadas>: grupos étnicos, religiosos, etc.; 3) una apertura a las experiencias y prácticas religiosas y mitológicas que componen el nuevo ámbito de la <religión invisible>, fuera del ámbito de la institucionalización eclesiástica de las religiones universales; 4) el redescubrimiento del <sentido> y la <estetización> de la vida cotidiana; 5) una visión del progreso como posible y no como inevitable, es decir, una eliminación de las categorías opresoras de <voluntad de poder>, <dominio>, como existencialmente no deseables. (Berriain, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 153-154). Berger en una obra reciente señala como los nuevos movimientos religiosos o <revival religioso> está dominado, de forma masiva, por grupos que intentan oponerse a la modernidad y romper la ecuación que equipara la modernización y la secularización: “En la escena religiosa internacional hay movimientos conservadores, ortodoxos o tradicionales que aumentan por todas partes. Estos movimientos son, unos de rechazo y otros de *aggiornamento* con la modernidad. Los grupos religiosos que intentan adaptarse a la modernidad sufren un descenso en su plausibilidad estructural en todas partes del mundo. Por el contrario, los grupos más disidentes a la modernidad (por ejemplo, el empuje conservador de la Iglesia católica bajo el pontificado de Juan Pablo II, los grupos judíos ortodoxos de Israel como de la diáspora, el aumento de brotes de religión comunitaria -Islam, Hinduismo, Budismo-) tienen todos en común un fuerte encrudecimiento hacia una religión conservadora (fundamentalismo). Aunque muchos de estos movimientos difieren en sus implicaciones políticas y sociales, todos ellos tienen en común la inspiración religiosa. Estos movimientos tienen una misión muy específica: proporcionar una masiva falsificación de la idea de que modernización y de secularización son fenómenos relacionados.” (Berger, P., “*The desecularization of the world: A global overview*”, en Peter L. Berger (edit.), The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, (1999), pág. 6).

65. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 73. Los analistas de hoy coinciden en señalar que si prescindimos de la realidad europea, vemos que Estados Unidos no presenta síntomas de secularización; y el resto del mundo muestra el mismo fervor religioso de siempre, o quizás más. Afirmaciones muy parecidas pueden verse en P.L. Berger., A far glory, op. cit.. En sus obras “*Globalization and religion*”, en The Hedgedog Review, vol. 4 2, (2002), págs. 7-21 y en The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics, Eerdmans Publishing, Gran Rapids, Michigan, (1999), señala que no estamos ante un declive de la religión, pues salvo en Europa (Eurosecularización), el resto del mundo presencia un momento de <exhuberancia religiosa>. Nuestro mundo es hoy más religioso que nunca. Además, Berger considera -coincidiendo con autores como F. Lenoir- que no existe relación alguna entre modernidad y secularización o declive de la religión. El denominado <excepcionalismo americano> no es tal. Salvo el mencionado caso de Europa, en el resto del mundo no existe una decadencia de la religión. Desde esta perspectiva, otros autores afirman que: la secularización no puede

considerarse un fenómeno global de las sociedades modernas, lo cual, daría la razón a los defensores de la parte más moderada de la teoría de la secularización, para quienes la secularización supondría, un proceso o transformación de las creencias, prácticas y actitudes religiosas que puede llevar a una desaparición progresiva de las mismas (irreligión), o a una reconversión de éstas (nueva religiosidad). El caso de Europa, señala Berger, es muy particular, pues en ella se desarrolla una cultura masivamente secular que ha provocado un cambio en la ubicación institucional de la religión. Por su parte, la socióloga Hervieu-Léger indica que: “La secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno. Es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”. (Hervieu-Léger, D., *Le pèlerin et le converti La religión en mouvement*, Paris (1999), pág. 42).

66. F. Lenoir hace una descripción detallada de todos los componentes que han hecho posible el cambio de paradigma que postulaba el <declive de la religión>: “Desde hace unos treinta años, numerosos indicios han hecho tambalearse este paradigma, que parecía bien asentado, del fin de las religiones del mundo moderno: florecimiento de nuevos movimientos religiosos y sectas, desarrollo espectacular del pentecostismo protestante y renovación carismática católica, eclosión de nuevas comunidades religiosas y éxito de las grandes concentraciones alrededor de la figura del Papa, numerosas manifestaciones de reafirmación identitaria y comunitaria en el seno de los tres monoteísmos, avance de los fundamentalismos y despertar de las religiones en la escena política mundial, implantación del budismo en Occidente y atracción de las espiritualidades y la sabidurías filosóficas antiguas, proliferación de creencias paralelas y éxito creciente de los temas del movimiento New Age, desarrollo del pensamiento mágico, la astrología y prácticas adivinatorias (tarot, numerología, yi king), etc.” (F. Lenoir., *Las metamorfosis de Dios*, Alianza Edit., Madrid, (2005), pág. 11).

67. Berger indica que el malestar religioso de la cultura tiene sus raíces en una crisis religiosa y espiritual del modelo tradicional: “La función originaria de la religión de asegurar una última seguridad en medio de las dificultades de la vida humana ha sido sacudida profundamente. A causa de la crisis religiosa en la sociedad moderna la falta social de patria se ha hecho metafísica; se ha tornado falta de lugar en el cosmos.” (Berger, P., (ed.) *Das unbehagen in der modernität*; Frankfurt- Nueva York, (1975), pág. 159). En esta reflexión bergeriana, se puede apreciar la influencia que para el sociólogo austriaco tuvo la teología de F.D.E. Schleiermacher, quien afirmó: “...sé que en vuestras refinadas moradas no hay otros dioses domésticos que las sentencias de los sabios y los cánticos de los poetas, y que la humanidad y la patria, el arte y la ciencia se han adueñado tan por completo de vuestro ánimo que, para el Ser eterno y sagrado que reside según vosotros más allá del mundo, no queda margen alguno y que no sentís nada respecto a él ni con él. Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en quien os ha creado.” (Schleiermacher, F.D.E., *Über die religion. Reden an die gebildeten unter ihren verächtern* (1799); traducción española: *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid, (1990), págs. 3-4). Para desarrollar la temática de la necesidad de religión en la modernidad, que Berger defiende, ver también: Pérez Vilariño, J., “¿Una sociedad sin religión?”, en L. Ribot García, J, Valdeón Baruque (coords.), *Año 1000*,

Año 2000. Dos milenios en la historia de España II, Madrid, España Nuevo Milenio, (2001), págs. 349-368.

68. Belderrain, P., Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual, Escuela Regina Apostolorum, (2004). Bajo la nostalgia y la búsqueda de un cosmos vivo, podemos apreciar el creciente auge de la literatura esotérica, la afluencia creciente a las consultas dedicadas a la medicina alternativa y holística, a la dietética, la ecología y el bienestar. “La revista *Psychologies*, el único medio francés que aborda regularmente esas temáticas del desarrollo personal y las medicinas alternativas, del arte de vivir, la espiritualidad y lo sagrado, ha visto aumentar su difusión de 70.000 ejemplares en 1998 a 280.000 ejemplares en el 2003” (Lenoir, F., op. cit., pág. 191). La importancia de toda esta literatura esotérica es señalada por Mircea Eliade, quien señala que el aumento de la literatura fantástica en la modernidad no es una fuente de evasión, sino, contrariamente, una ayuda al hombre de hoy para tomar contacto con el mundo y de sentido a la realidad.

69. Los sociólogos consideran que la experiencia religiosa se está reduciendo meramente a una serie de prácticas dominicales y al cumplimiento formal de algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar los ritos de paso de la vida (bautismo, matrimonio, muerte). Esto significa una drástica reducción espacio-temporal de la religión en las sociedades modernas occidentales dominadas por el proceso de secularización.

70. En su obra Las formas elementales de la vida religiosa (1982), E. Durkheim señala que la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. Por ello nada puede hacer pensar que su existencia en la historia de las sociedades humanas sea transitoria. En este sentido afirma que: “hay algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso” (págs. 397-398).

71. Berger, P., “*The desecularization of the world: A global overview*”, en Peter L. Berger (edit.), The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics, Eedermans P., Grand Rapids, Michigan, (1999), pág. 12. Hervieu-Légér, refiriéndose a Berger, señala: “La reflexión sobre la religión en Berger nos lleva a señalar que en este autor existe una obsesión principal: Hacer posible que ésta (la religión) tenga la habilidad para producir un orden en las sociedades modernas que permita una base para los nexos sociales”. Ver: “*The twofold limit of the notion of secularisation*”, en Woodhead, L., Peter Berger and the study of religion, op. cit., pág. 112-127.

72. Mardones, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, Edit. Verbo Divino, Navarra, (1994), pág. 33

73. Berger parte de las concepciones de Durkheim y de Weber, según las cuales la religión ha estado estrechamente vinculada al desarrollo y la consolidación de las sociedades, sobre todo, cuando el propio orden social se encuentra amenazado en su valor simbólico y en su supervivencia.

74. Thompson, J. B., Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación, Paidós Comunicación, Barcelona, (1998), pág. 242. Ver también:

Hervieu-Léger, D., Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Cerf, Paris (1986) y Religión, hilo de memoria, Herder, Barcelona, (2005).

75. “El <supermercado espiritual> que se abrió en las décadas de los sesenta y setenta a partir de la eclosión emocional contracultural, las nuevas religiosidades emergentes de la modernidad vuelven a poner de manifiesto que la religión no desaparece, simplemente se transforma, sufre una metamorfosis. Puede parecer semilante, dormida, pero siempre acaba despertando con mayor o menor fuerza según los procesos de cambio social vigentes. Se observa pues, un cierto declive de la religión considerada en términos de estructuras de poder burocratizadas y ritualizadas (tradicionales monopolios de sentido), mientras, en cambio prosperan nuevas formas de religiosidad personales y comunitarias”. (Cantón M., Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento “Aleluya”. Aproximación socio-antropológica al subcampo religioso protestante en la Granada urbana, Sevilla, Universidad de Sevilla, (1996)). El hecho de que la <religión-iglesia> no exista ya como única forma de expresión religiosa no significa que haya desaparecido la religión sino que se manifiesta de formas diferentes. “Viejas y nuevas trascendencias comparecen en el seno de la experiencia de <re-ligación invisible> en las historias divinas, en los cuentos, en las historias heroicas, en los relatos sobre el origen del mundo, en los motivos y personajes literarios, la escultura, la pintura, en los hechos religiosos actuales que se manifiestan en la religiosidad profana que considera el cuerpo como objeto de culto, en el revival místico de nuestra época que recoge un elenco amplio de religiosidad sincretista, y en la fascinación de lo oscuro. Todas ellas no son sino manifestaciones de re-ligación polimórfica, propia de una sociedad diferenciada” (Mardones, J. M<sup>a</sup>., Las formas modernas de la religión, Estella, Navarra, (1994)). Para desarrollar el tema del <resurgir emocional de la religión>, ver: Hervieu-Léger, D., “*Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion*”, en Champion, F & Hervieu-Léger, D (ed): De l’émotion en religion. Nouveaux et traditions, Centurion, Paris, (1990).

76. Wilson, B., Contemporary transformations of religion, Oxford University Press, Oxford, N. Y, (1976).

77. “El fenómeno religioso se habría “desinstitucionalizado” y se encontraría “diseminado” en muchos ámbitos y múltiples formas. En esta “nebulosa moderna”, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el <menú de lo sagrado> habría “platos” muy variados entre los que escoger o “condimentos” de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente. Una analogía culinaria que se inspira en la teoría de las espiritualidades “a la carta” contemporáneas. Además, la experiencia unipersonal y privada en este proceso de “autoservicio espiritual” coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad. Estaríamos delante, en suma, de una <religión a la carta> en la que la coherencia es más asunto del consumidor que no del productor y en la que el mercado religioso se convierte en institución central de la regulación del creer”. (Willaime, J-P., “*Dinámica religiosa y modernidad*”, en G. Giménez (coord.), Identidades sociales y religiosa en México, UNAM, México, (1996), pág. 57). Las formas modernas de religión, han llevado a

cabo una <reducción antropológica> feuerbachiana, mediante la cual la religión llega a ser, por vez primera, <humana>, en el sentido de que en ella el hombre, como individuo y como grupo, construye sus identidades absolutas, usando una terminología del teólogo Paul Tillich, <a la carta>, según sus gustos y deseos: El culto del cuerpo, la salud, el bienestar, etc. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, en Gazeta de Antropología, n<sup>o</sup> 14, (1998)). “El problema al que se enfrentan, pues, las tradiciones religiosas es, el de cómo resistir la <acelerada desintegración> de sus sistemas simbólicos y contrarrestar a las <religiones a la carta>, cuyo mecanismo de formación es el <bricolaje> o la <chapuza> a gusto de cada uno” (Rubio, J. M<sup>a</sup>., op. cit., pág. 32). Por su parte, D. Lyon define el fenómeno religioso de la libertad de preferencias y la <religión a la carta> de este modo: “En el siglo XXI, las confesiones religiosas ya no mantienen su antigua fuerza; hay gente que cambia de credo a voluntad, renegando de las viejas lealtades y preferencias teológicas familiares, mientras que otros afirman vínculos confesionales que en cambio ignoran en la práctica, puesto que han dejado de asistir a los servicios y a las actividades de la iglesia.” (Lyon, D., Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, (2002), pág. 81).

78. “La mayoría de las personas no busca hoy en lo religioso un medio de superarse o de transformarse frente a la alteridad, sino más bien de realizarse, de sentirse bien: en pocas palabras, se busca más el desarrollo personal, que es el imperativo de la modernidad psicológica, que la desposesión de sí mismo, que es la consigna de la espiritualidad tradicional” (Lenoir, F., op. cit., pág. 73).

79. Mardones prefiere denominar a esta nueva experiencia moderna del individuo con lo sagrado como: <nuevas formas de vida religiosa>. Ver: Mardones, J.M<sup>a</sup>., Las nuevas formas de la religión, Estella, Verbo Divino, (1998).

80. Ferry, L., L’homme-Dieu ou le sens de la vie, Grasset, Paris, (1996).

81. Mardones, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, op. cit., pág. 36

82. Amando Robles, J., “*La religión hoy: crisis y retos*”, en Revista Contrapunto, n<sup>o</sup>. 11 (2002), pág. 19-23. El análisis socio-simbólico de la modernidad tardía, refleja que además de existir una cosmovisión pluralista de sentido, también existen confesiones basadas en formas de creencias que están, a su vez, basadas en las grandes religiones universales.

83. Según Mardones, la primacía de la experiencia personal y de la autonomía del individuo, frente a la tradicional sumisión fiel a las jerarquías religiosas, es el punto que obliga a buscar una nueva forma compleja de religiosidad, en la que los creyentes tienen una mayor capacidad y un ámbito más amplio de elección. Sin embargo, no elegimos ni experimentamos en el vacío, sino dentro de las tradiciones en las que nacemos o vivimos. (Mardones, J.M., Las nuevas formas de religión, Estella, Verbo Divino, (1998)).

84. Mardones, J. M<sup>a</sup>., “*De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*”, en Política y Sociedad, 22 (1996), pág. 127



85. Hervieu-Léger, D., Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Champs Flammarion, Paris, (1999).
86. Hervieu-Léger, D., La religion pour mémoire, París, Cerf, (1993), pág. 241. “El lugar de lo sagrado se da más fácilmente por los caminos de la subjetividad emocional” (Hervieu-Léger, D., Voyage de Jean Paul II en France, Cerf, Paris, (1988)).
87. Como consecuencia del relativismo y del pluralismo en el campo religioso, el hombre contemporáneo se encuentra ante innumerables opciones. Esto constituye un doble planteamiento: por un lado, da un grado mayor de libertad; sin embargo, por otro lado, puede correr peligro la capacidad misma del hombre de mantener certezas. Las certezas pasan a ser ahora opiniones, preferencias temporales, creencias y valores que se mantienen en un estado de inestabilidad. Todo esto crea incertidumbre, porque el hombre necesita tener creencias y valores que puedan darse por supuestos. Al no ser esto así, surge de forma inconsciente, un deseo intenso de certezas vitales. Para satisfacer estas necesidades se buscan experiencias religiosas o se busca un sistema absoluto de resolución segura de la realidad y normas sólidas de comportamiento ético.
88. Hervieu-Léger, D., Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, (1999), pág. 42. Ver también: Hervieu-Léger, D., Catholicisme, la fin d'un monde, Bayard, Paris, (2003) y Bauman, Z., En busca de seguridad en un mundo hostil, Siglo XXI, Madrid, (2003), pág. 49ss
89. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 108
90. Wilson, B., Contemporary transformation of religions, Clarendon Press, Oxford (1976), pág. 101
91. Ver: Estrada Díaz, J.A., Razones y sinrazones de la increencia religiosa, Trotta, Madrid, (2001); y Creencia e increencia: un debate en la frontera, Sal Terrae, Madrid, (2000).
92. Mardones, J. M<sup>a</sup>, La indiferencia religiosa en España, op. cit.
93. Weber señalaba que la evolución histórica interna del judaísmo y después del cristianismo conduciría a la modernidad, debido a un proceso que llamó <racionalización> y que consideró como el principal vector de la modernidad occidental. Ver: Weber, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Alianza Editorial, (1977).
94. Ibid, pág. 83ss
95. Ibid, págs. 89-90
96. Berger, P., “Laicismo: Oeste y del este”, en Identidad y modernización culturales en países asiáticos, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, (1999).

97. Cifuentes Pérez, L. M., "La laicidad y la nueva Europa", en *Iglesia Viva*, 221, (Enero-Marzo 2005).
98. García Roca, J., "La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción", en *Iglesia Viva*, 221, (Enero-Marzo 2005).
99. Velasco, D., "La construcción histórico-ideológica de la laicidad", en *Iglesia Viva*, 221, (Enero-Marzo 2005), pág. 8
100. Ibid, op. cit, pág. 9. Ver también: Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, PPC, Madrid, (2000). Ver también: Bauberot, J., Laïcité 1905-2005, entre pasión et raison, Seuil, Paris, (2005); Bauberot, J., La laïcité à l'épreuve: religions et libertés dans le monde, Universalis, Paris, (2004).
101. Hervieu-Léger, D., Catholicisme, la fin d'un monde, Bayard, Paris, (2003), págs. 54ss
102. Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, op. cit. pág. 129. Según José M<sup>a</sup>. Castillo, este tipo de laicidad española vendría derivada de lo que el llama <confesionalismo exclusivista>. Ver: Castillo, J. M<sup>a</sup>., "La religión en la sociedad española actual", Conferencia inaugural del Master Universitario en Ciencias de las Religiones, Universidad de Granada, (Granada 28 de Octubre de 2005).
103. "Tendríamos así que el fundamentalismo moderno vendría a ser, más que una actitud difusa de base (el sentimiento de desamparo y sin sentido moderno y la búsqueda de un fundamento que compartiría con el reciente revivir general de lo religioso, desde la ufología hasta el neosatanismo), una formación sociocultural, magmática pero específica, en la que el espíritu de secta surgido de la modernidad vendría a arraigar en una añoranza masiva de sentido". (Cardín, A., "Movimientos religiosos modernos", en Contra el catolicismo. Barcelona, (1997), pág. 146). En la actualidad, los fundamentalismos suelen presentarse como actuaciones de violencia que se inscriben en la lógica de la reacción extrema al proceso de secularización surgido en el siglo XVIII, que concluyó con la declaración de la muerte de Dios en la primera mitad del siglo XX. Estas reacciones extremas son minoritarias y no representan a la cultura de las religiones en nombre de las cuales actúan. Sin embargo, sus protagonistas tienen compromiso intensivo con sus formas de pensamiento, interpretan de forma radical las fuentes de las tradiciones sagradas y se consideran enviados de Dios. Pretenden una sacralización de la modernidad y la implantación de criterios religiosos para la administración de los asuntos públicos. Por su parte, Peter Berger considera que " el término <fundamentalismo> no es un término oportuno, no sólo porque deriva de la historia del Protestantismo americano, donde tiene una referencia específica que es distorsionado al extenderlo a las otras costumbres religiosas. Indica alguna combinación de algunas características -la gran pasión religiosa, un desafío de lo que otros han definido como el (Zeitgeist) y un retorno a los orígenes tradicionales de la autoridad religiosa" (Berger, P., "The desecularization of the world: A global overview", op. cit., pág. 6).
104. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 75ss.

105. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 111-112. Frente a esta concepción bergeriana que identifica el fundamentalismo como el triunfo de lo tradicional en la modernidad frente al proceso de secularización, otros autores creen que “secularización y religiosidad no se excluyen. Al contrario, se necesitan críticamente para descubrir sus respectivos límites y complementariedades” (Schupe y Misztal, op. cit. (1998)).
106. Ver: Cox, H., La ciudad secular, Península, Barcelona, (1968). Ver también: Girard, R., La violencia y lo sagrado, Anagrama, Barcelona, (1983); Girard, R., Veo a Satán caer como el relámpago, Anagrama, Barcelona, (2006).
107. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit. pág. 15
108. Ibid., pág. 14ss
109. Espósito, J., Guerras profanas. Terror en nombre del Islam, Paidós, Barcelona, (2003), pág. 154
110. Huntington, S. P., The clash of civilizations and the remaking of world order, New York, Simon and Schuster, (1997), pág. 258
111. Ibid, pág. 259
112. En su artículo: “*Las raíces de la ira musulmana*”, en Dialnet, (2000), B. Lewis expone las razones por las cuales muchos musulmanes rechazan violentamente tanto el secularismo como la modernidad.
113. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit. pág. 7-8
114. Lenoir, F., Las metamorfosis de Dios, Alianza Editorial, Madrid, (2003), pág. 115ss
115. Casanova, J., “*Religiones públicas en el mundo moderno*”, op. cit. 85
116. En su obra Capitalismo y Religión (1991), J. M<sup>a</sup>. Mardones realiza una crítica a este autoconvencimiento del pueblo americano como pueblo elegido por Dios y define este proceso como un <universalismo del culto>. Mardones señala: “Es un culto de elegidos que utiliza a millones de siervos para su celebración... Este cristianismo es una monstruosa tergiversación del predicado por Jesús de Nazaret. Aquí, la mediación estructural capitalista que busca dar carne en la historia al Reino de Dios se alza por encima del Reino mismo”. Para desarrollar la temática de la teologización económica americana ver: Novak, M., Will it Liberate? Questions about Liberations Theology, Paulist Press, New York, (1986); Novak, M., El espíritu del capitalismo democrático, Tres Tiempos, Buenos Aires, (1983).
117. Extracto del discurso pronunciado por G.W Bush al pueblo americano después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Berger considera que el maniqueísmo existente entre <eje del bien y del mal>, esta directamente relacionado con la concepción cristiana occidental del pecado y con las cuestiones que plantea: ¿qué es el pecado? ¿Y quién se supone que perdona esos pecados?. En este sentido, la declaración

de Bush a los terroristas como <eje del mal>, viene a poner de manifiesto la concepción occidental vigente, según la cual la palabra <mal> evoca en las concepciones modernas del mundo una actitud que se proscribió porque se la considera intolerante. (Ver: Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004), págs. 241ss).

118. Extracto del discurso pronunciado por G. W. Bush ante los militares destinados en Afganistán, el 21 de Noviembre de 2001.

119. Pérez Vilariño, J., “*Formas complejas de vida religiosa*”, en Religión y sociedad en España y los Estados Unidos, CIS, Madrid, (2003), pág. 143

120. Ibid, pág. 5

121. Lenoir, F., La metamorfosis de Dios, op. cit., pág. 105

122. Tamayo Acosta, J.J., “*Necesidad de un nuevo concilio*”, en Discípulos (Revista de teología y ministerio), Eclesiología nº 6 (Abril 2003).

123. Tamayo Acosta, J.J., “*Lugar de la teología para otro mundo posible*”, Conferencia pronunciada en el Foro Mundial de Teología y Liberación (Porto Alegre, 21-25 de enero de 2005).

124. Luckmann, Th., La religión invisible, op. cit., pág. 33

125. Ibid, pág. 33. Berger sigue la línea de Luckmann y considera que “las instituciones religiosas que buscan regular la vida de sus miembros van a perder credibilidad. En otras palabras, las iglesias <difíciles> van a perder predicamento. Existen pruebas evidentes de que la iglesia católica ha perdido credibilidad, como también miembros, a causa de sus <difíciles enseñanzas> en la esfera del comportamiento sexual.” (Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, en Leviatán, (Revista de hechos e ideas), nº 59, (1995), pág. 100-101).

126. Lenoir, F., Las metamorfosis de Dios, op. cit., pág. 33

127. Berger, P., The homeless mind, op. cit.

128. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 129

129. “En medio de un ciclo de constante descomposición y recomposición del fenómeno religioso, el individuo de la modernidad, no habría renunciado a plantearse las grandes preguntas de orden metafísico relativas al mal, el sufrimiento, a la muerte, o sobre todo al sentido de la vida. Y no habría renunciado tampoco a encontrar respuestas para él más adecuadas o satisfactorias a tales preguntas, ya sea dentro de una organización religiosa concreta (más o menos estricta, más o menos opositora, más o menos convencional), o bien a través de un itinerario de búsqueda fundamentalmente personal o privado. Especialmente, en este segundo ámbito, todo indica que el individualismo y el pragmatismo -a menudo considerados los fundamentos de la modernidad- serían valores centrales en la demanda y búsqueda de espiritualidad”. (Garvía, R., Conceptos fundamentales de sociología, Alianza, Madrid, (1998),

pág. 96). “La actitud religiosa de la sociedad actual puede concretarse en cinco puntos: 1) Relación amistosa con la ciencia, si bien no con la derivación positivista de ésta. Proclama un nuevo paradigma científico, en concreto, un nuevo paradigma holográfico más afín al flujo infinito de energía desde el cual se constituye el orden material en sus tres dimensiones de tiempo, espacio y materia. Se trata de una visión científica que, más que auscultar los hechos tal y como son, profundiza en los hilos energéticos y latentes que comunican a todos los fenómenos que tienen lugar en la naturaleza. Esta visión holística de la realidad observa el universo como un todo viviente espiritual; un todo que es uno y que está presente en todas partes; 2) Proporciona formas y técnicas para provocar en el individuo la búsqueda de la unidad immanente, del uno originario, de la revelación frente al pensamiento objetivante de la racionalidad occidental; 3) Se privilegian metodologías psicológicas en las que priman las ansias de introspección, de autoconocimiento personal; 4) La comunicación con lo eterno latente en toda la experiencia humana abre a esta nueva actitud espiritual un lugar para el esoterismo, en concreto, para el contacto con personas muy distantes en el tiempo y en el espacio; 5) Se apoya en un reencantamiento de la naturaleza frente a la visión desencadenada que propuso el positivismo científico-técnico. Esta actitud de acercamiento a la naturaleza incluye a todos los seres vivos y al mismo hombre”. (Mardones, J.M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, op. cit., pág. 123s). Ver también: Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, op. cit., pág. 101 ss

130. “Hemos entrado en “la era de la desregulación de los bienes simbólicos de salvación”, donde simplemente cada cual busca lo que le hace bien, al margen de posibles identificaciones de lo sobrenatural con un dios o unas divinidades determinadas. En cualquier caso, empero, la búsqueda de sentido seguiría bien presente. En un contexto de <descontento generalizado> y de pérdida de credibilidad que afecta a todas las instituciones, no solamente las religiosas, las grandes preguntas existencialistas recobrarían fuerza dando lugar a un <contra-movimiento> de reacción a la confusión y para retornar a lo regulador referencial”. (Beauge, F., “*Hacia una religión sin Dios*”, en Le Monde Diplomatique, Septiembre-Octubre, (1997), pág. 18-19).

131. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 140

132. Martín Velasco señala algunas de las consecuencias de este declive de las instituciones religiosas: 1) la crisis de las creencias, 2) el abandono de las prácticas religiosas, 3) un gran distanciamiento entre la moral oficial de la Iglesia, 4) la raíz de la crisis de la institución religiosa consiste en el creer sin pertenecer institucionalmente (believing without belonging), 5) todo esto conduce a la <desregulación institucional del creer> o <religión a la carta>. Todo esto genera, a juicio de Velasco, tres consecuencias fundamentales: la secularización y la crisis de la religión están originando un nuevo hecho: a) la crisis de la socialización religiosa, b) la quiebra de la tradición, c) la pérdida de la memoria religiosa. (Martín Velasco, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, en Selecciones de Teología, 150 (1999), págs. 127-146). “La religiosidad contemporánea se manifiesta fundamentalmente en el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas, lo que provoca que lo religioso salga de las iglesias hacia formas intrínsecas (subjetivas) de la creencia religiosa” (Díaz Brenis, E., “*Globalización y nueva era en la ciudad de México*”, en Revista Casa del Tiempo, (Diciembre 2004)).

133. Mardones, J.M<sup>a</sup>. , “*Sociología del hecho religioso*”, en Fraijó, M., *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, (1994), pág. 152. “Todo acto de atención deliberada al comportamiento institucionalizado constituye una des-institucionalización incipiente. La razón es sencilla: si una persona comienza a reflexionar, a deliberar y a sopesar las opciones en este orden concreto de la vida, pronto le resulta imposible actuar de la forma espontánea segura que precisa todo programa institucional (...) Gehlen aplica los conceptos de institucionalización y desinstitucionalización de modo universal a sociedades muy diferentes. No se limita a la sociedad moderna. El rasgo característico de la sociedad moderna es un grado elevado de reflexión, deliberación y opción; todos ellos rasgos de la conciencia racionalizada (...) Ello significa también, sin embargo, que el orden social moderno es especialmente inestable, inseguro y vulnerable a la desintegración” (Berger, P- Kellner, H., *Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation*, Anchor Press, Doubleday, Garden City, New York, (1981), pág. 157). Ver también: Lyon, D., *Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad*, op. cit.; Mircea Eliade reivindica la importancia que el fenómeno religioso representa para el individuo que se enfrenta a los descontentos de la modernidad: “El ser humano es un enfermo crónico de sentido y quiere vivir anclado en el fundamento de la realidad. De este anhelo o deseo irresistible de vivir fundado, cimentado en la raíz de la realidad, nace la búsqueda religiosa o de lo sagrado” (Eliade, M., *Tratado de las Religiones*, Cristiandad, Madrid, (1981), en Mardones, J.M., *La indiferencia religiosa en España*, Edic, Hoac, (2003), pág. 101), “Lo sagrado es un elemento de la estructura última de la conciencia del hombre” (Eliade, M., *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, (1980), pág. 110).

134. Berger, P-Kellner, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., págs. 158. Ver también Nash, D- Berger, P., “*The child, the family and the <religious survival> in suburbia*”, *Department of Sociology, University of Connecticut and the Hartford Seminary Foundation*, (1962).

135. Lenoir, F., op. cit., pág. 35

136. Mardones, J. M<sup>a</sup>., *Para comprender las nuevas formas de religión*, op. cit., pág. 33

137. Luckmann, Th., “*Religión y condición social de la conciencia moderna*”, en X. Palacios- Jarauta, F., *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, (1989), pág. 104. Ver, Luckmann, Th- Berger, P., “*Social mobility and personal identity*”, en *European Journal of Sociology*, 512 (1964), págs. 331-344). En su obra *La religión invisible* (1973), Luckmann señala que con el giro de la modernidad, la religión se desplaza desde el centro a la periferia del sistema.

138. Chadwick, B.A- Gauthier, M-Hourmant, L-Wörndl, B., “*Tendencias de la religión y la secularización*”, en Langlois, S- Del Campo, S (eds)., *¿Convergencia o divergencia?. Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales*, Bilbao, (1995), págs. 221-271

139. Wuthnow, R., *The struggle for america's soul*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, (1989), pág. 116. En el artículo “*El llamado divino en una era sin Dios*”, publicado en la Revista *Progressio*, 3 y 4 (2000), aparecen dos casos de biografías

personales y de experiencias religiosas basadas en la búsqueda de la trascendencia dentro de la inmanencia. Por un lado aparece la experiencia del premio Nobel de Física (1984) Carl Rubia quien afirma: “Cuando enumeramos galaxias o probamos la existencia de partículas elementales, probablemente no estamos demostrando la existencia de Dios, pero, como científico y estudioso, me impresionan profundamente el orden y la belleza que encuentro en el cosmos y dentro de los fenómenos materiales. Y como observador de la naturaleza no puedo rechazar la noción de que aquí hay un orden superior de cosas. Aquí existe una inteligencia superior -por sobre y más allá de la existencia misma del universo”. Por otro lado, aparece la experiencia de Albert Einstein, quien señala: “Mi religión consiste en una humilde admiración al espíritu ilimitado que se revela en los más mínimos detalles que podemos percibir con nuestra frágil y débil mente. Esta convicción profundamente emotiva de la presencia de un poder analítico superior se revela en el universo comprensible. Ésa es mi idea de Dios”.

140. Lyon, D., Jesús en disneylandia..., op. cit., pág. 59.

141. Willaime, J.P., “*Dinámica religiosa y modernidad*”, en G. Jiménez (coord.), Identidades sociales y religiosas en México. México, Instituto Francés de América Latina/ Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, (1996).

142. La New Age se inserta en el hastío del hombre moderno, el cual no logra sentirse en casa ni en sociedad, ni consigo mismo. En pocos años se pasa de la euforia al desaliento, surge el miedo ante el nacimiento de una era en la que los valores pierden la identidad y en que se vuelve a la búsqueda de seguridades. Se llega así a la era del vacío y el imperio de lo efímero. (Lipovetsky, La era del vacío, Barcelona, Anagrama, (1986), pág. 37). Para más información ver: Sánchez Nogaes, J.L., La nostalgia del eterno: sectas y religiosidad alternativa, CCS, Madrid, (1997).

143. Comeau, G., “*Un mensaje para un mundo moderno secularizado*”, en Rev. Relaciones Judeo-Cristianas, Montreal, (2003).

144. Martín Velasco, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, en Selecciones de Teología, 150 (1999), págs. 127-146

145. Rubio Ferreres, J.M<sup>a</sup>., “*¿Resurgimiento religioso versus secularización?*”, en Gazeta de Antropología (1998) / n° 14, pág. 30. “Las múltiples religiones actuales, incluidos muchísimos creyentes que se consideran todavía miembros de las grandes instituciones religiosas, ya no se encuentran en torno al eje <más allá/ más acá>, <trascendencia/inmanencia>, sino alrededor de un eje horizontal: <sentido/no sentido>, <vida/muerte>, <salud/enfermedad>. En otras palabras, es la función terapéutica la que predomina en las formas modernas de religión, en las que un Dios y una Trascendencia ya no son ni necesarios ni posibles”. (Rubio Ferreres, J.M., op. cit., pág. 30).

146. Hervieu-Léger., “*Renouveaux émotionneis contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?*”, en F. Champion et D. Hervieu- Leger., De l’émotion en religion. Renouveau et tradition, Centurion, Paris, (1990); Berger, P., “*The desecularization of the world: a global overview*”, en Berger, P (ed)., The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics. Washington/Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center / Eerdmans, (1999); Vattimo, G- Derrida, J., La religion, PPC, Madrid, (1996).

147. Hervieu-Léger, D., Le pèlerin net le converti. La religion en mouvement, Paris, (1999). Para profundizar en el concepto de <secularización> en Peter Berger y Hervieu-Léger, ver Hervieu-Léger, D., “*The twofold limit of the notion of secularization*”, op. cit.

148. Para desarrollar el problema de la definición de religión que deviene en la modernidad, ver: “*La religión metafórica*” de Séguy, en Hervieu-Léger, D., La religión, hilo de memoria, op. cit., pág 112ss. Según Hervieu-Léger, tendemos a definir la religión en función del contenido de las creencias de las religiones históricas y nos quedamos callados ante las manifestaciones modernas de lo que bien podría ser nuevas formas de religiosidad. Apoyándose en las reflexiones de Jean Séguy sobre la <religión metafórica>, la socióloga francesa pretende una <redefinición de la religión>.

149. Estruch, J., “*El mito de la secularización*”, en Formas modernas de religión, Madrid, (1992), pág. 279. “La tesis de la secularización, que consiste en señalar como causa del resquebrajamiento del orden global de sentido en la modernidad el repliegue de la religión, no es la única causa de las distintas crisis de sentido contemporáneas; muy al contrario, la secularización se limita a llevar a cabo una simplificación de una circunstancia muy compleja: 1) no hay nada específicamente moderno en la existencia de individuos que no hacen de la confesión religiosa el centro de sus vidas y, 2) como se verifica en el caso de los Estados Unidos, la secularización no es algo intrínseco a la modernidad” (Pla Vargas, Ll., “*El pluralismo como ideología del consumo masivo*”, Seminario de Filosofía Política, Universidad de Barcelona, (2003)).

150. Ver: Boaventura Santos., Lo social y lo político en la posmodernidad, Cortez, Sao Paulo, (1997), pág. 1

151. Con la llegada de la nueva cultura de la modernidad, la religiosidad se ha adaptado a ritmos acelerados, a los avances tecnológicos y, especialmente, a las potencialidades que brinda internet. Aquí, el fenómeno religioso ha descubierto un horizonte de posibilidades de venderse al creyente. La producción e intercambio de contenidos religiosos se encuentra ya disponible y en abundancia en la red. Hoy hay que hablar de religiosidad “on-line”, pues, internet se ha convertido en un eficaz medio de evangelización y de promoción de la fe en todo el mundo. Por ejemplo, desde la perspectiva del catolicismo, encontramos innumerables páginas con contenido religioso, teológico y espiritual. Se trata de orar valiéndose de la mediación tecnológica. De igual forma, se han desarrollado las Ciber-Iglesias virtuales, que existen sólo en internet y no tienen estructura en el mundo real. Algunas de ellas existen como estructuras eclesiales que se ofrecen a través de tecnologías. En definitiva, internet se ha convertido en el <areópago digital> de difusión de nuevas formas de espiritualidad, nuevas expresiones, nuevos encuentros, ritualidades, credos, opciones religiosas y formas de religiosidad digitalizada. Algunos autores como Manuel Castells afirman que el paso final es “un consumo ostentoso de religión, bajo toda clase de nombres genéricos y marcas... todas las maravillas se encuentran on-line y se las puede combinar a placer para producir mundos-imagen autoconstruidos” (Castells, M., The rise of the network society, Oxford y Nueva York, Blackwell, (1996), pág. 375).

152. Estruch, J., La innovación religiosa, op. cit. págs. 33-44



153. Greeley, A., El hombre no secular. Persistencia de la religión, Ed. Cristiandad, Madrid, (1974).
154. Berger, P., “*The desecularization of the world: A global overview*”, en The desecularization of the world: Essays on the resurgence of religion in world politics, Grand Rapids, (1999).
155. Para desarrollar en profundidad sobre la temática teológica bergeriana sobre los <signos de trascendencia> y la teología inductiva ver: Feen, R., “*Berger’s vision in retrospect*”, en Woodhead, L., Peter Berger and the study of religion, op. cit. pág. 124-142; Horrell, D.G., “*Berger and the New Testament study*”, en Woodhead, L., op. cit. pág. 142-154; y Martin, B., “*Berger’s anthropological theology*”, en Woodhead, L., op. cit. pág. 154-189.
156. Lo que Berger denomina <secularización de la conciencia> ha llevado a que los fieles, principalmente católicos, lleven a cabo una nueva reestructuración y resignificación de la doctrina que aprendieron de la Iglesia. Este replanteamiento ha llevado a estos individuos a dar otro significado a los principios y dogmas religiosos aprendidos (dados por supuesto), a su idea de institución religiosa y a la misma representación de Dios. “En un sentido amplio la secularización de la conciencia implica la posibilidad que tiene los individuos laicos para comunicarse directamente con Dios, ser escuchados y obtener su respuesta. Es decir, los laicos también pueden dar lo sagrado a los demás, con lo cual prescinden de la jerarquía eclesiástica”. (Vargues, L., Modernidad y religión: al filo de dos siglos, Gedisa, Barcelona, (1999), pág. 10-12).
157. Berger, P., “*The desecularization of the world: A global overview*”, op. cit. pág. 13
158. Trias, E., Pensar la religión, Destino, Barcelona, (1997), pág. 27
159. Martín Velasco distingue cuatro tipos distintos de movimientos religiosos: 1) movimientos religiosos surgidos por separación de alguna de las iglesias o de otras tradiciones religiosas. Casi todos ellos constituyen grupos organizados con los rasgos característicos de las sectas que pueden adoptar distintas formas de relación con la sociedad, aunque predominan las reacciones de tipo fundamentalista, 2) grupos religiosos surgidos en el <interior de las religiones> y que, sin romper con ellas, reproducen formas asectariadas de organización y captación de adeptos, y tienen reacciones semejantes a las de los grupos fundamentalistas, 3) movimientos religiosos sincretistas, que adoptan rasgos tomados de diferentes tradiciones religiosas y representan formas peculiares de respuesta a las condiciones de vida impuesta por la cultura científico-técnica dominante, 4) los grupos que componen la llamada constelación esotérico-ocultista y la nueva espiritualidad designada con el nombre de New Age (nueva era). (Martín Velasco, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, en Selecciones de Teología, 150 (1999), págs. 127-146). Zygmunt Bauman es uno de los autores que consideran que los nuevos movimientos religiosos y concretamente los fundamentalismos, son productos de la modernidad, <nacidos de las contradicciones internas de la vida posmoderna> (Bauman, Z., Postmodernity and its Discontents, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, New York University Press. (Trad. esp.: La posmodernidad y sus descontentos, Madrid, Akal, (2001), pág. 183).

160. Wilson, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969). *Ibid.*, Sociología de las sectas religiosas, Guadarrama, Madrid, (1970). Ver también Wilson, B., “*The return of sacred*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 18-3, (1979), págs. 315-332
161. Kraemer, H., “*Säkularisierung*”, en Religion in Geschichte und Gegenwart, I, págs. 764-776, citado en Rubio Ferreres, J. M<sup>o</sup>., “*Resurgimiento religioso versus secularización*”, en Gazeta de Antropología, n<sup>o</sup> 14 (1998).
162. Berger, P., “*Towards a sociological understanding of psychoanalysis*”, en Social Research, 32/ 1 (1965), págs. 26-41
163. Guerra Gómez, M., Los nuevos movimientos religiosos: sectas, Eunsa, Navarra, (1993), pág. 77-78).
164. Mardones, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, Estella, Navarra, (1994), pág. 123. “Probablemente, el futuro de la religión está subordinado a la posibilidad / capacidad de vivir la experiencia religiosa de otra manera, menos formal, más íntima, menos externa, más profunda” (Ferraroti, F., Una fe sin dogmas, Península, Barcelona, (1993), pág. 104).
165. Mardones, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las nuevas formas de religión, op. cit., pág. 198
166. Martín Velasco, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, op. cit.
167. “El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No se verá verdaderamente libre hasta haber dado muerte al último dios” (Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Ed. Guadarrama, Madrid, (1985), pág. 171). “En otras palabras, lo que les da el carácter de <modernas> es que construyen una <religión del hombre>, de claro signo <narcisista>” (D. Anthony, Th. Robbins, P. Schwartz., “*Movimientos religiosos contemporáneos y secularización*”, en Concilium, n<sup>o</sup> 181, (1983), pág. 13-27; Lipovetsky, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, (1986), cap. III, pág. 49-78; “A mi juicio, más que de un <retorno> se trata de un <paso> definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la immanencia” (Bloom, H., Presagios del milenio, Anagrama, Barcelona, (1997); Ferry, L., El Hombre-Dios o el sentido de la vida, Tusquets, Barcelona, 1997). “La sociedad del riesgo comienza donde el sistema de normas sociales de provisión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones. Esta secularización del destino tradicional (religioso) no supone su desaparición, sino su producción activa por el hombre” (Berlain, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 96).

168. La trascendencia, señaló Luckmann, experimentará un estrechamiento en la modernidad. Pasaremos de una actitud natural de la existencia de Dios (la Gran Trascendencia), a una creciente nebulosa que oscurecía la presencia de Dios y sacralizaba la nación, el sistema, la etnia, el partido o el jefe, para pasar finalmente, en este último estadio, a una restricción de la trascendencia, situada en lo cotidiano y ordinario (una puesta de sol, un aroma, una mirada). Ver: Luckmann, Th., La religión invisible, Sígueme, Salamanca, (1973).

169. Citado en Sabato, E., Antes del fin, Seix Barral, Barcelona, (1993), pág. 52

170. González-Carvajal Santabárbara, L., “*Atentos a los signos de nuestro tiempo*”, en Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Ávila, (28 Abril-28 Mayo, 2003).

171. Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977). “El individuo sigue planteándose hoy -quizás más que nunca- una serie de preguntas primordiales de un orden general de la existencia en torno al significado de la muerte, del sufrimiento, de la soledad, que trascienden el ámbito intrahumano de nuestra acción, y que sólo encuentran respuestas en el ámbito de la imaginación creadora de carácter sagrado, en las diferentes variedades arquetípales que confluyen en el alma humana” (Berriain, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 143). La importancia de la religión ante el problema existencial de la <muerte> ya fue expresada por Berger en el Dosel Sagrado (1967) cuando afirmó: “Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella.” (Berger, P., The sacred canopy, op. cit, pág. 51).



## Capítulo 2

### Evolución histórica y contextualización de la obra de Peter L. Berger: Antecedentes, influencias y obras significativas.

#### **1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TEORÍA BERGERIANA SOBRE LA SECULARIZACIÓN.**

##### **1. 1. Cuestiones histórico-semánticas.**

El concepto de secularización ha sufrido desde sus orígenes una ambigüedad etimológica, debido al origen circunstancial terminológico. Es decir, frente a sus significaciones etimológicas propias, existe una ideologización política en su génesis y posteriores concepciones conceptuales. De este modo, las concepciones derivadas del carácter político del término han propiciado una confusión respecto al mismo que llega hasta nuestros días. Esta atmósfera de confusión contemporánea origina un <reclamo cognoscitivo> del término por parte de distintas áreas de conocimiento como la sociología, la teología, la antropología y la filosofía, etc. La ambigüedad conceptual y

etimológica de la secularización permite dos visiones distintas de su significación original: por un lado, hay quienes consideran que la teoría de la secularización conserva, en nuestros días, un carácter explicativo respecto al futuro de la religión, esto es, una panacea de todos los males que aquejan a la religión en la sociedad moderna; de otro lado, los que consideran a la secularización como la ruina y destrucción de la religión en la modernidad. Ambas concepciones sobre el futuro de la religión en las sociedades modernas, van a constituir dos formas distintas de entender la secularización dentro de la sociología clásica: 1) la teoría de la secularización <débil> representada por M. Weber y É. Durkheim, etc., y 2) la teoría de la secularización <fuerte> representada por Comte y Marx, entre otros.

Para un estudio etimológico de la palabra <secularización> es necesario distinguir entre el “concepto” y la “teoría” de la secularización:

a) *El concepto de secularización:*

*“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de <este mundo> y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas. La expresiva imagen de Max Weber de la demolición de los muros de los monasterios sigue siendo quizá la mejor expresión gráfica de esta nueva estructuración espacial radical.”<sup>(1)</sup>*

Podemos distinguir tres momentos históricos del <concepto> con el fin de ilustrar los procesos históricos reales de secularización:

1) La palabra latina saeculum= siglo, va a ser utilizada con dos significados distintos: un primer significado <temporal> -un tiempo que puede ser definido, determinado = siglo, 100 años; o indeterminado = <in saecula saeculorum> = por los siglos de los siglos-; y un segundo significado <espacial>, ya que es una de las dos palabras con las que en latín se designa al mundo. La ambigüedad en el latín refleja un problema teológico de base. Dentro de la concepción griega, el mundo era un lugar, una ubicación, los acontecimientos ocurrían dentro del mundo. Para los hebreos, por otra parte, el mundo era específicamente acontecimientos históricos con un principio (Creación) y con un fin (Consumación). De este modo, para la concepción griega la

existencia se entendía espacialmente; sin embargo, para la concepción hebrea la existencia era concebida temporalmente. Esta ambigüedad de concepciones está presente en la historia teológica cristiana. (2)

2) Un segundo momento semántico viene determinado por el Derecho Canónico, en el que la secularización se refiere a la <acción legal>. La secularización alude al proceso legal (canónico), por medio del cual, una persona “religiosa” abandona el claustro para volver al mundo y a sus tentaciones, convirtiéndose así en una persona secular. Cuando Max Weber define la secularización como el proceso por el cual el concepto de “vocación”, pasa o se cambia desde el ámbito religioso al secular para significar el ejercicio de actividades seculares en el mundo, utiliza analógicamente el significado canónico del concepto.

3) El término <secularización> se utiliza por vez primera para designar la expropiación y apropiación masivas, normalmente por parte del Estado, de monasterios, tierras y la riqueza de la Iglesia tras la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión. Desde entonces, lo <secular> ha pasado a designar el “paso”, la transferencia y/o mudanza de personas, cosas, funciones, significados, etc., desde su lugar tradicional en la esfera religiosa a las esferas seculares. (3)

Según estudios biográficos e históricos del término <secularización>, distintos autores coinciden en señalar que la primera aparición del término se asocia a las Guerras de Religión.

El término aparece por primera vez con ocasión de las deliberaciones que dieron como resultado la Paz de Westfalia. Parece haber sido propuesta por el embajador francés Longueville en Abril de 1646. Las pretensiones de los suecos y del elector de Brandeburgo empezaron a entrar en vías de disolución respecto a los monasterios eclesiásticos de algunas diócesis como Bremen, Verden, Magdeburgo, etc.

La solución estaba relacionada con el hecho de que dichos territorios quedaban afectados por la desvinculación jurídica de la Reforma, que obligaba a una delimitación de competencias. De este modo, tratando de encontrar un término neutral de significado para facilitar el entendimiento de las partes implicadas, se aceptó la palabra

secularización como la que más posibilidades ofrecía. Así nació el término <secularización> con una significación más política que religiosa. (4)

El término secularización aparecía, por vez primera, para significar el proceso en virtud del cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasan al poder civil. Designa unos hechos concretos, determinados y, por el momento, no suponía la consagración de ningún tipo de legitimación. No existían pues, unos principios teóricos que dieran legitimidad a esta secularización de bienes eclesiásticos.

A principios del siglo XVIII, Johann Gottfried señala que el término secularización asume una significación <derivada>, no tan neutra como la originaria, frente a la cual aparece lo sagrado como algo que ha de defenderse de ella. Esto es debido, principalmente, a que las ideas de la Ilustración, las teorías en torno al derecho natural fueron dando consistencia y significación a la confiscación de los bienes eclesiásticos, encubierta aún con el concepto de <secularización> en su primigenio significado. La secularización de los bienes eclesiásticos fue dejando de ser una entrega concordada para dar lugar a una visión, según la cual, la secularización no era otra cosa que el restablecimiento del orden racional y natural de las cosas.

Ya en el siglo XIX hace su aparición otro significado del término secularización más próximo al ámbito de la filosofía de la historia y de la cultura. Este nuevo significado está relacionado -como indicaba Lübbe- con la emancipación de la sociedad burguesa. Desde mediados del siglo XIX el término secularización es utilizado para designar el hecho de que <la cultura moderna por una parte, su génesis y su pasado por otra, se presentan como opuestos que se excluyen y enfrentan entre sí>. A partir de ahora se habla de la sociedad moderna secularizada, tanto para exaltar el presente de la sociedad a costa de su pasado religiosamente constitutivo (Comte) o, por el contrario, para exaltar el pasado religioso en función de sus realizaciones culturales y sociales.

En la obra de Berger, se puede apreciar cómo la concepción histórica del término <secularización> está plenamente influenciada por esta teoría Lübbeana de la <política de las ideas> y de la concepción ideológica que la caracteriza:



*“ El término “secularización” ha pasado por varias aventuras en sus trescientos años de existencia. Fue originalmente utilizado en el inicio de las Guerras de Religión para designar el hecho de que terrenos y propiedades eran sustraídos al control de las autoridades eclesiásticas. En el Derecho Canónico de la Iglesia Católica el vocablo ha acabado por designar el retorno al <mundo> de los individuos que habían recibido ordenes sagradas. En ambas acepciones, y prescindiendo de las controversia sobre cuestiones de detalle, el término podía ser usado de un modo puramente descriptivo y no valorativo. Esto, por supuesto, no es lo que ha ocurrido con el uso reciente del término. Tanto “secularización” como su derivado “secularismo” han sido empleados como conceptos ideológicos muy castrados de connotaciones valorativas, a veces positivas, a veces negativas.” (5)*

Berger observa cómo en el recorrido histórico del término, el concepto de secularización se ha ido cargando de una progresiva ideologización por parte de los dos bandos que en torno a ella se han ido formando:

*“En los círculos anticlericales y “progresistas” ha llegado a significar la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en los círculos conectados a las iglesias tradicionales han sido atacados como sinónimo de “descristianización”, “paganización”, etc.” (6)*

Berger caracteriza con el calificativo de <furor secularizador> a una actualidad que no se caracteriza por la claridad y sí por el confuso mundo de la secularización, en el que lo que antes era considerado una especie de monstruo a derrotar (secularización), se convierte ahora en el objeto de veneración que hay que defender a toda costa. Sin embargo, el autor no considera oportuno el abandono del vocablo por la confusión que pueda generar, sino que, muy al contrario, considera que el análisis de la palabra “secularización” determina procesos empíricos conocidos de gran importancia en la historia del Occidente moderno.

b) La teoría de la secularización:

La teoría de la secularización surgió con las sociologías racionalistas europeas de mediados del siglo XX. Dicha teoría se alimentó cognoscitivamente de temas decisivos de la sociología clásica, y buscó su confirmación a través de la evidencia empíricamente probada. Aceptó, de igual modo, la inevitable configuración histórico-lineal de vehiculación hacia un mundo secularizado.

Tanto su especificación genealógica como histórica dentro de las ciencias sociales, y especialmente en la sociología, permitió que todos sus padres fundadores la aceptaran con unánime acuerdo desde Karl Marx, Auguste Comte, Emile Durkheim a Max Weber. Estos autores van a posibilitar que la sociología sirva de marco de referencia de la teoría de la secularización. La importancia que tiene la disciplina sociológica en función de la teoría de la secularización, queda reflejada en la obra de Berger, cuando establece que:

*“La palabra <secularización> afecta a los procesos empíricos conocidos de gran importancia en la historia de Occidente moderno. El que estos procesos deban ser deplorados o por el contrario celebrados, es algo, por supuesto, irrelevante para el sociólogo o el historiador. Es posible describir sin gran esfuerzo los fenómenos empíricos sin necesidad de tomar ante ellos una postura valorativa. También es posible investigar sus orígenes históricos, incluida su conexión histórica con el cristianismo, sin asentir o disentir sobre si ellos representan una realización o una degeneración del mismo. Creemos que vale la pena insistir sobre ello, dadas las actuales discusiones entre los teólogos a este respecto. Una cosa es sostener que existe una relación de causalidad histórica entre el cristianismo y ciertas características del mundo moderno, y otra muy distinta afirmar que, <por lo tanto>, el mundo moderno, incluyendo su carácter secular, debe ser considerado en cierto modo una especie de realización lógica del cristianismo.” (7)*

Desde el análisis sociológico se puede determinar que la teoría de la secularización no es más que una teorización de subteorías generales de la diferenciación, ya sea del tipo evolucionista-universal (Durkheim), ya sea del tipo más específico históricamente de la teoría de la modernización occidental (Weber).

Las teorías sociológicas de la secularización se inscriben, por un lado, dentro de la connotación positiva del término <saeculum>, es decir, en la conquista por parte del hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio de sentido. Aparece aquí, la consideración de la secularización en términos de liberación humana bajo la impronta de la dimensión temporal de la realidad. De otro lado, la tesis central de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como proceso de emancipación y diferenciación estructural de las esferas seculares (Estado, economía y sociedad).

La teoría de la secularización tiene como base cognoscitiva y empírico-explicativa el análisis del debate sobre religión y modernidad, entendidas ambas en sentido clásico. Aparece como un medio a través de cual enfrentar los avatares de la religión en las sociedades modernas. Además, suministra un concepto de múltiple significación con el

que poder interpretar todo tipo de fenómenos sociológicos, desde la falta de asistencia a las iglesias, hasta la paulatina desacralización del mundo civil o secularizado, es decir, la disminución de las referencias a Dios en los discursos políticos y sociales. Como resultado de todos estos análisis sociológicos, la teoría/s de la secularización sugiere que el desarrollo científico y tecnológico de las sociedades occidentales urbano-industrializadas y la emancipación social del dominio de las iglesias, constituyen los principales elementos destructivos para el carácter legitimador de la religión.

## 1. 2. El punto de partida bergeriano: el legado de la sociología clásica de la secularización.

La sociología de la religión nació de autores como M. Weber y E. Durkheim, cuyo interés sociológico lo dedicaron al estudio de los fenómenos religiosos. De este modo, los fundamentos de la secularización deben buscarse en la obra de estos autores, pues ambos establecieron los cimientos para el estudio socio-científico de la religión. “Prácticamente todos los sociólogos clásicos -no solamente Weber, sino también Durkheim, Simmel, Pareto y otros- entendieron que la religión es un fenómeno fundamental ya que, durante la mayor parte de la historia humana, ha sido la religión la que ha proporcionado los significados últimos y los valores de la vida” (8)

*“ Las grandes figuras del periodo clásico de la Sociología –Emile Durkheim, Max Weber, etc- pueden describirse como conservadores en una u otra forma y, a excepción de los marxistas, casi todos los sociólogos, han sido como mucho, reformistas moderados antes que revolucionarios. No obstante, al margen del carácter más o menos conservador de sus intenciones, su pensamiento ha mostrado un carácter desestabilizador que ha alterado y enfurecido a quienes tienen un interés creado en conseguir que las cosas aparezcan como <definidas oficialmente>” (9)*

Dichos autores, sentaron las condiciones y los fundamentos para las posteriores teorías de la secularización. Comparten una misma concepción del proceso de secularización, según el cual, ambos autores se encuentran entre los más decididos defensores de la religión desde una perspectiva estrictamente sociológica, puesto que conceden a la religión un estatus que no se agota desde las posibilidades de la dimensionalidad social que va a constituir la denominada teoría de la secularización “débil”. Es decir, tanto Weber como Durkheim concebían la secularización como un

proceso permanente y como una perspectiva histórica a largo plazo, pues, aunque en las sociedades modernas las condiciones políticas, económicas y científicas de la vida se liberan de sus monopolías y primitivas ataduras religiosas, y la religión abarca en los tiempos modernos un sector cada vez menor de la vida social; sin embargo, la religión sigue y seguirá configurando constitutivamente la vida social estable (Durkheim), y produciendo sentido en la vida cotidiana (Weber). Consideran además, que aunque la secularización seguirá probablemente adelante, no actuará drásticamente en detrimento de la religión. Muy al contrario, establecen que la religión tendrá mayor trascendencia social y más relevancia dentro de las relaciones interhumanas -como posteriormente afirmarán P. Berger y T. Luckmann-, o ejercerá un influjo indirecto en las instituciones y estructuras sociales -como defenderán T. Parsons y D. Bell-. Dichos autores sentencian que <la religión, como el arte, existirá siempre>.

Frente a estas consideraciones positivas de la religión, existen otros autores clásicos disidentes que ven la religión, fundamentalmente la cristiana, como un obstáculo para el progreso. Entre este grupo de autores, encontramos a un sociólogo como A. Comte, junto a un teórico crítico de la tradición hegeliana como Marx. El denominador común de estos autores disidentes, frente a la dinámica esperanzadora del futuro de la religión, consiste en la visión negativa de las ideas e instituciones religiosas ante el progreso y la transformación de la sociedad. La religión consiste, según estos, en una visión distorsionada de la realidad, debido a su incipiente desarrollo dentro de una esfera de carácter irreal e ilusorio, trascendente, irracional e inhumano, así como en una mera proyección psicológica de las aspiraciones y deseos humanos, los cuales, dificultan la emancipación humana.

Karl Marx considera que la religión es una visión ideológicamente distorsionada de la realidad que sirve para mantener la condición social y económica explotadora y opresora. Admite que la lucha contra la religión debe realizarse desde una crítica racional que permita desenmascararla como proyección y como ideología. Esto va a permitir descubrir las condiciones sociales y económicas en las que se fundamenta y depende la religión. El análisis sociológico que Marx hace de la religión es parcial y crítico-negativo, con el fin de descubrir y transformar las condiciones sociales que posibilitan la subsistencia de la religión, como paso previo a su superación.

Auguste Comte pretende sustituir la religión cristiana por una nueva <religión de la humanidad>, que consiste en una religión genéricamente secular e inmanente. Tiene como base el orden social y como meta el progreso humano. Comte se erige como el abanderado de la nueva religión secular, la <religión sin Dios>. Elabora una visión de la religión bajo el esquema de los tres estadios positivistas, es decir, desde la visión del mundo religiosa y ficticia, pasando por la visión metafísica y abstracta, hasta la científica y positivista-atea.

Ambos autores, Marx y Comte, forman parte de la secularización “fuerte” y consideran que la religión se tornará superflua debido esencialmente al progreso y a la evolución social. Esta consideración conecta con el enfoque negativo de la secularización que contrapone el mundo secular con el mundo sagrado. Estamos ante la pretensión de usurpación del reino de lo sagrado y de los valores religiosos que va a desembocar en la decadencia absoluta de la religión y su pronta desaparición. De este modo, la religión tiene los días contados, y la secularización es considerada como un proceso generalizado e irreversible de la progresiva desaparición de lo religioso.

Marx, Durkheim, Comte y Max Weber (10), padres fundadores de la sociología moderna en general, y la sociología de la religión en particular, tienen bastantes cosas que aportar acerca de la religión y de su explicación y desarrollo en la modernidad. Pero, fueran cuales fuesen las aportaciones particulares y específicas de todos estos autores, no cabe duda de su gran influencia dentro de la comprensión contemporánea de la religión y en las teorías de la secularización:

*“Lo curioso es que ni la sordera a la religión de Max Weber, ni el declarado ateísmo de Karl Marx o de Émile Durkheim, impidieron que estos autores dijeran cosas significativas sobre religión y modernidad y sobre secularización. En la sociología clásica se dio por supuesto que la vida religiosa era un aspecto de las relaciones sociales de la vida cotidiana, además de inscribirse en diversas instituciones religiosas. Por una cantidad de razones, entre las cuales no puede faltar el éxito de las tesis exageradas de la secularización, la religión se ha vuelto invisible en muchas discusiones sociológicas de las condiciones contemporáneas(...). La modernidad continúa sosteniendo los <valores (aparentemente) religiosos> mucho después de abandonar o dejar que se atrofiara el impulso revelatorio que les era propio. No obstante, el entrecruzamiento de la religión y los comienzos de la modernidad debería plantear alguna duda a quienes dan hoy por supuesto que llegará el día que los efectos corrosivos de la modernidad sobre la religión sean totales” (11)*

Pero si algo hay que criticar a estas formulaciones clásicas de la teoría sociológica -especialmente a Durkheim, Marx y Weber, respecto de la propuesta sociológico-religiosa bergeriana- es que no se ocuparon de recurrir al modelo de mercado como elemento clave para la comprensión de la religión. El propio Durkheim, se interesó en entenderla como una respuesta a las necesidades de legitimación y de integración social dentro de la simbolización intrínseca de toda sociedad (12); Marx, se interesó en ubicar a la religión en una región refleja (superestructural) de la organización material de la sociedad; y Weber, por su parte, intentó hacer de la sociología de la religión un capítulo de la historia de la racionalización de la vida, de la modernización rumbo a un desencantamiento del mundo. Es decir, ninguno de ellos utilizó el funcionamiento del modelo de mercado como elemento decisivo en el que la religión se movería.

## **2. LAS INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO BERGERIANO.**

Son tantas las influencias que se manifiestan en la elaboración del pensamiento de Peter L. Berger, que hacen bastante difícil la labor de determinar cuál es su pensamiento originario y propio. Esta situación va a plantear una doble posibilidad de aproximación a su pensamiento: Por un lado, las numerosas influencias acontecidas en Berger, hacen que su obra goce de una sincrética riqueza intelectual, de una consistente congruencia teórica, y de una fuerte virtuosidad de síntesis metodológica que se manifiesta en su capacidad de acomodar todas estas <deudas> intelectuales a sus específicos campos epistemológicos -sociología del conocimiento, sociología de la religión, teología, ética, fenomenología, política, etc-. Por otro lado, debido a esta carga deudora, el pensamiento de Berger ha sido muchas veces criticado de ecléctico, de ser demasiado elemental y de ser poco original (13). Todas estas acusaciones se basan en esa -y nunca oculta- capacidad que Berger manifiesta a la hora de utilizar el pensamiento de cualquier autor, si cree convenientemente utilizarlo en el desarrollo de sus propias construcciones teóricas.

Estas consideraciones negativas del pensamiento de Berger han permitido, señala J. D. Hunter (14), que la obra de Berger “parezca” carecer de su propia denominación y

que, por el contrario, sea deudora de multitud de denominaciones y construcciones teóricas externas. Así pues, la obra de Berger se ha intentado encuadrar dentro de muchas construcciones epistemológicas. Por ejemplo, dentro de los desarrollos sociológicos se pretende encasillar a Berger como maxweberiano, durkheimiano, como un cultivador de la perspectiva sociológica humanista, como un representante de la sociología interpretativa (15) y de la sociología cualitativa (16); y, dentro de sus desarrollos fenomenológicos, son muchos los que ven en la obra de Berger un shütziano, desde la perspectiva de la fenomenología social.

Aparte de todas estas influencias, que por un lado son alabadas y por otro son criticadas, uno de los propósitos de mi tesis doctoral va a consistir en esclarecer nuevas e importantes influencias en el pensamiento de Peter Berger que, hasta ahora, no habían sido muy tenidas en cuenta o, en cierta medida, habían sido ignoradas por los investigadores de Peter Berger a la hora de abordar su pensamiento socio-religioso. Así pues, mi intención será: 1º. Exponer los antecedentes y las influencias más conocidas de Berger en su sociología del conocimiento y, fundamentalmente, en su sociología de la religión y su pensamiento filosófico-teológico (base epistemológica en la que se fundamenta mi tesis doctoral); 2º. Aproximar y traer al debate sobre los antecedentes y las influencias en el pensamiento de Berger a autores que considero fundamentales tanto para el desarrollo específico de mi tesis doctoral como para la panorámica general del pensamiento bergeriano. Estas aportaciones -últimas- se van a centrar en tres campos fundamentales de la elaboración epistemológica bergeriana: 1. La fenomenología de la religión y las influencias de M. Eliade y R. Otto; 2. La teodicea, la teología y las influencias de Simone Weil y F. D. E. Schleiermacher; 3. La política y las influencias de los neo-conservadores, fundamentalmente, D. Bell, y R. Neuhaus, Kristol, Novak, entre otros muchos.

## **2. 1. Las influencias en su periodo de formación académica.**

Si queremos determinar las influencias que Berger ha tenido en el proceso de elaboración de su pensamiento y obra, no podemos olvidar, como ocurre en muchas

tesis sobre nuestro autor, su etapa de formación académica. Como etapa fundamental podemos señalar el periodo que discurre en la New School for Social Research de New York . En esta etapa, Berger destaca las influencias de dos profesores suyos: Carl Mayer y Albert Solomon. De Carl Mayer, Berger considera que fue quien le introdujo en la obra de Weber, y del profesor A. Solomon señala que le introdujo en el conocimiento de Durkheim. Fue un periodo, señala Berger, donde entró en contacto con autores como los ya mencionados (Weber y Durkheim) y otros muchos, entre los que destaca, Edmund Husserl. De igual modo, en su estancia docente en la Universidad de Columbia (1954), Berger advierte de que hay dos profesores: Robert Merton (17) y Paul Lazarsfeld, que le ponen en contacto con el funcionalismo estructural, corriente de pensamiento que influirá en él sobre todo con Talcott Parsons. Pero si alguien ha influido de una forma determinante en el pensamiento bergeriano en esta época de formación, ése ha sido Alfred Schütz. Fue su profesor de posgrado en la New School de New York. Berger describe así la actividad docente de A. Schütz: “A. Schütz enseñaba fenomenología. Tenía una cátedra doble: filosofía y sociología, pero sin ser filósofo ni sociólogo” (18). La influencia de este autor en el pensamiento de Berger viene determinada por el “logro tan productivo que supuso unir la filosofía de Husserl con Max Weber y la sociología” (19). Esta síntesis schütziana consideraba a la sociedad como una cuestión de estructuras de conciencia <subjetivismo> y no, simplemente, bajo parámetros funcionalmente estructurales <objetivismo>. Berger hereda directamente de A. Schütz la metodología y el aparato conceptual propios del <análisis fenomenológico> de la realidad de la vida cotidiana. Algunas de estas aportaciones son: 1) los análisis sobre la conciencia y su movilidad dentro del despliegue de la realidad, así como su relevancia dentro de la reflexión fenomenológica, 2) la concepción del mundo como construido a partir de <realidades múltiples>, entre ellas la realidad de la vida cotidiana, 3) la construcción teórica de <lo dado por supuesto> y la crisis de relativismo que acarrea su ruptura, etc.

## 2. 2. Las aportaciones desde la sociología del conocimiento.

Existen muchas fuentes de inspiración en la sociología del conocimiento bergeriano, algunas de las más importantes son:



1. Las influencias de Max Weber (20) y E. Durkheim (21). Si bien es en la sociología de la religión, donde Berger se inspira fundamentalmente del pensamiento de estos autores, también dentro de la sociología del conocimiento, hay muchas y muy importantes influencias para Berger. Principalmente, de Weber, Berger heredó la <subjetividad weberiana>, una concepción según la cual existe una necesidad de captar la intencionalidad subjetiva de los actores sociales para llegar a una correcta hermenéutica sociológica. También destaca su concepto de acción social como objeto de la sociología y su método de la interpretación como instrumento de análisis de los fenómenos sociales. De otro lado, Durkheim aportó a Berger la <facticidad durkheimiana>, una concepción sociológica según la cual, la <objetividad> adquiere gran importancia en los procesos sociales externos. Durkheim pretendía demostrar que los fenómenos sociales han de ser tratados como cosas (hechos sociales). También destacan sus concepciones sobre el carácter normativo, moral y coercitivo de las representaciones colectivas. La asunción de ambas concepciones hizo que la sociología de Berger aunara tanto la <objetividad> como la <subjetividad>. (22)
  
2. Otra importante fuente inspiradora dentro de la sociología del conocimiento bergeriano es la constituida por el denominado <interaccionismo simbólico>, el cual tiene como máximo representante a G. H. Mead (23). La elaboración conceptual de esta construcción teórica -recordemos términos como espíritu, persona, sociedad, etc- han influido en la elaboración de la teoría bergeriana de la identidad personal y, por otro lado, esta teoría también ha determinado su dialéctica social, principalmente, en los procesos bergerianos de interiorización y socialización (24). Otra de las grandes aportaciones de este autor a la sociología del conocimiento de Berger viene constituida por lo que representa la teorización de los <otros significantes> que rodean al individuo en su proceso de interacción ambiental y social (25). Pero fue, sobre todo, la concepción dialéctica individuo-sociedad que Mead desarrolla, junto con su teoría del juego de roles y el mecanismo de internalización de la realidad que subsume, lo que Berger más ha tomado como referencia para la elaboración de su teoría sobre la construcción social y su relación con el hombre.

3. Otra importante influencia viene derivada de autores como Scheler y Mannheim (26), Dilthey y Nietzsche, como antecesores de la sociología del conocimiento. Siguiendo la tradición representada por Dilthey y heredada de Weber (27), Berger establece una clara distinción entre ciencias sociales o del espíritu y las ciencias de la naturaleza y, además, enmarca la sociología dentro de las ciencias del espíritu. Por otro lado, de Mannheim hereda Berger la dicotomización epistemológica de las funciones de la sociología (estudio de las causas y génesis de los diferentes grupos sociales -estudio empírico-, y la descripción de la distribución del conocimiento dentro de la sociedad -investigación epistemológica-). Esta influencia mannheimiana será, posteriormente, superada por Berger a favor de una concepción reduccionista de la sociología. Es decir, considera que la investigación epistemológica debe pertenecer al ámbito de la filosofía y no al de la sociología. Esta nueva concepción bergeriana será influenciada por autores como Parsons (28), Merton, la Escuela de Edimburgo (Barnes y Bloor) (29), etc. Las influencias de Max Scheler, al igual que las de Mannheim vienen determinadas en la medida en que se les considera a ambos como dos clásicos cultivadores de esta disciplina. Pero si debemos destacar alguna influencia específica de Scheler a la sociología del conocimiento de Berger, esa sería su “concepción relativo-natural del mundo” (30) que es un antecedente de la posterior teoría schütziana de “el mundo que se da por supuesto”.
  
4. La antropología filosófica alemana, representada fundamentalmente por Gehlen, Plessner y Portmann, fue fundamental para la teorización del concepto bergeriano de la <exteriorización>. Este proceso bergeriano parte de la necesidad del individuo de buscar en la cultura una segunda naturaleza que venga a paliar las debilidades instintivas y las deficiencias biológicas del ser humano. De igual modo, estos autores inculcan en Berger la idea de que el hombre, a diferencia del animal que vive en un <mundo cerrado>, habita en un <mundo abierto>, donde, al estar menos especializado biológicamente, necesita de un periodo de exteriorización cultural para completar su desarrollo. Del pensamiento de Gehlen a Berger le interesa, fundamentalmente, determinar si existe una fuerte relación entre el desarrollo de la teoría sociológica y los presupuestos antropológicos. Berger, en una entrevista (31), afirma que Gehlen tuvo en él alguna influencia pero

que todo terminó en la medida en que confrontaron políticamente. Esa influencia estuvo determinada por los enfoques antropológicos gehlenianos según los cuales existe una indeterminación, un proceso inacabado de nuestra estructura biológica, que nos condiciona a vivir en una cultura que palle esos déficits biológicos. Es decir, no puede haber vida social sin construcciones institucionales (cultura, lenguaje, etc). Esta es, en definitiva, la principal aportación de Gehlen a Berger. En la misma línea de Gehlen, Adolf Portmann también considera que esta deficiencia instintivo-biológica del ser humano hace que éste necesite de un mayor desarrollo de otros sistemas motrices, por ejemplo la corteza cerebral, lo que da lugar al desarrollo de la inteligencia humana y su capacidad para crear la cultura y las relaciones intersubjetivas. Por otro lado, si bien tanto Gehlen como Portmann, influyen en el proceso de exteriorización bergeriano desde la perspectiva sociológica, Plessner lo hace desde la perspectiva teológica. Su teoría según la cual: “Por naturaleza no hay hombre, sino que el hombre deviene a través de su relación con Dios”, puede ser ubicada dentro de la teoría bergeriana de la alienación religiosa. Esta teoría bergeriana que bebe de las fuentes fenomenológicas de, principalmente, R. Otto, considera que en el hombre existe una intrínseca necesidad de religión, de lo sagrado, de lo trascendente. En este sentido, la teoría de Plessner, es utilizada por Berger para legitimar, desde la sociología, su fundamentación fenomenológico-religiosa. Es decir, a partir de la precariedad biológica del ser humano, el individuo necesita sentirse arropado frente al terror anómico mediante las construcciones culturales (Gehlen y Portmann), y mediante las construcciones nómico-religiosas (Plessner).

5. No podemos olvidar tampoco las aportaciones que desde el funcionalismo de T. Parsons y R. K. Merton y desde la Escuela de Frankfurt (32), sobre todo en la figura de J. Habermas, han confluído en el desarrollo intelectual de Berger. Desde el funcionalismo de Parsons, Berger asume la problemática que ve a la sociología del conocimiento como un sistema complejo que comprende la interdependencia e interpenetración del sistema social y el cultural. De Merton, a Berger le interesa su teoría sobre las relaciones entre la sociedad y el conocimiento, el problema de las relaciones mentales y su relación con la base existencial. De la Escuela de Frankfurt, las influencias que recibe Berger son las que hunden sus raíces en el marxismo, en el psicologismo de Freud y en el

hegelianismo. Esta línea de pensamiento aporta a Berger mecanismos intelectuales para abordar problemas tales como el de la alienación y el de la cosificación, entre otros muchos.

6. La antropología filosófica de Kant y la filosofía dialéctica de Hegel, también influyeron en la elaboración de su sociología del conocimiento. Puede aparecer un cierto grado de escepticismo al relacionar a Berger con Kant, sin embargo, como señala L. Sola: “La conexión de Berger con Kant no debe resultar tan llamativa considerando que hay un hilo conductor ininterrumpido que los enlaza y que nos lleva de Rickert (escuela neokantiana de Baden) a Berger pasando previamente por Weber y Schütz” (33). Dentro de la sociología del conocimiento, la principal influencia de Kant a Berger consiste en el deseo y, a la vez, añoranza de una <cientificación> de la metafísica y de la teología. Además, no podemos olvidar que otra de las principales aportaciones kantianas a la teoría bergeriana se produce en el llamado <problema de la teodicea>. Esto es, el denominado por Berger como <giro kantiano>, que hace un trasvase moral de Dios hacia el individuo, tendrá mucha importancia en la teología inductiva de Berger. Respecto a Hegel las influencias son menos conocidas aunque, no por eso, menos evidentes. Por un lado, la filosofía hegeliana está muy presente en la teoría de la alienación religiosa desarrollada por Berger y, por otro lado, la teoría social de Berger presenta rasgos evidentes del influjo hegeliano. Muestra de ello es, por ejemplo, la dialéctica hegeliana del *Geist* (relación entre lo colectivo y lo individual) y la concepción del individuo como dependiente de la cultura, siguiendo la línea de Gehlen y Portmann.

### 2. 3. Las influencias desde la fenomenología.

Peter Berger considera la fenomenología como una disciplina social fundamental, cuyos instrumentos metodológicos son indispensables para esclarecer el mundo social de la vida cotidiana. Su concepción fenomenológica ha sido configurada gracias a la contribución epistemológica de fenomenólogos tales como Wihlem Dilthey, Edmund Husserl (34) y Maurice Merleau-Ponty, aunque la principal aportación a su concepción

fenomenológico-social procede de su maestro Alfred Schütz (35) y su sociología fenomenológica. Por medio de su maestro A. Schütz, Berger entra en contacto con la fenomenología de E. Husserl, fundamentalmente, en relación al análisis fenomenológico del <mundo de la vida cotidiana> que Husserl desarrolla en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1954), y que Berger asume en su obra *La construcción social de la realidad* (1966). Sin embargo, Berger nunca se ha mostrado especialmente influenciado por la fenomenología de Husserl como filosofía, sí como aplicada a la sociología del conocimiento. En este sentido llega a afirmar: "No he seguido la filosofía fenomenológica muy de cerca. Mi amigo Thommas Luckmann era también alumno de Schütz y se adentró mucho más en Husserl y en la fenomenología como sistema filosófico. Pero a mí nunca me interesó mucho en ese sentido" (36).

La particular influencia de Schütz, introduce a Berger en el ámbito de la fenomenología social, "orientada hacia el nivel individual de la cultura -es decir, hacia la cultura tal y como ha sido internalizada en la conciencia subjetiva de los individuos. El objeto del análisis es la persona en cuanto crea y extrae significado en el mundo de la vida cotidiana (37)." (38).

Desde esta perspectiva, Berger aborda las dos variantes de esta fenomenología social. Es decir, por un lado, desde una descripción fenomenológica schütziana a nivel de los fundamentos "encarando las categorías fundamentales de la conciencia en cuanto perteneciente a la vida cotidiana." (39), y también desde una descripción fenomenológica referida a la conciencia moderna, concretamente la conciencia religiosa. Es en esta segunda variante de la fenomenología social, donde Berger desarrolla una fenomenología de la religión, influenciada por los sociólogos de la religión Max Weber y E. Durkheim, por los fenomenólogos de la religión R. Otto y M. Eliade, y los antropólogos sociales Levy-Bruhl (pensamiento primitivo), Marcel Mauss (interaccionismo social), Lévi-Straus (antropología estructural), y Talcott Parsons (funcionalismo estructural), entre otros.

## 2. 4. La influencias desde la fenomenología de la religión.

En su estudio sobre el concepto de religión, Berger utiliza el método fenomenológico, pues considera que la investigación sociológica no puede estudiar las esencias constitutivas, increadas e inmutables del ser humano, sino que, solamente puede estudiar sus manifestaciones externas. De este modo, el autor cree que la sociología no puede estudiar las ideas esenciales, el cosmos sagrado, ni sus objetivaciones históricas, por falta de un método reconstructor que sí posee la fenomenología. Es una fenomenología fundamentada en el sentimiento de lo sagrado al que apelaba R. Otto (40) y la relación entre el objeto de la religión y el sujeto. Es una fenomenología fundamentada en el sentimiento experiencial de un “misterio tremendo” que legitima la vivencia de dicho sentimiento de lo sagrado, inspira temor, veneración y es conciencia básica en la experiencia religiosa de la humanidad. Así pues, el elemento fundamental de la fenomenología de la religión de Berger consiste en dilucidar <lo sagrado como orden y ámbito de la realidad>. En este sentido, tanto Berger como Luckmann, consideran que la “construcción social de la realidad” implica un orden configurador de la realidad o mundo social ordenado; orden que necesita ser legitimado. La religión, afirma Berger, constituye el elemento legitimador de ese orden. El mundo así construido no goza de una estabilidad segura ni permanente. Tanto desde su configuración social como individual, el cosmos y su orden se ven amenazados por “realidades marginales” (41) que ponen en tela de juicio la realidad cotidiana. Este orden del mundo se ve amenazado por cada nueva generación que puede rechazarlo, dando lugar a la anomia.

Siguiendo a R. Otto, Berger afirma que una realidad será religiosa en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado. Lo sagrado (42) es el orden de la realidad, el ámbito en que ha de darse la relación con lo divino para que pueda darse una relación religiosa. Lo sagrado, como orden de la realidad, se manifiesta en aspectos subjetivos y objetivos, pero su carácter inmanentemente totalizador de la realidad no puede confundirse con ellos. De esta forma, la religión, como elemento legitimador de la realidad socialmente construida, y lo sagrado, como configurador de ese orden social establecido, deben asegurar su perdurabilidad frente a las distintas agresiones sociales anómicas, que conllevarían a su destrucción.

Berger señala que lo sagrado cumple la función de control de las amenazas que hacen peligrar el orden social, a través de regular tanto la ausencia como la presencia de los males anómicos. De este modo, lo sagrado presenta una doble polaridad: 1) aspecto negativo: al concebirse como origen de esos males anómicos, se convierte en fuente de temor; 2) aspecto positivo: mediante su relación con lo sagrado, las amenazas y miedos que originan, se socializan; una vez que estas amenazas anómicas son integradas en la esfera de lo sagrado, éste se concibe como garantía de dicho orden, y dichos temores se convierten directamente en los mecanismos correctivos disponibles por el orden sagrado para mantener el orden social. Lo sagrado aparece como un elemento ambivalente: por un lado, aporta tranquilidad; sin embargo, por otro lado, aporta temor. Lo sagrado y la religión no sólo aportan miedos, también los ahuyenta.

Como ya antes señale, mediante la fenomenología de la religión, Berger pretende analizar el concepto de religión como experiencia de orden o cosmos sagrado, y para ello, el autor desarrolla y estudia la <religión> desde sus dos acepciones primigeniamente sociales: 1) como <empresa en la construcción del mundo social>, y 2) como <factor de conservación del mundo> o elemento de legitimación social. Este proceso bergeriano de hermenéutica fenomenológica es debido, en gran medida, a las influencias gnoseológicas de fenomenólogos como R. Otto y M. Eliade, cuyas particulares aportaciones son suficientemente significativas en la obra y el pensamiento bergeriano.

La influencia de dichos autores (Otto y Eliade) (43) se manifiesta claramente en la definición bergeriana de la religión como empresa de construcción del mundo socialmente establecido: “La religión es la empresa de construcción humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido.” (44). La religión es considerada, a juicio de Berger, como actividad constructora humana y mantenedora del orden social, ya que existe una total desconfianza, por parte del autor, hacia el potencial individual humano en dicha empresa, y a su desvinculación social en la configuración de un orden normativo. Berger lo dice así: “Los hombres están congénitamente impelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Y este orden, a su vez, presupone la empresa social de ordenar la construcción del mundo.” (45).

Hay dos elementos, de índole fenomenológica, que configuran la concepción bergeriana de la religión como legitimadora del orden humano y como intento de explicar el universo entero, en tanto que algo significativamente humano: lo sagrado y la anomia. Por sagrado, entiende Berger, “un tipo de poder misterioso o imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana.” (46). Su concepción de lo <sagrado> (47) consiste en determinarlo como un “poder atribuido a un objeto de la experiencia humana”, que, sin embargo, es distinto de lo humano. Esto le lleva a establecer un paralelismo entre lo sagrado y lo trascendente, en la medida en que existe un a priori sacralizador de las cosmovisiones religiosa y de los mundos humanos (esto es lo que R. Otto denomina “numinoso”), que establece un status de significatividad cognitiva. Es decir, lo sagrado es un <a priori último>, objetivo y subjetivo al mismo tiempo, desde el que se comprenden tanto los objetos como los actos religiosos.

Berger asume y hace suyos los planteamientos de Eliade. Así pues, podemos ver ciertas similitudes en las obras de estos autores, por ejemplo: ambos autores desarrollan de forma paralela las conceptualizaciones específicas e hierofánicas del encuentro con la alteridad, así como de la configuración de la <conciencia de alteridad>. Así podemos observar como en la obra de Eliade, lo sagrado aparece o se manifiesta siempre como un <poder terrible> (48) y, en cambio, Berger, en su obra, modifica este concepto eliadeano hasta transformarlo en <terror sacro>. Del mismo modo, ambos autores coinciden en establecer los caracteres de la experiencia terrorífica o irracional del sentimiento de espanto de la manifestación de lo sagrado, de la vivencia de la experiencia religiosa, del <mysterium tremendum>, que “se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades <naturales> (...) El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Se trata siempre de un mismo acto misterioso: la manifestación de algo <completamente diferente>, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo <natural>, <profano>” (49). A esta confusa mezcla de temor, reverencia y fascinación la llamó Rudolf Otto <experiencia de lo numinoso>.



De este modo, Berger, influido por Eliade, señala que las capacidades humanas tales como el lenguaje y la imaginación corrientes no pueden captar esa realidad, y sí bien pueden llegar a insinuarla. Según nuestro autor, esto va a hacer añicos los supuestos de la experiencia cotidiana ordinaria, pues, “los seres humanos que intentan recibir esa alteridad son como personas sumergidas bajo el agua, que contemplan desde allí lo que está por encima de la superficie: inevitablemente lo verán de manera enormemente distorsionada” (50). Berger denomina <locura sagrada> a la experiencia religiosa de la alteridad, a su irrupción en la realidad ordinaria y a su imposibilidad de ser contenida dentro de las posibilidades estructurales humanas, así como dentro de las categorías de dicha realidad ordinaria y profana como es la vida humana. En este sentido, señala que “si admitimos el fundamental supuesto religioso de que otra realidad de algún modo invade o roza el mundo empírico, entonces estas características de lo sagrado adquirirán un estatus de una genuina experiencia” (51). Desde esta perspectiva, se va a producir el paso bergeriano de una concepción a otra. Este paso se produce una vez que Berger va a considerar que esta <conciencia de la alteridad> (52) debe de pasar por el examen de la razón empírica, con el fin de definir el estatus de la experiencia religiosa a efectos de un análisis científico. Nos encontramos entonces con la segunda concepción propuesta por Berger como depositaria de las semillas alienadoras y de falsa conciencia religiosa, es decir, nos encontramos con la <teoría de la proyección> de las significaciones humanas en significaciones religiosas. Lo que Berger pretende es intentar superar la etapa de la <conciencia de la alteridad>, haciendo ver que el encuentro con lo sagrado, la vivencia de la experiencia religiosa, la alteridad, etc., no son más que <provincias finitas del pensamiento>, es decir, que están empíricamente al alcance y son producto de la inmanencia, y que todas estas significaciones sólo tienen lugar “dentro de este mundo de la experiencia humana, en la naturaleza y en la historia” (53).

Berger pretende hacer ver esta experiencia religiosa -que Eliade señalaba como <encuentro con realidades y seres que son <totalmente otros>>- como el encuentro de los individuos con lo más elevado y profundo de la sociedad a que pertenecen. De esta forma, los seres que en Eliade constituían lo <totalmente otro>, pasan a ser ahora en Berger simplemente las <formas hipostasiadas de la sociedad>: “Como tales, deben ser analizados como lo son todas las significaciones humanas, esto es, como elementos del mundo socialmente construido. Dicho de otro modo, cualquiera que sea en <última instancia> la naturaleza de las constelaciones de lo sagrado, empíricamente son sólo

productos de la actividad humana y de la significación humana, es decir, son proyecciones del hombre” (54). Desde esta tesitura, Berger pasa a estar influenciado por el pensamiento de Durkheim, quien consideraba que a través de estas representaciones simbólicas, representadas en la alteridad y en su terror sacro, descubre la sociedad sus potencialidades ocultas, sus más ricos recursos y sus sueños más imperiosos y valientes. Por tanto, desde la perspectiva sociológica, Berger consume el pretendido trasvase desde una cosmovisión trascendente de la realidad -regida por las potencialidades de una alteridad que nos inunda y nos sobrecoge-, a una cosmovisión inmanente de la realidad, en la que lo sagrado y lo religioso aparecen como la manifestación de una sociedad (55) inmersa en el proceso de vivir conforme a sus ideales supremos mediante el culto de su auto-representación simbólica. Desde la perspectiva teológica, todo este trasvase de sentido de las significaciones va a llevar a Berger a configurar una teología de la inmanencia, en donde “el pensamiento teológico va a buscar los <signos de trascendencia> (56) en la situación humana empíricamente dada” (57).

Como anteriormente se ha señalado, dentro de la fenomenología de la religión son dos los autores que más han influido en la obra de Peter L. Berger, Rudolf Otto y Mircea Eliade:

- R. Otto: Muchas son las aportaciones que podemos encontrar en la obra bergeriana de este fenomenólogo de la religión. Algunas de las más importantes son:

a) *La concepción fenomenológica de la religión y su relación con la categoría de lo sagrado*. El concepto bergeriano de religión está fundamentado e instaurado dentro de una línea de tradición fenomenológica que, desde Max Muller y su mitología natural, Edmund Tylor y su animismo, Max Weber, etc., desemboca en algunos de los planteamientos fundamentales de R. Otto. De este autor, Berger hace suya, entre otras muchas cosas, la concepción funcionalista de la religión, en tanto que, fenómeno antropológico por excelencia. Es decir, tanto los fundamentos antropológicos como la funcionalidad social (58), son integrados en la concepción fenomenológica de la religión bergeriana: “La religión es la empresa humana por la que un cosmos humano queda establecido porque así se nos manifiesta como fenómeno empírico” (59). De la misma forma, la categoría de lo sagrado, también integrada en la definición substantiva de la religión bergeriana, en términos de <postulación de un cosmos sagrado>, es asumida en

el sentido que R. Otto le confiere a nuestro autor, es decir: “Lo sagrado es aprehendido como algo <que se sale> de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él, de un modo en que otros fenómenos no humanos no lo están” (60).

La intencionalidad bergeriana, influenciada por R. Otto, intenta descubrir las estructuras de las relaciones humanas ante la experiencia de lo sagrado. La relación del hombre con esta experiencia religiosa, establece una categoría religiosa fundamentalmente ottoniana: la alteridad (61). Esta categoría aparece en Berger como una realidad última significativa para el hombre que trasciende la realidad de la vida cotidiana (62), es decir, como una experiencia religiosa que recuerda que la experiencia humana se debate ante el aspecto positivo y negativo del poder de lo sagrado.

b) *La concepción de la realidad social como un universo en lucha contra el terror anómico.* Siguiendo a R. Otto, Berger considera que lo sagrado actúa como orden de la realidad y como “nomos” objetivo que da un sentido a la vida del hombre. Del mismo modo, establece que lo sagrado actúa como un orden de la realidad que se enfrenta al terror anómico:

*“Estar en buenas relaciones con este <cosmos sacro> es estar protegido contra las pesadillas amenazantes del caos. Caer fuera de esta buena relación es verse abandonado al borde del abismo de lo sin sentido. (...) Aquello respecto a lo cual el hombre religioso <va con cuidado> es, por supuesto, principalmente el peligroso poder inherente a las manifestaciones sagradas como tales. Pero detrás de este peligro existe otro, mucho más horrible, la pérdida de conexión con lo sagrado, y el ser tragado por el caos. Todas las construcciones nómicas están en función de mantener este terror anómico a raya. Pero estas construcciones encuentran su total culminación precisamente en el cosmos sagrado.” (63)*

Berger confiere un carácter sacro-legitimador a todas las construcciones nómicas, de forma que, el poder atribuido a lo sagrado posibilite el orden social de las necesidades del hombre que escapan de su control (situaciones marginales), evitando así, las amenazas del sin sentido y de la inseguridad que el hombre tiene sobre su existencia (anomia). Por tanto, lo sagrado cumple tal función. Como poder, controla no solamente

la ausencia de los males amenazantes de los individuos, sino que también imposibilita su presencia.

c) *La < dialéctica masoquista del otro >*. R. Otto constituye una de las fuentes principales en las consideraciones irracionales de la tradición bergeriana. La concepción ottoniana de <la otra realidad> y su derivada actitud masoquista, constituyen las bases fenomenológicas, tanto del discurso sobre la teodicea como de las causas de la alienación religiosa bergeriana.

Dentro de la teodicea, Berger desarrolla lo que denomina <teodicea masoquista>, en donde, “un <otro> se enfrenta al hombre como una objetiva y poderosa realidad” (64). No cabe la menor duda, de que las consideraciones de Berger derivan de la disertación fenomenológica de Otto sobre la alteridad, o como él la denomina: <lo totalmente otro>, a la que asigna la propiedad de aterrorizar, de ejercer un extraño y poderoso atractivo hacia el hombre, de manifestar un poderío abrumador, de forma preética y preteórica.

Berger aúna dos perspectivas históricas para identificar <la otra realidad> (65):

- La perspectiva bíblica y la consiguiente trascendentalización de esta <otra realidad>.
- La teoría psicologista de R. Otto, fundamentada en la irracional vivencialidad, en el sentimiento de terror, en el profundo respeto y en el carácter de potencialidad de esa <otra realidad>.

Desde esta actitud, la fenomenología de la religión bergerina queda impregnada de un concepto, con carácter emocionalmente negativo y fundamentado en el terror, típicamente ottoniano: la <sumisión>. Es decir, la única salvación que Berger encuentra de la teodicea masoquista es “la sumisión al totalmente otro, que no puede ser puesto en duda ni criticado, y que, por su misma esencia, está soberanamente por encima de cualquier ética humana y de cualesquiera principios nómicos generales” (66). Aparecen pues, en la obra de Berger, las ideas básicas de la teología del terror desarrollada por Otto, en la cual, esa <otra realidad> es considerada como una realidad impositiva hacia el hombre, y ante la cual, sólo queda el sobrecogimiento.

Surge el sentimiento de <dependencia absoluta> (67), desde la cual, el hombre se siente miserable. Berger lo define de este modo: “La clave del problema de la teodicea se soluciona por un argumentum ad hominem, en su sentido más drástico, al que podría calificar incluso como argumentum contra hominem” (68).

Desde la alienación religiosa, esta <otra realidad> viene a configurar lo que el autor denomina <conciencia de la alteridad>, que se identifica, en gran medida, con la experiencia de lo numinoso (69). De este modo, Berger participa nuevamente del psicologismo de R. Otto, pues, considera que la realidad sólo puede ser descrita desde sus resultados y efectos en la conciencia humana: “El hombre produce alteridades tanto fuera como dentro de sí mismo como resultado de su vida en sociedad. El propio trabajo del hombre, en tanto que forma parte de un mundo social, se convierte en parte de una realidad distinta de él. La alteridad del mundo social y los seres humanos concretos que son los otros de la vida social, quedan interiorizados en la conciencia. Con otras palabras, los otros y la misma alteridad, son proyectados en la conciencia” (70).

d) *La trascendencia.* La fundamentación bergeriana, según la cual, la trascendencia se muestra a través de una perforación o ruptura de la realidad ordinaria, deriva de la teoría fenomenológica de M. Eliade y R. Otto. Esta teoría establece que lo numinoso (Otto), lo sagrado (Eliade), son, en sí mismos, una sola entidad que representa la ruptura de nivel ontológico, y aparece como lo real por excelencia. Nos encontramos con dos realidades ontológicas: una primera, referida a la realidad mundana, ordinaria, representada por lo profano; una segunda realidad, la realidad por excelencia (Eliade), la realidad trascendente (Berger), la realidad ontológicamente suprema (Otto), en la que se establecen las circunstancias esenciales para la experiencia religiosa de la trascendencia. Esta trascendencia constituye para Otto una realidad superior plena de contenido óntico.

El establecimiento de esta ruptura de nivel ontológico impulsada desde la teoría fenomenológica es incorporada por P. Berger en sus planteamientos onto-teológicos. Es decir, el autor considera que en el establecimiento de la trascendencia, existe una bipolaridad ontológica de la realidad, pues “existe otra realidad, mucho más poderosa, con diversos puntos de entrada en el mundo de lo ordinario. Cuando se vislumbran estos

elementos de transición, la vida ya no podrá ser nunca la misma.” (71). La realidad ordinaria queda perforada, según Berger, por <la otra condición>.

- Mircea Eliade En la obra de Berger también existen innumerables muestras de la influencia de este autor. Algunas de ellas son:

a) *El método de investigación fenomenológico*. Una de las aportaciones fundamentales de Eliade a Berger, consiste en la incorporación en la obra de éste, del método fenomenológico-hermenéutico (72). El autor rumano (Eliade), pertenece a una tradición hermenéutica cuyo objetivo es integrar y articular las diversas aportaciones y métodos de las disciplinas que estudian el fenómeno religioso (histórico, sociológico, psicológico, etc.). Esta tradición hermenéutica de la fenomenología eliadeana, que Berger hace suya, está basada en lo que Paul Ricoeur denominó “restauración de significado”:

*“La fenomenología es una forma de escuchar, de recopilar, de restaurar el significado. Así la tarea más bien consistiría en comprender qué quiere decir, qué significados transmite lo sagrado. Además, este método comporta un estudio fenomenológico-empírico-descriptivo de la religión.”* (73)

Este método empírico utilizado por M. Eliade, ha constituido, pues, la base metodológica de la sociología bergeriana en el estudio de la religión:

*“Todas las tradiciones religiosas deben ser confrontadas en busca de algún posible signo de trascendencia sedimentado en ella. Esto supone una aproximación fundada en los métodos empíricos de investigación (más exactamente en los métodos usados por la erudición histórica moderna).”* (74)

De igual modo, el método empírico propuesto por Eliade conforma, en gran medida, la configuración científica del método teológico bergeriano. De esta forma, destaca la importancia tanto de la historia empírica como de la antropología empírica en tanto que constitutivas de su nuevo método teológico:

*“La labor teológica consistirá, ante todo, en un análisis rigurosamente empírico de tales experiencias, que revestirá la forma tanto de una antropología histórica como de una historia de la religión, con prioridad lógica, a mi juicio, de la primera sobre la segunda.”* (75)

b) *La concepción fenomenológica de la religión y su relación con la categoría de lo sagrado.* Tanto Eliade como Berger, coinciden en considerar que lo sagrado se manifiesta como una ruptura de la realidad y de la existencia. Esto indica una ruptura de nivel respecto de la vida <ordinaria>, en tanto que, opuesta a lo sagrado: “Lo sagrado es aprehendido como algo <que se sale> de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario.” (76)

Entre otras cosas, Berger hereda de la tradición fenomenológica eliadeana, la relación del hombre con la estructura de lo sagrado. Lo sagrado pone en contacto el orden de la realidad y las realidades superiores en relación con el hombre, en tanto que ser humano: “Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto al hombre, está, sin embargo, referido a él, de un modo en que otros fenómenos no humanos no lo están.” (77). Eliade lo define del siguiente modo: “Se trata siempre de un acto misterioso: la manifestación de algo <completamente diferente>, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural.” (78).

La dicotomía ontológica entre lo sagrado y lo profano (79) en la obra de Berger, constituye otro de los elementos más relevantes aportados por la fenomenología de Eliade a la concepción bergeriana. Éste lo define del siguiente modo: “Lo contrario de lo sagrado es lo profano, que podríamos definir sencillamente como la ausencia de un status sacro. Son profanos todos los fenómenos que se salen de lo normal como sacros. Las rutinas de la vida son profanas mientras, digámoslo así, no demuestren lo contrario, en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un orden sacro(...). Esta dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana, relacionadas empero entre sí, es algo intrínseco de la empresa religiosa. Y como tal, es evidentemente importante para cualquier análisis del fenómeno religioso.” (80). No cabe duda, pues, de que el discurso hierofánico bergeriano procede de la noción de lo sagrado como orden diferente y superior de la realidad (81) y de la noción de hierofanía como manifestación de esa realidad trascendente en una realidad mundana. Esto es lo que Eliade denomina <ruptura de nivel ontológico>, es decir, una ruptura establecida en la realidad o vida <ordinaria> que otorga una característica especial al hombre religioso. Este discurso de Eliade, es compartido por Berger, pues, considera que “la realidad ordinaria se perfora con bastante facilidad y, una vez que ha ocurrido tal cosa, todo se

vuelve posible. Indudablemente esta perspectiva no es consecuencia de un acto de fe. No suele ser un acto de ninguna clase; no es algo que yo haya hecho, sino algo que me sucede. A pesar de todo, estas rupturas de la realidad revelan o, por lo menos, insinúan una realidad trascendente que existe más allá.” (82). Es decir, la religión obliga al hombre a introducir <lo sagrado> en su vida, mediante un desplazamiento de la realidad intramundana hacia un segundo plano. Nos encontramos ante una nueva dimensión (Eliade), una nueva condición (Berger): “Lo sagrado es aprehendido como algo <que se sale> de la rutina cotidiana normal.” (83).

c) *Dualismo entre caos (situaciones marginales) y cosmos (nomos socialmente establecido)*. El dualismo fenomenológico caos-orden, está presente en las elaboraciones metodológicas bergerinas y, constituye la estructura dialéctica del “argumento a partir del orden” del método teológico de la trascendencia.

El propio M. Eliade puntualiza que la distinción que caracteriza diferencialmente a las sociedades es su disposición estructural en torno a un espacio conocido o cosmos, y un espacio extraño, desconocido o caótico (84). Del mismo modo, Berger considera que la sociedad histórica es un orden, una estructura protectora de significación que se erige sobre el caos. Desapareciendo este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores: el terror al caos (85).

Ambos autores sostienen, que nuestro mundo (Eliade) o nuestra sociedad (Berger), está sostenida por un orden divino que sostiene y justifica todas las tentativas del hombre en busca de un orden (Berger), o que nuestro mundo es un universo en cuyo interior se ha manifestado ese orden, en forma de lo sagrado (Eliade). Este ordenamiento de la realidad pertenece a un orden subterráneo del universo (Berger) o al acto divino de la creación (Eliade). Es decir, el papel del hombre frente a la búsqueda de ordenamiento y de sentido de la realidad, se debe a la propia naturaleza humana o <impulso intrínseco> que tiende hacia una realidad ordenada. Corresponde a una realidad trascendente, a la que poder confiar el destino (Berger), o a un acto repetitivamente humano del acto de los dioses que habían organizado el caos, dándole una estructura, formas y normas (86) (Eliade).



De estas consideraciones, se observa, de forma evidente, como Berger participa de la concepción eliadeana sobre la actitud religiosa del hombre y sobre la <ruptura ontológica de nivel>. Esto es, el autor establece que “la tendencia humana al orden supone un orden trascendente, y cada gesto ordenador constituye un signo de esta trascendencia.”(87). Nos encontramos, pues, con lo que Eliade denominó <homogeneidad espacial>, consistente, en advertir que para el hombre de actitud religiosa, el espacio no es homogéneo, pues, “para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que le rodea.” (88).

El pensamiento bergeriano sobre la ordenación y la trascendencia se nutre, pues, de la teoría de Eliade sobre el espacio sagrado y la homogeneidad caótica. Aunque los términos empleados por ambos autores son propios de cada corriente y circunstancias históricas, podemos señalar que los términos conclusivos son conceptualmente similares y determinantes:

- 1) El hombre de actitud religiosa, tiene una necesidad intrínseca de un ordenamiento de la realidad.
- 2) Este ordenamiento de la realidad implica una escisión o ruptura ontológica que determina una homogeneidad caótica, o una homogeneidad ordenada (89).
- 3) La homogeneidad ordenada supone, un orden trascendente (Berger), así como, un punto fijo de referencia (Eliade).
- 4) Este ordenamiento implica una determinación de la <profunda verdad de la situación real del hombre> (Berger), y de la <profunda verdad de la situación y valor existencial del hombre religioso> (Eliade).

d) *La trascendencia.* La concepción bergeriana de la <trascendencia> tiene, si realizamos un estudio detallado, muchos elementos comunes con la concepción cosmogónica de M. Eliade:

- En ambos autores, la <trascendencia> implica, previamente, una ruptura de las estructuras vitales y de pensamiento (Berger), así como, una ruptura de las funciones cosmológicas-soteriológicas (Eliade). A partir de estas rupturas, la <trascendencia> se hace visible a través de la realidad ordinaria (90); o como dirá M. Eliade: “El hombre no podía vivir más que en un espacio abierto hacia lo alto, en el que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el otro mundo, el mundo <trascendente>, era posible.” (91).

- Esa ruptura de la realidad implica, según ambos autores, la existencia de otra realidad. Es decir, de otra condición (Berger); o de otra <apertura hacia lo trascendente> (Eliade). Del mismo modo, coinciden en señalar que las causas que llevan a esa ruptura de la realidad, son causas catastróficas:

*“Los acontecimientos catastróficos pueden facilitar esta clase de visión, pero no es algo que depende por fuerza de aquellos.” (92)*

*“Si se rompe el poste (orden), sobreviene la catástrofe, se asiste en cierto modo al <fin del mundo>, a la regresión, al caos.” (93)*

- En ambos autores, se circunscribe el ámbito de la experiencia trascendente al debate en torno a la necesidad o no de un recinto sagrado. Por un lado, Eliade considera que la trascendencia se revela a través de <imágenes de una apertura>, una <puerta> o lugar común de interrelación entre los hombres y los dioses: el Templo. Por otro lado, Berger se plantea la relación de la experiencia de lo trascendente a un marco o recinto sagrado: la Iglesia; muy al contrario, considera que la trascendencia es por sí misma auto-demostrativa y perceptible, a través de las realidades empíricas, por medio del método antropológico-teológico e introspectivo-inductivo.

- Otro punto de común elaboración en estos autores, consiste en su particular concepción de la trascendencia como <deidad lejana>. Berger, siguiendo el pensamiento de Simone Weil, considera que nos encontramos en “un mundo donde la realidad visible contiene muchos signos de la presencia invisible de Dios” (94). Es decir, el Dios de la cosmovisión cristiana se muestra como un Dios con distintos rostros, un Dios que juega al escondite con la humanidad, pero que, sin embargo, siembra el mundo de sus huellas y signos de trascendencia. Todo se resume en una búsqueda o espera de ese Dios, puesto que “se trata de un Dios que habla al hombre y

que debe ser buscado, ante todo en los acontecimientos históricos de la experiencia humana.” (95). M. Eliade, por su parte, ya mantenía previamente esta concepción teológica del alejamiento divino frente a la humanidad: “Los seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto: se <alejan> de los hombres, se retiran al cielo y se convierten en dei otiosi. Estos dioses, después de haber creado el Cosmos, la vida y el hombre, se resienten, se diría, de una especie de <fatiga>, como si la enorme empresa de la creación hubiera agotado sus fuerzas. Se retiran al Cielo, dejando en la Tierra a su hijo o a un demiurgo, para acabar o perfeccionar la Creación.” (96). Por tanto, podemos apreciar como estos autores instauran, junto a autores místicos como Simone Weil, el estado teológico del “Silencio de Dios”:

*“Al misterio del <alejamiento> corresponde la ausencia casi completa de culto; ningún sacrificio, ninguna plegaria, ninguna acción de gracias: el <silencio sagrado>.” (97)*

Una vez consumado el cambio de concepción, tanto a nivel sociológico-antropológico, como a nivel teológico, nos encontramos, según Berger, ante el reto de explicar y justificar la religión como legitimación social recurriendo a los criterios de la inmanencia, desde un punto de partida antropológico o, como dirá Berger, desde la proyección de significaciones humanas: “Los seres humanos, en el curso de su exteriorización, proyectan sus significaciones en el universo que les rodea. Estas proyecciones son objetivadas en los mundos comunes de las sociedades humanas” (98). Berger piensa que tales proyecciones religiosas están alienadas en la medida en que son objetividades producidas, y en la medida en que implican un sentido de alteridad. Así pues, de forma indirecta, utiliza el método hermenéutico de Feuerbach, con el fin de hacer ver que tales proyecciones religiosas se reducen, en última instancia, a dos conceptos: 1) la reducción de lo sobrenatural a meras proyecciones de los ideales humanos sobre la alteridad; 2) el sentimiento de la dependencia.

## **2. 5. La influencia desde la sociología clásica de la religión.**

*“La labor del sociólogo es aquí interpretar el significado de los fenómenos, investigar los procedimientos por los cuales las gentes se las entienden con esa forma peculiar de realidad que ellas contribuyen a crear, desde la parte de ésta que <se da por supuesta>” (99)*

Hasta los años 70, el trabajo sociológico de P.L. Berger versaba sobre la sociología de la religión, y sus aportaciones a la sociología del conocimiento eran fundamentalmente desde esta disciplina. El autor considera que la sociología de la religión en su esencia “ha de ser entendida como una parte integral de la sociología del conocimiento” (100), teniendo en cuenta que “una sociología del conocimiento sin una sociología de la religión resulta imposible (y viceversa).”(101)

La sociología de la religión bergeriana surge y se centra, principalmente, para presentar un análisis crítico sobre la dimensión religiosa de la modernidad y el proceso de secularización. Como el propio Berger afirma, “cuando comencé a ocuparme de la sociología de la religión en los años sesenta, la idea predominante, y que comencé a estudiar, era la teoría de la secularización. Se basaba en que la modernidad y la secularización eran las dos caras opuestas de la misma moneda. Ésta era la idea prevaleciente y yo la compartía. No creo que haya sido una locura: había motivos, tanto teóricos como empíricos, que parecían apuntar en esa dirección: aproximadamente a fines de los años setenta llegué a la conclusión de que era un error y me convenzo cada vez más de que se trata de un supuesto falso: la modernidad no conduce forzosamente a la secularización” (102).

A lo largo de su obra, el autor hace una revisión de: 1) las distintas teorías de la secularización simple y compleja (hoy día superadas); 2) los fenómenos de <interiorización> y de <privatización> del sentimiento religioso; 3) la modernización entendida como fenómeno histórico subjetivo; 4) la percepción de lo sobrenatural y numinoso dentro del proceso de desinstitucionalización. Berger insiste en considerar que la sociología de la religión como aproximación a un campo concreto de lo social-ideológico, desde el punto de vista de la metodología comprensiva (Weber) y analítica (Durkheim) de la sociología del conocimiento desarrollada por Berger (103), mediante la cual puede demostrar cómo las posiciones de Durkheim y Weber pueden combinarse en una teoría amplia de la acción social sin que se pierda la lógica interna de ambas. La sociología de la religión es para Berger, una de las áreas más fecundas para este tipo de investigación, debido a que la paradoja de la ubicación social aparece en ella de una forma particularmente convincente. La intención de Berger es la de revitalizar la sociología, entendiendo por ello una revitalización de cierta visión del mundo, tal como lo hizo Weber. Su intención es principalmente la de promover una vuelta a las fuentes

principales que nutren la disciplina sociológica, reafirmando así “la intención intelectual de la sociología de conseguir una visión general del mundo moderno, una visión que convierte a la sociología en vecina cercana de las otras ciencias humanas, especialmente la historia y la filosofía” (104).

A esta sociología bergeriana de la religión le interesan los fenómenos cognoscitivos relacionados con el universo del mundo de la vida. Es decir, le interesa concebir cómo la religión, en tanto que fenómeno humano, plantea un problema de significado y de relación con la estructura de un mundo social coherente para las personas que lo habitan. Considera la comprensión de este fenómeno como el elemento central de la realidad social. En este sentido, la sociología de la religión bergeriana es entendida como una <ecología de lo sagrado>, en la medida en que plantea una arquitectura sagrada -en sentido durkheimiano- como interpretación de la identidad individual y colectiva en relación a la sociedad con la que interactúan dialécticamente. Desde esta perspectiva, los antecedentes clásicos y teóricos más representativos los encontramos en Weber y en Durkheim. Es decir, con el reconocimiento del primero (Weber) como factor de primer orden en el proceso histórico-social, y la insistencia del segundo (Durkheim) en el carácter religioso de los fundamentos de la solidaridad humana. Berger considera que tanto Weber como Durkheim, concebían la religión como un fenómeno central de la realidad social y dentro del conocimiento sociológico general. De Weber, señala su concepción de la religión como <factor primordial del proceso histórico> y, de Durkheim señala su concepción de la religión como <factor de toda solidaridad humana> (105). De otro lado, le interesa la concepción de la religión como configuración de significado en relación con la estructura social, y no como objeto de validación de postulados metafísicos (106).

Por tanto, debe quedar claro que la sociología de la religión bergeriana es parte integral de su sociología del conocimiento, cuya función es la de “analizar el aparato, cognoscitivo y normativo por el que el universo constituido socialmente se legitima.” (107). La contribución bergeriana a la sociología de la religión consiste, en este sentido, en un análisis sobre la tipología fenomenológica de los rasgos característicos del sistema religioso de una sociedad determinada y la manera de presentarlo como una posibilidad histórica concreta de las relaciones establecidas entre la religión y la sociedad. Su sociología de la religión, parte de las coordenadas interpretativas de la

religión <cultural> americana, en el marco de una teoría evolutiva socio-industrial y, desde este análisis de localización religiosa, inferir: 1) las distintas coordenadas interpretativas de la secularización y 2) las tesis de la irrelevancia social-funcional de la religión en el marco de la construcción de teorías socio-religiosas globales.

Sin embargo, en la relación que existe entre Sociología y Religión, surge en Berger la siguiente pregunta, relacionada con el ámbito empírico-relativista de la investigación sociológica: ¿Podemos seguir preguntando por la verdad religiosa una vez que hemos reconocido que también los sistemas religiosos son construcciones sociales?. Berger considera que para responder a esta cuestión, debemos partir del fenómeno de la relativización de la sociología. Este fenómeno inseguriza a quien la había dado por supuesta y la había considerado como incuestionable. Respecto a esta relatividad -a diferencia de otras disciplinas como la historia, que la plantea como un <hecho>-, “la sociología lo explica como una <necesidad de nuestra condición>” (108). Una vez solventado el problema de la relativización sociológica, Berger concluye diciendo que la religión -a diferencia de la sociología y la historia, por ejemplo- es una construcción social diferente por cuanto el objeto de la creencia religiosa es extramundano, es decir, tiene una realidad superior ajena a la vida humana. Sin embargo, podemos hacer juicios morales de forma independiente a su condicionalidad extramundana.

La sociología de la religión sería, de este modo, el estudio de la religión, pero con el objeto de analizar los diferentes sistemas de legitimación social con el fin de acercar la sociología de la religión a la investigación emprendida por la sociología de la cultura de masas y la sociología de los medios de comunicación. Berger analiza el fenómeno religioso como algo particular y paradigmático del <conocimiento> social, en relación con el paralelismo existente con el método y los elementos utilizados en la sociología del conocimiento. Esta investigación sociológica de la religión es debida, señala Berger, a que el mismo fenómeno de la religión puede situarse socialmente en razón de funciones específicas tales como su legitimación de la autoridad política o su mitigación de las rebeliones sociales. Del mismo modo, también se debe a la universalidad de la religión que, lejos de ser una prueba de su validez metafísica, es explicable en función de dichas funciones sociales. Esta relación existente entre las dos disciplinas, es decir, entre la sociología de la religión y la sociología del conocimiento, según Berger, se encuentra en el esquema teórico que utiliza para estudiar la religión en

la construcción social de la realidad y, en los medios y mecanismos para su mantenimiento, pues, como considera el autor, tanto los medios teóricos como los mecanismos analíticos son los mismos que los utilizados en la sociología del conocimiento. Berger distingue dos concepciones fundamentales de la religión en la construcción de la realidad social (109):

*1- La religión como factor de construcción del mundo de la vida:*

En la empresa de construcción del mundo, la religión ocupa un lugar destacado, como elemento de conocimiento que perfila distintas áreas de la concepción humana de la realidad.

*2- La religión como factor de conservación del mundo de la vida:*

Esta concepción conservadora-mantenedora de la realidad se entiende a partir del principio de que todos los mundos sociales son de carácter precario. La propia naturaleza de las construcciones sociales dota a éstas de un componente de inestabilidad consubstancial al mundo humano.

Así pues, podemos observar cómo las influencias sociológicas que convergen en la concepción bergeriana de la sociología de la religión son muy diversas y enriquecedoras (110). Principalmente de la tradición clásica de la sociología del conocimiento, donde autores como Marx, Weber y Durkheim entre otros, conforman un cuerpo de contribuciones teóricas que van a constituir el núcleo del pensamiento sociológico de Peter Berger, y que indirectamente determinaran su concepción sociológica de la religión. Partiendo de su concepción de la sociedad como un entramado de relaciones humanas vividas por los individuos como algo que da sentido a su existencia y también les oprime y limita, podemos observar cómo este carácter de ambivalencia de significado que posee en sí la sociedad recoge dos enfoques de la sociología clásica: el de Max Weber, que entiende lo social como una interacción dotada de significado, y el de E. Durkheim, para quien lo esencialmente relevante de la sociedad es su naturaleza coercitiva. Del mismo modo, la presencia de Weber y de Durkheim se pone otra vez de relieve, en un intento de complementación y articulación de ambas concepciones clásicas, como forma de integrar en una perspectiva única la penetración del carácter subjetivo de la sociedad y la explicación de los fenómenos colectivos como productos culturales que trascienden la individualidad: sus

aspectos cognoscitivos (nivel de conciencia) y sus aspectos normativos (nivel institucional). De este modo, la articulación de las teorías sociales de Weber y de Durkheim para comparar los aspectos subjetivos y prácticos de la sociedad no son, según Berger, opuestas o excluyentes sino complementarias. Es decir, existe en Berger, un análisis weberiano de la acción social y una lectura durkheimiana de la sociedad como facticidad que se le impone a los individuos. De Weber, extrae Berger el carácter intersubjetivo del mundo social y de Durkheim, la consideración de ese mundo como una realidad “sui generis” que sobrepasa nuestra voluntad y nuestra existencia como individuos (111). La medida en que estas corrientes teóricas constituyen una base sociológica en la configuración gnoseológica bergeriana, se pone de manifiesto en el análisis del proceso de construcción de la realidad social: con Durkheim para explicar la constitución del mundo social como realidad de carácter objetivo, y con Weber para hacer lo propio con el mundo social como realidad subjetiva.

Las teorías weberianas de la racionalización como explicación al fenómeno de la modernidad, de los tipo-ideales (para realizar una sociología comprensiva), de las motivaciones (para entender el significado subjetivo de la significación social) y del carisma (referente al estudio de las interpretaciones divergentes del mundo < dado por supuesto >, y la concepción de la realidad como no desligada de la actividad que la constituye), son algunas de las aportaciones del legado clásico weberiano a la sociología de Berger. Por otro lado, las teorías durkheimianas de la cosificación, que permite entender y explicar los fenómenos sociales en términos de objetivación de la realidad, así como la teoría del conocimiento de las conciencias colectivas como constelaciones de conocimiento compartido; el concepto que define la realidad como una cualidad de los fenómenos que resiste nuestra volición, el concepto de anomia (112), y el concepto de < universo simbólico > (113), derivado del concepto de religión de Durkheim, son algunas de las influencias de este autor en el pensamiento bergeriano. Existe pues, un interés crítico de Berger en lo referente a la síntesis de Weber y Durkheim y las nuevas categorías de comprensión de la realidad socialmente construida subyacentes a dicha integración. Pero junto a estas influencias teóricas directas de los sociólogos clásicos de la religión, representantes de la persistencia social de los fenómenos religiosos en el futuro, como son (Durkheim y Weber (114)); también se encuentran en Berger otros influjos teóricos de autores como Marx y Comte, representantes de una sociología clásica de la religión y, defensores de la decadencia total de los monopolios



religiosos de sentido y de la teoría de la secularización “fuerte”, además de propulsores de un ateísmo en la modernidad:

1- La presencia de Marx (115), se encuentra básicamente en su sociología del conocimiento y en su teoría antropológico social, que considera la determinación de la conciencia por el ser social, así como en la concepción dialéctica entre elementos estructurales-supraestructurales (116) de la realidad social. Es decir, existe una realidad social humana y el mundo (producto) producido por esa actividad.

2- La presencia de Comte, se encuentra en Berger relativizada en la idea de que el conocimiento experimenta una evolución histórica y en el principio de que la sociedad encierra en sí una relación dialéctica entre factores estáticos y factores dinámicos.

En su totalidad, estas aportaciones de los distintos sociólogos clásicos a la configuración gnoseológico-sociológica de la religión bergeriana, provienen de sus particulares sociologías del conocimiento y sociologías de la religión, según las cuales, el concepto de religión es tratado como un <saber agnóstico> en el sentido de que no trata a la religión en su vertiente extra-mundana, sino desde su composición social empíricamente accesible, además de estudiar el contexto social de la experiencia religiosa y sus conexiones sociales (117).

## 2. 6. Las influencias teológicas.

Dentro de las influencias teológicas en el pensamiento de Berger hay que destacar, principalmente, a dos autores: F. Schleiermacher y Simone Weil. Estas influencias quedan reflejadas en palabras del propio autor, cuando sobre Schleiermacher y su teología afirma: “Me siento como en casa en el seno del protestantismo liberal y conecto (en actitud, aunque no en el contenido) con Friedrich Schleiermacher, porque esta tradición encarna justamente el punto de equilibrio entre escepticismo y afirmación que define, a mi entender, el único camino aceptable para poder ser cristiano sin tener que emigrar de la modernidad” (118). De igual modo, sobre Weil afirma: “Me inclino por elegir un testimonio genuinamente moderno, el de Simone Weil (1909-1943), la filósofa de idiosincrasia francesa a quien la norteamericana Leslie Fiedler, admiradora suya,

describía muy acertadamente como <una santa en tiempos de alienación>” (119), y también: “El punto de partida (de Weil) es útil, al menos para los que se encuentran en <tiempos de alienación>... El punto de partida de Weil es también útil incluso para quienes no son capaces de acompañarla durante todo el viaje.” (120).

La influencia teológica de Schleiermacher es una de las más evidentes y más determinantes en su pensamiento y, aunque el mismo Berger señala que no hay herencia respecto a los contenidos del autor alemán, son muchos los trasvases que se pueden apreciar en su obra. Si dentro de la sociología del conocimiento hemos señalado que Berger es deudor, fundamentalmente, de Alfred Schütz, y dentro de la sociología de la religión es deudor de Durkheim y, principalmente, de Max Weber; dentro de su pensamiento teológico podemos señalar, sin lugar a dudas, a Schleiermacher. Hasta tal punto se llega a identificar a Berger con el autor alemán del siglo XVIII que en algunos sectores del pensamiento actual se considera que la obra de Berger constituye una de las llamadas “teologías del mundo” (121) que no son más que nuevas ediciones del pensamiento de Schleiermacher.

De Schleiermacher, Berger hereda su tradición teológica liberal. Esta teología, que forma parte de la historia del protestantismo, ha sido tachada de fomentar un falso optimismo histórico que se fundamenta no en la realidad sino, más bien, en la <otra realidad>, en lo trascendente que se hace presente en lo inmanente. También, esta teología ha sido tachada de ser una teología de la <ausencia de Dios>, donde éste es reemplazado por el protagonismo antropológico.

El pensamiento teológico bergeriano, desarrollado en obras como *The sacred canopy* (1967), *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992) y *Questions of faith* (2004), asume estas dos posibilidades y a partir de ellas construye su teología inductiva. Esta teología inductiva, partiendo de ese protagonismo antropológico que postula la teología liberal de Schleiermacher, pretende llegar a la trascendencia a partir de la experiencia de la vida cotidiana de los individuos, conformando una especie de antropología teológica. Esta perspectiva bergeriana pretende conciliar la sociología fenomenológica de la realidad de la vida cotidiana, de la experiencia de vida, con la teología. Se trataría de hacer teología no desde la trascendencia sino desde la inmanencia, pues como afirma Berger, “la trascendencia está detrás de toda inmanencia,

solo hay que descubrirla”. Así pues, el discurso de Dios está presente dentro de la teología liberal bergeriana, lo único que cambia es el acceso a él. Por otro lado, el optimismo histórico del que se acusa a la teología de Schleiermacher es asumido en Berger en obras como *Questions of faith* (2004). En esta obra Berger retoma el discurso anterior de *A rumor of angels* (1969) y desemboca en una teodicea escatológica como salida al <problema de la teodicea> y a la crisis actual de sentido. Existen numerosas referencias en la obra de Berger que reflejan el mencionado trasvase de pensamiento de un autor a otro. En este sentido, especificar todas esas influencias sería una empresa harto difícil. A modo de ejemplo, es preciso indicar que otra de esas influencias fundamentales que aparece en la obra religiosa bergeriana y que también es heredado del autor alemán es el denominado <sentimiento de dependencia> (también heredado de Feuerbach al desarrollar el problema de la alienación) que Berger asume y, después de darle una carga teológico-política de carácter neoconservador, deriva en una necesidad de orden nómico sagrado.

A través de esta corriente de pensamiento teológico liberal, Berger entra en contacto con otros autores como R. Bultmann, Von Harnack, K. Heim, J. Hick, etc.

Las influencias de Simone Weil se convierten en la obra de Peter Berger en una fuente inagotable de recursos teológicos. Este pensamiento se presenta en su obra bergeriana de dos formas: 1) de forma implícita, pues, para el conocedor del pensamiento de ambos autores no resulta difícil ver el trasfondo weiliano en la obra de Berger; 2) de forma explícita, ya que Berger hace uso del pensamiento de Weil no en todas sus obras pero sí en sus obras con connotaciones teológicas, por ejemplo, *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992) y *Questions of faith* (2004). Estas influencias explícitas se hacen presentes en tres ámbitos cognoscitivos de Berger:

1) En Sociología de la religión, donde recoge, principalmente, dos elementos weilianos:

a. La construcción social del “yo solitario”. Berger considera que S. Weil es el paradigma del creyente solitario en la situación religiosa moderna. (122)

b. El concepto de <vocación> socio-religioso. Berger parte de la obra de Weil para definir el concepto de <vocación>. A partir de este concepto, Berger desarrolla dos versiones del mismo, de cara a poder establecer un compromiso social con las instituciones religiosas:

- Una <vocación dogmática>: consistente en permanecer en la propia comunidad de origen, aunque dicha comunidad se haya convertido en un lugar poco atractivo. (123)
- Una <vocación anatémica>: consistente en desempeñar, como la autora francesa, un rol de solitario e independiente.

Estos dos conceptos serán utilizados por Berger a la hora de desarrollar su teoría de las adaptaciones o atrincheramientos de las creencias individuales y sociales ante el problema de la secularización.

2) En Teología: Las influencias weilianas dentro de esta disciplina quedan plasmadas en cuestiones que son esenciales en el desarrollo teológico bergeriano. Entre estas aportaciones podemos señalar: El concepto de Dios, la discusión sobre Dios y el problema del sufrimiento, la cristología <ascendente> y <descendente>, la crítica social de la Iglesia como institución omnipotente, el sincretismo, el ecumenismo y el diálogo interreligioso, el misticismo, etc.

Dentro de estas aportaciones teológicas weilianas, es importante señalar que Berger se identifica mucho con la crítica social de Weil a la Iglesia como institución omnipotente y universal. Berger asume esta postura y elabora un discurso en el cual hace una crítica a la Iglesia debido, fundamentalmente, a su anclamiento histórico y a su escaso afán de trascender la realidad cultural en la que se encuentra (pasividad social). Berger hace suyos los planteamientos weilianos y considera que es necesaria una “cierta relativización del concepto Iglesia” (124) que considere una revisión de las pretensiones absolutistas a raíz del carácter relativista de la realidad. Lo que Berger pretende decir es que la Iglesia debe adaptarse a la realidad social que viene marcada por las necesidades históricas y sociales. Es decir, Berger se niega a otorgar un carácter absoluto a la Iglesia institucional y considera que lo único que da un carácter de fiabilidad y ciertas

estructuras de plausibilidad a la actual Iglesia es que “sigue dando testimonio del núcleo central del mensaje cristiano” (125). El autor utiliza como ejemplo contrario el protestantismo, en el que hay una actitud de libertad respecto a todas las formas religiosas de la historia, una independencia identitaria respecto a las instituciones a las que relativiza, y una necesidad de trascender y de buscar.

3) En Teodicea cristiana: Las influencias en esta disciplina se enmarcan dentro de la denominada teodicea dualista. Esta teodicea ha sido el marco en el que Berger se ha movido antes de desarrollar su más reciente teodicea escatológica. Dentro de esta teodicea dualista weiliana, los elementos más decisivos y conflictivos en la elaboración posterior de la teodicea escatológica de Berger han sido, entre otros:

- a. La relativización de los fenómenos anómicos en un <otro mundo> u <otra realidad>.
- b. El maniqueísmo ético. Donde el mal es igual a la fuerzas malignas o negativas y el bien equivale a las fuerzas positivas.
- c. La búsqueda redentora del individuo.
- d. La identificación de la <anomia> con el universo empírico, inacabado, al contrario que el nomos, que se configura en la lejanía del universo empíricamente determinado.
- e. La plausibilidad del monoteísmo para explicar el problema del mal. <El mal es constitutivo del mismo Dios>. Ruptura frente a la antropodicea kantiana.
- f. Las construcciones soteriológicas no susceptibles de desmentido empírico. Dios (bien) contrapuesto al mundo (mal).

Pero, sin lugar a dudas, la gran aportación de la teodicea weiliana a la teodicea de Berger ha sido la <teodicea del sufrimiento> o <teología de la cruz>. Esta teología de la cruz es una vía doble de acceso: de Dios al hombre y del hombre a Dios a través de la

desdicha (sufrimiento físico y moral en Weil) y el sufrimiento (redención según Berger). En el pensamiento de Simone Weil, estas dos vías son: la vía ascendente (acceso del hombre a Dios a través de la negación del “yo”), y la descendente (de Dios hacia el hombre a través de la voluntad divina). Berger va a aprovechar estas dos vías de acceso: por una lado, una vía descendente que va de Dios al hombre, pues, según Berger, es Dios quien se manifiesta y elige al hombre (herencia de Schleiermacher y su sentimiento de dependencia hacia el absoluto); por otro lado, una vía ascendente, pues por medio de las experiencias antropológicas (teología de la immanencia) el hombre descubre a Dios. La teodicea bergeriana, recoge todas estas influencias weilianas y concluye en su teodicea escatológica, según la cual “Dios sufre junto con el mundo y Dios será en el futuro juez de este mundo” (126).

## 2. 7. Las influencias desde el existencialismo.

Las influencias del existencialismo (127) al pensamiento de Berger son muy escasas, sin embargo, podemos señalar las aportaciones específicas de autores como Heidegger, Sartre y sobre todo Camus. A través de Schütz y su análisis sobre el hombre como <ser-para-la-muerte>, y a través de R. Bultmann y su proceso de desmitologización (llevado a cabo a través de la filosofía existencialista), Berger entra en contacto con la filosofía de Martín Heidegger. Pero quizás el autor que más influencia ha tenido en el pensamiento de Berger ha sido Albert Camus. Su concepto pesimista de la teodicea cristiana y la inaceptable concepción de un Dios permisivo con el mal físico y moral, hacen que Berger se replantee en su pensamiento el denominado <problema de la teodicea> cristiana y pretenda buscar posibles soluciones al dualismo ontológico-existencial <Dios-mundo>. Esto va a derivar en un diálogo de Berger con los autores clásicos de la teodicea (San Anselmo, San Buenaventura, etc) y con los modernos (Simone Weil, etc) que lleva a Berger a construir una teodicea fundamentada en la fe y en la escatología: la fe escatológica. Esta concepción pesimista, principalmente heredada de Camus, va a configurar en Berger un pensamiento existencialista que, desde un conservadurismo religioso (religión política neoconservadora), pretende establecer mecanismos de orden y control respecto a las <situaciones marginales> (128). No podemos olvidar tampoco, a S. Kierkegaard, que fue uno de los padres fundadores del movimiento teológico liberal y, que por medio de autores como Schleiermacher,

entró en el pensamiento de Berger, aunque como él bien señala: “A medida que el movimiento progresaba, se fue disociando de sus raíces existencialistas (disolución muy señalada en los propios desarrollos teológicos de Barth), hasta el punto de que hoy el <existencialismo> es principalmente un arma en el arsenal de sus opositores” (129).

## 2. 8. Las influencias políticas.

El pensamiento y la obra de Peter Berger se desarrollan bajo el influjo de la situación socio-política en la que está inmerso. Berger pertenece a un grupo de prestigiosos intelectuales norteamericanos del mundo de las ciencias sociales y humanas entre los que destacan D. Bell, I. Kristol, S. Martin Lipset, M. Novak, J. R. Neuhaus, etc. Este grupo de pensadores constituyen y promueven un movimiento socio-cultural predominante que recibe el nombre de <neoconservadurismo> (130) y que pone su intencionalidad crítica en los problemas culturales de la modernidad. Para los neoconservadores, entre ellos P. Berger, el problema de las sociedades capitalistas en la modernidad, más que un problema cultural, es un problema espiritual (131). Es lo que ellos denominan <la pérdida de lo trascendente> o como afirma D. Bell <la gran profanación> y que consideran es el origen de todos los males sociales. Berger denominará a este problema con el nombre de <la pérdida metafísica de hogar>. De igual modo, proponen que la solución está en recuperar ese marco trascendente, recuperar la salud del sistema -como ellos denominan- pasa por revitalizar la religión como marco nómico social y como referente en la recuperación de un sentido extinguido por la desaparición pública de la religión, muchos de estos pensadores se circunscriben dentro de un compromiso cristiano neoconservador. Berger, por su parte, adopta una posición más moderada, que aun pretendiendo ser más progresista, no logra romper con la huella neoconservadora. Esta actitud moderada-conservadora, está presente en todo el desarrollo del pensamiento bergeriano. Así pues, es fácil apreciar esta connotación en facetas tan dispares como su elaboración teológica, psicológica y, esencialmente, sociológico-religiosa. La raíz ideológica conservadora, aunque moderada, de Berger es tan fuerte que actúa como un lastre que va a hacer que su paradigma religioso quede anclado en dos de los pilares básicos del movimiento neoconservador: la <nostalgia del pasado> y la <recuperación de la tradición>.

Por último, es necesario señalar que debido a la multitud de las aportaciones y las influencias que se aúnan en el pensamiento de Berger, éstas se irán desarrollando y complementando a lo largo de los diferentes capítulos y en las notas correspondientes.

### 3. LA OBRA DE PETER L. BERGER.

No es posible determinar todavía la obra completa de Peter L. Berger, pues nos encontramos ante un autor vivo. Sin embargo, sí podemos señalar que su obra, hasta la actualidad, consta de más de una veintena de libros (132) -incluyendo también trabajos de co-autor- y varias decenas de artículos (133), colaboraciones y entrevistas. Al entrar en contacto con semejante producción intelectual surgen varias cuestiones: ¿Existe una continuidad en toda su obra?, ¿existe una evolución dirigida hacia unos fines determinados?, ¿será posible distinguir etapas bien diferenciadas?, etc.

En la obra de Berger, como ocurre en la obra de otros muchos autores polifacéticos (134), hay una evolución global de su trabajo, pero no dirigida a un único problema intelectual sino respecto a varias preocupaciones y ámbitos de estudio que se ven entremezclados a lo largo de un proyecto que pretende, sin embargo, ser integrador. Es decir, encontramos en Berger distintas evoluciones, diversas variaciones sobre diferentes temáticas, a veces sin relación directamente visible, y que responden a la evolución de los principales temas que han determinado el pensamiento y la obra de nuestro autor.

Sin embargo, el desarrollo intelectual inicial de Berger estuvo orientado a un tema muy constante a lo largo de toda su producción: la sociología de la religión. En este sentido, su primera obra data de 1954 y está dedicada a la *Sociología del movimiento Bahai*. En 1961 publica sus dos primeros libros, *The noise of solem assemblies* (un muy valorado análisis sobre la situación religiosa americana) y *The precarious vision*, (dedicado también a problemas relacionados con la sociología de la religión y con el ámbito protestante. Pero sobre todo, una obra que constituye un esfuerzo por encontrar un diálogo entre los ámbitos de la sociología y de la teología). (135)



Hacia 1963, el objeto de estudio de Berger va a cambiar hacia otra problemática no tan específica como la sociología de la religión. Se ocupa ahora de la disciplina sociológica en general. Así, en 1963 publica *Invitation to sociology* (136), obra traducida a más de veinte idiomas distintos (137) y texto fundamental en la divulgación teórico-sociológica. Posteriormente, y siempre dentro de la línea de la sociología general, Berger -con la colaboración de su esposa Brigitte Berger- publica en 1972 un nuevo tratado de sociología del conocimiento desde la perspectiva del individuo y su biografía, nos estamos refiriendo a *Sociology: A biographical approach* (138). En 1981, junto con Hansfried Kellner, aborda nuevamente el problema de la naturaleza, esencia y funciones de la disciplina sociológica en la obra *Sociology reinterpreted* (139). En 1966 con la colaboración de Thomas Luckmann y A. Schütz, Berger publica la obra *The social construction of reality*, donde nos ofrece una panorámica de la sociología del conocimiento y de la dialéctica social, según la cual el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre. Esta es, sin duda, la obra fundamental dentro de su sociología del conocimiento. Es ésta una obra rica dentro de la sociología del conocimiento en la medida en que el autor intenta conciliar pensamientos contradictorios de pensadores tan distintos como Marx, Durkheim, y Weber, entre otros.

Una vez desarrollada su faceta sociológica en general, Berger vuelve a sus orígenes intelectuales del fenómeno religioso. Muestra de ello es la publicación de su famosa trilogía sobre sociología de la religión: *The sacred canopy* (1967), donde el autor pretende desarrollar una sociología del conocimiento aplicada al campo religioso; *A rumor of angels* (1969) y su posterior obra *The heretical imperative* (1979) (140).

A partir de 1969, el interés de Berger va a dar un giro y se va a centrar ahora en los temas sociales, sobre todo después de conocer a Ivan Illich en el Centro Intercultural de Documentación Cuernavaca, México. Los temas que le interesan van desde la problemática de la modernización y el análisis sociológico de la conciencia, el desarrollo económico-cultural y el cambio social, la ética, la política. Fruto de este cúmulo de intereses variados es la publicación de dos nuevas obras: *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974) (141).

A partir de este periodo, la preocupación de Berger se ha venido centrando en la temática de la modernidad y su relación con la conciencia humana. Además, sigue

siendo una figura clave en temas políticos, éticos, sociales. Todas estas preocupaciones se han visto plasmadas en tres obras: *Facing up to modernity* (1977), *The war over the family* (1983) y *The capitalist revolution* (1986) (142).

El año 1997 fue muy productivo en la elaboración literaria de Berger. Junto a Thomas Luckmann, vuelve a abordar el problema socio-religioso; aparece otra de sus obras claves para entender la problemática de la modernización y sus consecuencias para la conciencia humana, hablamos de *Modernität, pluralismus und sinnkrise. Die orientierung des modernen menschen* (143). En esta obra Berger aborda el problema de la crisis de sentido del mundo actual que viene determinado por los procesos de modernización, pluralización y secularización de la sociedad. Berger apuesta por las instituciones intermedias (familia, iglesia, escuela, etc) existentes entre el individuo y el macrosistema social para solucionar los problemas. Este mismo año (1997), Berger publica *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience* (144). En este original libro, el autor profundiza en la naturaleza de la experiencia humana de lo cómico como medio de trascender el orden real ordinario. Este libro es, desde mi punto de vista, muy interesante en la medida en que Berger pretende abrir con él -de forma explícita- lo que será su teoría de la desecularización. Es decir, Berger plantea la experiencia de <la otra realidad>, de lo <trascendente> como algo decididamente inmanente, necesariamente humano. Este libro abre la puerta a lo que, literariamente, será su teología de la inmanencia. Por último, aparece su obra *Los límites de la cohesión social* (145), trabajo en el que junto a autores como J. D. Hunter, Hervieu-Léger, y otros, intenta analizar los conflictos que se producen en las sociedades pluralistas entre comunidades de distintas culturas e identidades, así como buscar vías y modelos que permitan reforzar la cohesión social y la convivencia pacífica.

Pero sin duda, donde existe un verdadero vuelco del discurso bergeriano sobre el fenómeno de la religión es a partir del año 1999. Desde esta fecha hasta la actual, Berger se ha centrado, fundamentalmente, en el estudio y análisis de la <desecularización del mundo>. Aunque esta tesis es defendida por Berger a lo largo de toda su obra (muestra de ello es mi tesis doctoral), es aquí donde se desarrolla explícitamente. Muestra de ello son los libros y la cantidad de artículos surgidos en torno a esta problemática. Así pues, en 1999 publica junto a otros autores como G. Weigel, J. Sack, Grace Davie, y otros, *The desecularization of the world. Resurgent*

*religion and world politics* (146). Dentro de esta obra conjunta, Berger escribe un apartado denominado “*The desecularization of the world: A global overview*”. Esta obra se ha convertido en el referente fundamental para abordar el proceso de <desecularización> a nivel público. En la misma línea de estudio publica, junto a Samuel P. Huntington, *Many globalizations* (2000) (147). En este libro, Berger aborda el problema de la Globalización como fenómeno emergente y universal. Pero lo que a él verdaderamente le interesa es ver cómo afecta la globalización al fenómeno religioso. Muestra de este interés es su artículo “*Globalization and religion*” (2002). Y por último, aparece en el año 2004 *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity* (148). Desde mi posición, creo que esta obra es importantísima por dos motivos: 1º. Completa y concluye su famosa trilogía formada por *The sacred canopy*, *A rumor of angels* y *A far glory*; 2º. Desarrolla su teoría de la desecularización pero desde la perspectiva de la conciencia del individuo, apostando por la teología de la inmanencia y por la teodicea escatológica. Ni que decir tiene que todas estas grandes obras están sustentadas por multitud de artículos que las complementan y que serán expuestos en las notas correspondientes.

Respecto a los artículos publicados, hay que señalar que los primeros fueron de orientación claramente socio-religiosa y muestra de ello son sus tres primeros: “*Sociology of religion and sociology of knowledge*” (1963) (fundamental para conocer la su obra *The social construction of reality*), “*Social mobility and personal identity*” (1964), y “*Secularization and pluralism*” (1966). Estos primeros artículos, como señala Joan Estruch (149), fueron financiados por unas organizaciones eclesiásticas que precisaban de soluciones rápidas y eficientes ante los problemas sociológicos emergentes en la sociedad americana. El resto de los artículos abordan los diferentes temas que han sido objeto de estudio, por parte de Peter L. Berger, a lo largo de su productiva carrera intelectual

Debido a que Berger es un autor vivo y un intelectual global, su obra sigue abierta y es difícil determinar cuáles serán sus próximas preocupaciones intelectuales. Sin embargo, haciendo un recorrido por toda su producción resulta evidente que, siendo sus principales temas de interés los sociológicos, los teológicos, los éticos y los políticos, fundamentalmente, no cambie de forma radical sus inquietudes epistemológicas.



## NOTAS

1. Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, PPC, Madrid, (2000), pág. 30; El concepto de secularización tiene muchas significaciones. Sobre esta cuestión véase: Berger, P., Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, (1971); Lübke, H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs, Freiburg-München, (1975); Glaser, P.E., The sociology of secularization. A critique of a concept, London-Henley-Boston, (1977); Duch, Ll., La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea; Barcelona, (1979).
2. González, S., El proceso de secularización, Instituto de sociología aplicada de Madrid, Madrid, (1985), pág. 19
3. Casanova, J., Religiones públicas en el mundo moderno, op. cit., pág. 28
4. En sus investigaciones históricas sobre el concepto de secularización, Hermann Lübke analiza la función de la secularización en el plano de la política de las ideas, función que se inicia con su aplicación figurada a la historia del espíritu y de la cultura. El autor distingue varios estadios en la evolución del concepto de secularización desde la significación política: 1) La primera vez que se habla de <secularización> es en las conversaciones previas a la Paz de Westfalia, en 1648, en las que se trata simplemente de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados. En esta primera aplicación histórica del término <secularización> significa un concepto <político-jurídico> neutro, al no tener una noción necesariamente negativa para la Iglesia ni para sus partidarios. Designa sólo el paso de determinadas instituciones del poder espiritual al poder temporal. 2) Fue en la crítica de la religión del siglo XIX cuando aparece una nueva versión del concepto de secularización. Esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Tal versión esta en estrecha relación con el proceso de emancipación de la sociedad burguesa. Es en este momento cuando se entabla una oposición de fondo entre el presente histórico o <época moderna>, y el pasado o la tradición. Esto motivó que la categoría de secularización y su derivado <secularismo> impliquen ahora unas connotaciones <ideológicas> y <valorativas>, al significar en círculos anticlericales y progresistas la liberación del hombre moderno de la tutela de la Iglesia, mientras que otros círculos conectados con grupos eclesiásticos lo entienden como sinónimo de <descristianización>. Aparece aquí un vaciamiento de significado desde lo ideológico y valorativo de secularización como sinónimo de <laicización> o emancipación del dominio de la Iglesia a otro significado: el de la pérdida de influencia y de dominio del cristianismo en la cultura moderna. 3) Finalmente, existe una tercera etapa en esta evolución semántica de la palabra <secularización>, la equivalente a la emancipación radical del hombre moderno de todo poder divino. Es la etapa del ateísmo moderno. Ahora se denuncia todo tipo de dependencia religiosa con respecto a Dios por considerarla como la alienación absoluta e incompatible con la afirmación de la plena autonomía del hombre restituido finalmente a sí mismo. (Ver: Lübke, H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs, Freiburg-München, (1975)).
5. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 106

6. Ibid., op. cit., pág 106
7. Ibid., op. cit., pág 106-107
8. Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., , pág. 90
9. Ibid., op. cit., pág. 5
10. “Lo importante es señalar la existencia de un territorio común entre las perspectivas de Marx, Weber y Durkheim, y el hecho de que el paradigma humanista científico procede en gran medida de Hegel. El otro tipo de interpretación destaca el contraste y diferencia fundamental entre el pensamiento social positivista y <burgués> (Comte, Weber y Durkheim) y el marxismo.” (Morris, B., Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós Ibérica, Barcelona, (1995), pág. 42). Las concepciones de la religión son muy distintas para estos autores. Por ejemplo, Marx concibió la religión como parte de una ideología de las clases dominantes que justificaba la explotación de las masas y llegó a la conclusión de que la religión tenía que desaparecer. Promovió el proyecto de destruir sistemáticamente la credibilidad de la religión como condición de emancipación. Para Durkheim, sin embargo, la religión es absolutamente central para poder <sacralizar> los símbolos de integración social y para establecer las bases morales en la construcción de una sociedad racional. (Ver: Durkheim, E., The division of labour in society, en The Free Press, New York, (1964)). Para Max Weber, la religión tiene un carácter potencialmente importante como cosmovisión que exige o impide la racionalización de la sociedad o como base de crítica de los efectos racionales de la industrialización.
11. Lyon, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, (2002), pág. 49-50
12. En su obra *The Precarious Vision* (1961), Berger atribuye a Durkheim la perspicacia que utilizó para determinar la verdadera función social de la religión. Berger habla de la religión en los mismos términos durkheimianos: “La función principal de la religión es la integración simbólica” (Berger, P., The precarious vision, Doubleday, New York, (1961), pág. 102).
13. Hunter, J.D., Cultural Analysis, Routledge and Kegan Paul, London, (1984). Traducido como: Análisis cultural, Paidós, Buenos Aires, (1987).
14. Ibid., op. cit., pág. 21
15. Hunter, J.D- Ainsley, S. C., Making sense of modern times, Routledge and Kegan Paul, London, (1986).
16. Véase: “Introducción” de Berger, P., La reinterpretación de la sociología, Espasa-Calpe, Madrid, (1985), pág. 17 (Prólogo).
17. Para desarrollar el pensamiento de R. Merton en lo referente a la sociología del conocimiento ver: Merton, R., Teoría y estructuras sociales, FCE, México, (1964); Merton, R., Sociología del conocimiento, Deucalión, Buenos Aires, (1953); Merton, R.,

Sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas, Alianza, Madrid, (1977); Merton, R-Lazersfeld, P., Continuities in social research, The Free Press of Glencoe, New York, (1950). Para desarrollar las influencias que Berger tuvo en su periodo de formación ver también: Martín, D., “Berger: an appreciation”, en Woodhead, L-Heelas, P- Martín ,D., Peter Berger and the Study of Religion, Routledge, London (2001), págs. 11-17

18. Ver: Berger, P., “*Berger en el CEP*”, op. cit., pág. 8

19. Ibid., op. cit., pág. 9

20. Para una aproximación a la aportación de Weber a la sociología del conocimiento ver: Weber, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Ediciones 62, Barcelona, (1969); Weber, M., Economía y sociedad, FCE, México, (1966); Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión III, Taurus, Madrid, (1988). Para desarrollar esta temática desde la bibliografía secundaria ver: Aron, R., La sociologie allemande contemporaine, P.U.F, Paris, (1950); Freund, J., Sociología de Max Weber, Península, Barcelona, (1973); Uña Juárez, O., “*Introducción a la epistemología y metodología en Max Weber*”, en Estudios Agustinos, 14 (1979).

21. Para una aproximación a la sociología del conocimiento durkheimiana ver: Durkheim, E., Las reglas del método sociológico, Schapire, Buenos Aires, (1976); Durkheim, E., El suicidio, Akal, Madrid, (1976); Durkheim, E., Las formas elementales de la vida religiosa, Akal, Madrid, (1982); Durkheim, E., De la división del trabajo social, Schapire, Buenos Aires, (1967). Para consultar bibliografía secundaria: Aron, R., Las etapas del pensamiento sociológico, Siglo XXI, Buenos Aires, (1987); Duvignaud, J., Durkheim. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, (1965); Rodríguez Zúñiga, L., Para una lectura crítica de Durkheim, Akal, Madrid, (1978); Lukes, S., Emile Durkheim, su vida y su obra, CIS-Siglo XXI, Madrid, (1984).

22. La unión de ambas concepciones sociológicas es expuesta en Berger tanto en su obra The social construction of reality, op. cit., pág. 185-186, como en su obra The sacred canopy, op. cit., pág. 187, nota 2.

23. Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 50

24. Berger reconoce estas deudas a G. H. Mead en su obra The social construction of reality, capítulo III.

25. El término <otro significativo> u <otro significante> es tomado de G. H. Mead. Ver: Mead, G.H., Espíritu, persona y sociedad, Paidós, Buenos Aires, (1982).

26. Para desarrollar la sociología del conocimiento de Mannheim ver: Mannheim, K., Ideología y utopía, Aguilar, Madrid, (1962); Mannheim, K., Essays on the sociology of knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, (1952); Mannheim, K., Diagnóstico de nuestro tiempo, FCE, México, (1946); Mannheim, K., Libertad, poder y planificación democrática, FCE, México, (1966); Para estudiarlo desde la bibliografía secundaria ver: Merton, R., Teoría y estructura sociales, FCE, México, (1964); Maquet, J., Sociologie

de la *connaissance*, Editions de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, (1969); Wolff, *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, (1974).

27. Ver: Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 12

28. Para una aproximación a la sociología del conocimiento en la obra de Parsons ver: Parsons, T., *Sociological theory and society*, The Free Press of Glencoe, New York, (1967); Parsons, T., *Theories of society*, The Free Press of Glencoe, New York, (1961); Parsons, T., *El sistema social*, Rev. de Occidente, Madrid, (1967); Parsons, T., *Sociological theory and modern society*, The Free Press of Glencoe, New York, (1967); Parsons, T., *Ensayos de teoría sociológica*, Paidós, Buenos Aires, (1967).

29. Ver: González García, J. M<sup>a</sup>., *La sociología del conocimiento hoy*, Edit. El Espejo, Madrid, (1979), págs. 63-167

30. Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., págs. 25-26. Para desarrollar la sociología del conocimiento de Max Scheler ver, principalmente: Scheler, M., *El saber y la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, (1934), Scheler, M., *Die wissensformen und die gesellschaft*, Neue-Geist Verlag, Leipzig, (1926); Scheler, M., *Sociología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, (1973); Scheler, M., *Conocimiento y trabajo*, Nova, Buenos Aires, (1969). Para un estudio desde la bibliografía secundaria ver: Stark, W., *La sociología del conocimiento*, Morata, Madrid, (1963); Lenk, K., *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, (1974); Becker, H.- Dahlke, H.O., "Max Scheler's sociology of knowledge", en *Philosophical and Phenomenological Research*, 2 (1942); Martín Santos, L., *Max Scheler*, Akal, Madrid, (1981), Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, Católica, Madrid, (1970).

31. Berger, P., "Berger en el CEP", op. cit., pág. 23

32. Para una aproximación a las principales consideraciones sociológicas de la Escuela de Frankfurt ver: Lamo de Espinosa, E., *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Alianza, Madrid, (1981); Moya, C., "El grupo de Frankfurt y la sociología crítica", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 261, 1 (1972); Rusconi, E., *La teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, (1972); Therborn, G., *La Escuela de Frankfurt*, Anagrama, Barcelona, (1972). Para desarrollar el pensamiento de Marx y su influencia en la Escuela de Frankfurt ver: Korsch, K., "Marxismo y filosofía", en VV.AA., *La filosofía del marxismo*, Baires, Buenos Aires, (1974); Lukacs, G., *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, (1972); Horkheimer, M., *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, (1974); Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Taurus- Cuadernos para el diálogo, Madrid, (1975); Marcuse, H., *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, (1972); Habermas, J., *Knowledge and human interest*, Beacon Press, Boston, (1971); Horkheimer, M- Adorno, T., *El eclipse de la razón*, Taurus, Madrid, (1979).

33. Ver: González García, J. M<sup>a</sup>., *La sociología del conocimiento hoy*, op. cit., pág. 280. Este autor nos descubre como Rickert, a través de Weber, va a tener una gran influencia sobre la obra de A. Schütz. Por último, la influencia de este autor sobre su alumno Berger pone en evidencia toda la trama de relaciones e influencias intelectuales. Para más información sobre las influencias de Kant en la obra de Berger, ver: Sola, L., *La insoslayable fe: El problema del relativismo epistemológico en la obra de*



Peter L. Berger, Tesis doctoral defendida en 1989 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, págs. 160-169).

34. Para desarrollar la fenomenología de Husserl ver: Husserl, E., La filosofía como ciencia estricta, Nova, Buenos Aires, (1973); Husserl, E., Experiencia y juicio, UNAM, México, (1980); Husserl, E., Meditaciones cartesianas, FCE, México, (1942); Husserl, E., La idea de la fenomenología. Cinco lecciones, FCE, México, (1982); Husserl, E., Las ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, FCE, México, (1962); Husserl, E., Lógica formal y trascendental, UNAM, México, (1962); Husserl, E., Investigaciones lógicas, Alianza, Madrid, (1982). Para una bibliografía sobre Husserl ver: Adorno, T., Sobre la metafísica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas, Monte Avila, Caracas, (1970); Caso, A., La filosofía de Husserl, Mundial, México, (1963); Díaz, C., Husserl. Intencionalidad y fenomenología, Zero, Bilbao, (1971); Kolakowski, L., Husserl y la búsqueda de la certeza, Alianza, Madrid, (1983); Scherer, R., La fenomenología de las "investigaciones lógicas" de Husserl, Gredos, Madrid, (1981); Virasoro, R., Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl, Univ. Litoral, Rosario, (1955).

35. "La deuda teórica que Berger contrae con Schütz es muy considerable en lo que se refiere a aspectos metodológicos. Tanto el tipo de análisis de la sociedad como la definición del campo de investigación son conceptos tomados directamente de Schütz: la asunción del método fenomenológico-social como forma de abordaje de la realidad se halla en Berger en clave schütziana." (Palacios Gómez, J. L., La sociología del conocimiento en P.L. Berger, Edit. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, (1991), pág. 68). Según Berger: "Lo que hizo Schütz fue unir la filosofía de Husserl con Max Weber y la sociología. Y, en teoría, fue una unión muy productiva. El enfoque fenomenológico weberiano -una síntesis bien lograda por Schütz- obligaba a ver la sociedad no como un simple sistema de acción, como lo harían, por ejemplo, los funcionalistas estructurales, sino como una cuestión que tiene sus raíces en la conciencia. Sugiere, en resumen, que no es posible comprender la sociedad sin examinar las estructuras de la conciencia" (Berger, P., "Berger en el CEP", Estudios Públicos, 71 (invierno 1998)). Otros autores, como John Wilson también señalan la herencia de Schütz -entre otros- en la obra de Berger: "Althouhg they acknowledge their debt to their forebears in this field -Marx, Nietzsche, Dilthey, Scheler, Mannheim, and even Merton and Parsons- their major obligation in their extension of the field is the phenomenologist Alfred Schütz, whose interest in the constrution of day-to-day reality by the social actor has obviously inspired Berger's attack on the more general problem of <the existential determination of thought itself>" (Wilson, J., "The de-alienation of Peter Berger", Soundings, 52, (1969), pág. 426).

36. Berger, P., "Berger en el CEP", op. cit., pág. 9

37. El concepto <vida cotidiana> procede de la fenomenología schütziana y pretende significar "el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como mundo organizado. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él (...) que funcionan como un esquema de referencia." (Schütz, A., El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, (1974), pág. 198); "La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. El mundo de la vida

cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos.” (Berger, P-Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit., págs. 19-20).

38. Wuthnow, R., Análisis cultural..., op. cit., pág. 41. “Berger considera que el momento prioritario de la experiencia histórica, debe asignarse al hombre, a una idea arquetípica del individuo humano, esto es, un sujeto metafísico de derivación religiosas en sentido metafísico y trascendental” (Ferraroti, F., Una fe sin dogmas, Península, Barcelona, (1993)).

39. Ibid., pág. 41

40. “El argumento básico de Otto es que sólo se puede entender la religión a través del concepto de santidad, una categoría a priori, un sentimiento o intuición irracional del numen. Es un sentimiento de temor y misterio, una experiencia de algo <completamente otro>. (...) La comprensión de la <esencia> de la religión no se podía alcanzar por medio de la reflexión, ni del pensamiento conceptual, sino sólo por medio de la <intuición>. La religión está fundamentada en el sentimiento intuitivo inmediato de dependencia de lo infinito.” (Morris, B., Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós, Barcelona, (1995), pág. 178-216).

41. Berger considera que estas <situaciones marginales> deben ser legitimadas dentro de lo que él denomina “el cuarto nivel de legitimación”, con el fin de ser integradas dentro de una realidad significativa que las <explica> y las <justifica>. El autor, presenta a la religión como mantenedora de la realidad socialmente construida mediante la integración en ese ordenamiento o nomos de tales <situaciones marginales> que hacen peligrar la realidad de la vida cotidiana.

42. Podemos señalar tres interpretaciones clásicas del concepto <sagrado> que influyeron en la concepción fenomenológica bergeriana:

1. E. Durkheim: Considera lo sagrado como “una proyección simbólica de la identidad del clan o del grupo tribal”. Es una consideración positivista que reduce la experiencia religiosa a sociología. Lo sagrado es una categoría fundamental de la conciencia colectiva que tiene su origen en la sociedad. Es un proceso reductivista, pues trata únicamente el fenómeno religioso desde sus dimensiones sociales y culturales. Lo sagrado aparece como un producto de la sociedad que se convierte en medio para el mantenimiento de dicho orden social.

2. R. Otto: “Lo sagrado es un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano”. Otto se mueve dentro de un procedimiento metodológico consistente en descubrir el hecho religioso en su inserción en lo sagrado, en la exaltación la experiencia religiosa y el fenómeno. Su aportación al concepto de lo <sagrado> del “misterio fascinans y tremens”, produce en el hombre una situación de inseguridad y terror, lo cual, posibilita una doble ruptura: interior (psicológica o vivencial, es decir, desde los sentimientos que provoca en el sujeto humano y que sólo pueden ser descritos desde sus resultados en la conciencia humana); exterior (sus manifestaciones sociales).

3. M. Eliade: Mediante un intento hermenéutico de integración histórico-disciplinar, este autor considera que lo sagrado es “una realidad absoluta que trasciende

el mundo, y que sin embargo, se manifiesta dentro de él”. Lo sagrado es una ordenación espacio-temporal, una ordenación del sentido de la vida humana en sus aspectos fundamentales. Lo verdaderamente importante para Eliade consiste precisamente en dilucidar las manifestaciones de lo sagrado en este mundo (hierofanías).

43. El concepto fenomenológico-bergeriano de <religión>, deriva de las aportaciones que, sobre su obra, ejercieron tanto los planteamientos de Otto (lo sobrenatural) como de Eliade (lo sagrado) sobre su concepción de la <religión>. Estas aportaciones básicamente son: R. Otto: Según Otto sólo se puede entender la religión a través de un sentimiento o intuición irracional de lo sobrenatural. Es decir, un sentimiento de temor y misterio, una experiencia de algo <completamente otro>. M. Eliade: Este autor considera que el estudio fenomenológico de la religión debe seguir un método empírico y descriptivo. Se la debe entender <dentro de su propia estructura de referencia> como un fenómeno religioso. Establece, además, que la religión es un fenómeno sui generis entendible solamente en sus propios términos. Cualquier intento de comprensión de la religión es <reductivo>, y su único objetivo es captar su elemento irreductible: lo sagrado.

44. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 25

45. Ibid., pág. 22

46. Ibid., pág. 25

47. El concepto bergeriano de <sagrado> deriva de las fenomenologías de la religión de R. Otto y Mircea Eliade: “The characteristics of the sacred have been definitively described by Rudolf Otto, and we have little to add to this classical work. We would only emphasize two central and somewhat paradoxical characteristics: the sacred is experienced as being utterly other (totaliter aliter)...Otto called the mysterium fascinans of the sacred, which in turn leads to a curious ambivalence within the religious consciousness... This last aspect of the experience of the sacred, of course, has been dealt with in great detail in the works of Mircea Eliade and Eric Voegelin” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, op. cit., pág. 40).

48. “El fenómeno del poder ha fascinado, atraído y espantado a antiguos y modernos. Es la autoridad, el carisma, el dominio. Visto desde el que padece, el poder es una coacción no razonada, una ligazón, una obligación, una religación que se nos impone. Se parece al apego, a la dependencia adictiva, o a la sumisión”. (Marina, J. A., Dictamen sobre Dios, Anagrama, Barcelona, (2001), pág. 46).

49. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Labor / Punto Omega, Barcelona, (1988), pág. 19

50. Berger, P., Risa redentora, Kairós, Barcelona, (1999), pág. 299

51. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 88ss

52. Con el concepto <conciencia de alteridad>, me refiero a la concepción de finitud que percibe el hombre en su dependencia con el encuentro del otro (trascendente). El <yo> humano en cuanto yo, se topa con su vaciedad o falta de contenido. Sin esta

relación con lo trascendente no pasaría de ser una autorrealización vacía con un pensamiento también vacío. Existe, según estos fenomenólogos (Eliade y Otto), una relación <intersubjetiva> entre lo immanente y lo trascendente. Esta conciencia de la alteridad viene a determinar la mediación moral y antropológica del hombre.

53. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 88-89

54. Ibid., pág. 89

55. “La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ella misma”. (Durkheim, “*Suicide*” (New York, 1951) en Baum G., Religión y alienación, op. cit., pág 148).

56. “Por <signos de trascendencia> entiendo, fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad <natural>, pero que parecen apuntar más allá de dicha realidad”. Berger define también estos <signos de trascendencia> como constituidos por gestos humanos prototípicos, los cuales son definidos como “ciertos actos y experiencias reiterados que parecen expresar aspectos esenciales del ser humano, del animal humano en cuanto tal. Son fenómenos que no son inconscientes, no han de ser extraídos de las <profundidades> de la mente; pertenecen a la conciencia ordinaria de todos los días”. (Berger, P., A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, Anchor Books, Doubleday, (1969), pág. 59).

57. Ibid., pág. 59

58. Hay que recordar que Berger comparte con Luckmann estos fundamentos antropológicos, aunque no la definición de la religión, así como tampoco la identificación de estos fundamentos antropológicos con la capacidad humana de autotranscendencia.

59. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 25, nota 34. La concepción funcionalista de la religión en Berger deriva -además de la ya citada fenomenología ottoniana- de las aportaciones sociológicas de E. Durkheim. Estas aportaciones durkheimianas serán básicas para la elaboración de su teoría de la <religión cultural americana> y sus planteamientos sobre la integración simbólica social. (Berger, P., The noise of solemn assemblies, Doubleday, New York, (1961), pág. 51).

60. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 25ss

61. Si para R. Otto la <alteridad> constituye la esencia de la experiencia religiosa; para Berger, la esencia de la experiencia religiosa viene determinada por la categoría de la <realidad trascendente>.

62. El concepto de <vida cotidiana>, tiene aquí, una significación heredada de la fenomenología social. Es decir, queda integrado bajo la definición de <mundo de la vida>, en el que se desarrollan todas las actividades ordinarias o mundanas en interrelación humana y natural.

63. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 26-27

64. Ibid., op. cit., pág. 73

65. El concepto de <otra realidad> y su relación con el concepto de <lo totalmente otro>, deriva, según Berger, de la fenomenología de R. Otto: “A crucial aspect of the experience of the supernatural, as against other experience in which the paramount reality is ruptured, then discloses itself: the radical carácter of this experience. The experienced other reality is radically, overwhelmingly other (or as Rudolf Otto put it, totaliter aliter) (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en *Dialog*, 17, (1978), pág. 39).

66. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 74

67. El concepto de <dependencia absoluta>, fue desarrollado con anterioridad a Otto, por F.D.E. Schleiermacher, quien lo traducía como “sentimiento y gusto del infinito” y como “sentimiento de dependencia absoluta”. Para este autor, dicho concepto tenía como objeto acentuar la finitud del sujeto frente al infinito del que depende: “La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento. Intuición y sentimiento ¿de qué?: del Universo, de lo Infinito, del Uno y Todo... En expresión típicamente romántica, la religión viene definida como <sentido y gusto por lo infinito>.” (Ginzo Fernández, A: “*Estudio preliminar*”, en Schleiermacher, F.D.E., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, (1990), pág. 53). Ver también: Schleiermacher, F.D.E., *The Christian Faith*, Edinburgh, Clark, (1928)). R. Otto considera, en cambio, “que es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, en comparación con la cual el hombre se experimenta como <polvo y ceniza>, es decir como interiormente amenazado por la nada.” (Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Edic. Cristiandad, Madrid, (1993), pág.117).

68. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 74

69. R. Otto denominó Numen, Numinoso, a la conciencia de un *mysterium tremendum*, es decir, de algo misterioso y terrible que inspira temor y veneración. Esta conciencia sería la base de la experiencia religiosa de la humanidad. (Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, (1980). Celso Capdequi señala cuatro características específicas de lo <numinoso>, desde el paradigma teórico de la fenomenología de la religión de R. Otto: 1) lo numinoso dispone de una naturaleza dinámica, móvil y en permanente tránsito; 2) lo numinoso refiere a un horizonte de sincronicidad, a un orden implicado en el que la vivencia significativa de lo sagrado por parte de la sociedad es contemporánea del eterno fluir de la energía numinosa; 3) lo numinoso aparece en la vivencia religiosa como algo ambivalente y desprovisto de cualquier raíz exclusivamente bueno o malo; 4) la coincidencia *oppositorum* inherente al ser fluente y vivo de lo numinoso hace impensable su captación en términos racionales, a través del pensamiento dicotómico e identitario. Se trata, señala el autor, de una aprehensión simbólica de lo numinoso. (Capdequi, C., *Las formas de la religión en la sociedad moderna*, Universidad Pública de Navarra. Departamento de Sociología, (1998), pág. 175-177).

70. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 85

71. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 129
72. “La descripción del método fenomenológico en estos términos no lleva consigo la aceptación pura y simple del fenómeno y su capacitación puramente pasiva. A partir de la comprensión, la interpretación fenomenológica puede aspirar a constituir una <hermenéutica creadora>.” (Martín Velasco, J., Introducción a la fenomenología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1993), pág. 71).
73. Eliade, M., Imágenes y símbolos, Taurus, Madrid, (1979), pág. 28-29
74. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 94
75. Ibid., pág. 95
76. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 26. Berger, al igual que algunos sociólogos neoconservadores, considera que la religión es el receptáculo de lo sagrado.
77. Ibid., pág. 26
78. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Labor/Punto Omega, Barcelona, (1967), pág. 19
79. “La oposición de lo sagrado a lo profano como primer elemento de la definición de la religión fue introducido por E. Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa* define esta oposición en términos inequívocos. < La división del mundo en dos dominios, que comprende el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso>. Para él, la diferencia que separa ambos dominios es absoluta y no se puede comparar con el resto de la diferencia en la existencia humana. La heterogeneidad es comprendida por Durkheim de tal forma que, según él, las realidades sagradas son diferentes de las profanas por <naturaleza> y por <esencia>, hasta el punto de formar dos mundos entre los que no existe nada en común.” (Martín Velasco, J., Introducción a la fenomenología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1993), pág. 90).
80. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 26
81. “Mircea Eliade describe lo esencial de la estructura de la hierofanía en estos términos: <Lo sagrado se manifiesta en un objeto profano>. Esta coincidencia de lo sagrado y lo profano realiza, pues, <una ruptura de nivel ontológico>, que está implicada en toda hierofanía en cuanto que ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas <sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno>.” (Martín Velasco, J., Introducción a la fenomenología de la religión, op. cit., pág. 131).
82. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 131
83. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 26
84. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 32

85. Berger señala que “ toda sociedad histórica es un orden, una estructura protectora de significación que se erige sobre el caos. Es sólo dentro de este orden que tanto la vida del grupo como la del individuo adquieren un sentido. Desaparecido este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores, el terror al caos, que E. Durkheim llamaba <anomia>.” (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 60).
86. Eliade, M., Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, (1949), pág. 27; traducción española, El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición, Planeta Agostini, Barcelona, (1985).
87. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 64
88. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 25
89. Berger considera que lo sagrado se transforma en fuente y luz de orden, de aceptación, de ordenamiento y de sentido. Esto se debe, afirma el autor, a que existe un <nomos> que hace significativa la vida y la defiende contra el sin-sentido y el terror del <caos>. (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 21ss). Para Berger y su sociología religiosa, la <trascendencia> tiene un papel humanizador (identidad, sentido, etc.) para compensar el anonimato y las patologías que afectan en las sociedades modernas actuales de las <masas solitarias> sin <hogar>.
90. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 127
91. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 43. Según Berger, Mircea Eliade postula una ruptura de nivel dentro de la experiencia religiosa: “Within the experience the ordinary categories are transformed. This is notably so with the categories of space and time. The discontinuity with the mundane is recurringly conveyed in terms that suggest a rupture in the ordinary space-time coordinates of experience: the experience of the supernatural is located in a different space dimension (the recurring mythological juxtaposition of <here below> and <up above>, which Mircea Eliade has described so well) or, alternatively, in a different time (as in <this aeon> and <the aeon that is to come> of Biblical language). (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17, (1978), pág. 39).
92. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 130
93. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 35
94. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 142
95. Ibid., págs. 145-166; y Weil, S., A la espera de Dios, Trotta, Madrid, (2000).
96. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 105
97. Ibid, op. cit., pág. 106. Tras la muerte del Dios judeocristiano, renace la figura alargada del nuevo Dios místico de la modernidad tardía. Un Dios que es “silencio del universo” (Simone Weil). Éste se va a constituir como el Dios del futuro de la religión, es decir, va a ser al mismo tiempo el Dios de la libertad, de la esperanza (Moltmann), de

la liberación y de la compasión. Esto, sin embargo, va a significar la destrucción de las concepciones teológicas del Dios del teísmo político (siempre al lado del poder), del Dios de la teodicea (ajeno al sufrimiento de las víctimas, como señalaba Berger), y del Dios de la ortodoxia doctrinal (ajena a la vida, que carece de presente y de futuro).

98. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 89

99. Berger reconoce que el sociólogo, como cualquier persona, al interpretar la realidad, está condicionado por los valores previamente asumidos en su particular proceso de socialización. Ello, indica Berger, no disminuye la validez de los resultados científicos de sus investigaciones sociales. El problema se encuentra en las propias investigaciones de los sociólogos: “Tienen que suspender dichos valores en la medida de lo posible; innecesario es decir que no en el sentido de prescindir de ellos o de tratar de olvidarlos, sino en el sentido de dominar la forma en que dichos valores pueden distorsionar la visión sociológica. Si no se hace esta suspensión fracasa la empresa científica y lo que el sociólogo cree percibir no es más que el reflejo de sus propias esperanzas y temores, deseos, resentimientos y otras necesidades psíquicas, y lo que no percibirá, en este caso, será algo que pueda llamarse razonablemente realidad social” (Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., págs. 51-52); Para desarrollar el tema <la función del sociólogo según Peter Berger>, ver también: Berger, P.- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, (1963), pág. 420. Otra peculiaridad importante dentro del discurso bergeriano sobre las funciones del sociólogo, es la que considera que la investigación sociológica no exime al investigador de una responsabilidad moral en lo que respecta a las aplicaciones de sus hallazgos. Según el autor, “el conocimiento biológico puede ser empleado para salvar y para matar; el biólogo es responsable de la utilización que se haga de su trabajo. Pero plantearse la cuestión de la responsabilidad ética del biólogo es plantearse una cuestión no biológica”. (Berger, P., *Invitation to sociology. A humanistic perspective*, Garden City, New York, (1963)). “El sociólogo es aquel que se propone estudiar una sociedad de la que él mismo forma parte; una sociedad que desempeña un papel importante en la elaboración de las categorías mentales del sociólogo. Las categorías mentales son hechos sociales cuyo estudio cae plenamente dentro del campo de la sociología, a la vez que constituyen el fundamento del pensamiento sociológico”. En esta definición de J. Estruch, podemos observar cómo el autor -siguiendo la fenomenología social de Berger- hace hincapié en que la función del sociólogo consiste en preservar las denominadas <categorías mentales>, las cuales vienen a ser lo que Berger -al igual que Schütz- denominó <estructuras de lo dado por sentido>. (Estruch, J., *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, (1972), pág. 15). Para mayor información sobre las influencias de Berger en el campo de la sociología ver: Luckmann, Th., “*Berger and this collaborator(s)*”, en Woodhead, L (eds), *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, London, (2001), págs. 17-26.

100. Berger, P.L.-Luckmann, T., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, 47, 41 (1963), pág. 147. Posteriormente, Berger ha aplicado la perspectiva teórica de la sociología del conocimiento al fenómeno religioso en su obra *The social reality of religion*, Londres, Faber & Faber, (1969), (traducción castellana: Para una teoría sociológica de la religión, Kairos, Barcelona, (1971)). Berger, P.L.- Kellner, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 85. El carácter marginal de la sociología de la religión, respecto del conjunto de la ciencia sociológica y sus diversas ramas disciplinarias, queda reflejado por Berger y Luckmann:



“La religión no constituye uno de los temas básicos de la sociología, o del análisis sociológico de la sociedad contemporánea” (Berger, P- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, 4 (1963), pág 420).

101. Berger, P.L. -Luckmann, T., *Sociology of religion...*, págs. 420-422; Harvey, V.A., “*Some problematical aspect of Peter Berger’s theory of religion*”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 41, (1973), págs. 75-76

102. Berger, P., “*Peter Berger en el Centro de Estudios Públicos*”, en *Estudios Públicos*, 71 (invierno 1998), pág. 9. Según Hammond, “Berger is very likely the sociologist most widely read by "religionists" -and with good reason, since he has much to say. Evaluation remains idiosyncratic, however, inasmuch as agreement does not yet exist on what are the central tasks of the sociology of religion, and thus in appraising Berger's work different judges might render quite different judgments. Mine, let it be said early, is overwhelmingly affirmative.” (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en *Soundings*, 52 (1964), pág. 415).

103. La intención de Berger ha sido, la de conjuntar varias visiones de la sociedad moderna que se han mantenido durante algún tiempo aisladas y contrapuestas. Es decir, hay que unir a Marx, Weber y Durkheim.

104. Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 169

105. Berger, P- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, (1963), pág. 419

106. Berger, P.L.- Luckmann, T., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 186

107. Berger, P.L.- Luckmann, T., *Sociology of religion...*, op. cit., pág. 424;

108. Berger, P., *A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Doubleday, (1969), pág. 48. Siguiendo a Berger, el sociólogo J. Estruch indica la dificultad de relativizar la religión, aunque la pone como tarea pendiente para la sociología de la religión: “El sociólogo de la religión participa de todas las características y de todas las peculiaridades del sociólogo; pero en una sociedad como la occidental le distingue una peculiaridad suplementaria: amén de estar sujeto a las reglas comunes a toda sociología, su empresa necesariamente ha de conducirlo a la relativización del campo específico de la realidad social que se ha escogido, y que resulta ser uno de los mas difícilmente relativizables: la religión”. (Estruch, J., *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, (1972), pág. 21).

109. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 3-101

110. Las influencias sociológicas de Peter Berger en su Sociología de la Religión son muy variadas: “One of his strengths is synthetic; he combines some key idea from Weber, Durkheim, Marx, and George Herbert Mead into a convincing theory (appropriately labeled "sociology of knowledge" and nicely summarized in the

companion piece here by Wilson) from which he can go off in many directions. Thus the central essay, *The Social Construction of Reality* (with Thomas Luckmann), leads into *The Sacred Canopy*, which in turn leads into *A Rumor of Angels*. But also along the way, the papers on the death-of-God theologians, on a market analysis of ecumenism, and assorted other excursions into religious topics spin off from the central essay. Each of these papers can be read profitably by itself, yet the set of them equals more than their sum. One upshot of this synthetic centrality is the considerable repetition in Berger's work, but that is a cheap enough price to pay for evidence that the central notions can generate new ideas and/or are substantiated in these mini-explanations along the route." (Hammond, P.E., "*Peter Berger's sociology of religion. An appraisal*", en *Soundings*, 52, (1964), pág. 416).

111. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, (1993), pág. 8-14

112. Dentro de la tradición durkheimiana del concepto de anomia, desarrollada magistralmente y en sentido sociológico en sus dos grandes obras: "La división del trabajo social", y "El suicidio", entiende Berger, que la separación radical del mundo social propio (anomia) constituye para el individuo una grave amenaza. Los hombres están obligados a imponer un orden significativo a la realidad: estar dentro de la realidad ordenada es <estar sano>, en el sentido de estar protegido contra el mal del terror anómico. Cuando el nomos socialmente construido alcanza el grado de autoevidencia total, se da "una fusión de significados propios con aquello que se considera el significado fundamental inherente al universo." (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 24-25). Con este concepto creado por Durkheim, Berger quiere explicitar aquella situación social en la que el individuo se ve privado de lazos estables y seguros con otros seres humanos, y en la que carece de significados capaces de dar a su vida una orientación adecuada. Según Berger, todos los hombres tenemos necesidad de un sentido para nuestra vida. El hombre es el animal que dota de sentido al universo, construye amplios órdenes de significación (lenguajes, sistemas de símbolos, instituciones...) que sirven de indicadores indispensables para su existencia. Esta propensión humana de dotar de sentido es fundamentalmente, según Berger, una actividad colectiva. Ni la vida individual ni la vida colectiva son posibles sin un sistema de sentido. Gracias al concepto de <anomia>, la sociología dispone de un término para expresar la situación de los grupos o individuos de la sociedad moderna carentes de dicho sistema de sentido. (Bonete, E., *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid, (1995), pág. 121-122).

113. Los <universos simbólicos> son como grandes construcciones teóricas que posibilitan que el "nomos" de una sociedad sea legitimado en su conjunto. Constituyen el nivel de legitimación merced a la cual cualquier otra legitimación se integra dentro de una concepción del mundo. Berger los define del siguiente modo: "son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (...) El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados socialmente y subjetivamente reales" (Berger, P.L.- Luckmann, T., *The social construction of reality*, op. cit., págs. 95-96). La legitimación se produce ahora a través de totalidades simbólicas no susceptibles de ser experimentadas en la vida cotidiana. Los <universos simbólicos> constituyen un

“universo” en el sentido de que todos los sectores del orden institucional se integran en un marco de referencia general en el que se desarrolla la experiencia humana.

114. “De Weber, deriva Berger una comprensión básica del método y del ejercicio de la sociología, una perspectiva básica acerca de la naturaleza de la sociedad moderna, y, por cierto, un interés intelectual generalizado por los problemas de significado, en una cultura que está siendo transformada por las aparentemente inexorables fuerzas de la modernización”. (Wuthnow, R., Análisis cultural, Paidós, Buenos Aires, (1988), pág. 32). Ver también: Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en American Sociological Review, vol. 28, 6, (1963). Sin embargo, Berger discrepa también con el método weberiano en cuestiones referentes a la definición en investigación: “Max Weber... afirmó que una definición de la religión, en el caso de que sea posible, había de llegar al final, no al principio de la tarea que se propuso. No es de extrañar que jamás llegará a ese término, con lo que el lector de Weber espera en vano que llegue la prometida definición. Personalmente no estoy convencido de que Weber tenga razón al proponer este orden de la definición y la investigación sustancial, ya que la segunda sólo puede avanzar dentro de un marco de referencia que define lo que importa y lo que no importa desde el punto de vista de la misma investigación” (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 176). Otro punto de discrepancia entre Weber y Berger, es señalado por Juan Estruch: “Peter Berger arguye que es preciso modificar considerablemente la visión weberiana en lo que respecta a las relaciones entre su teoría del carisma y la innovación.(...) En función de ello habría que corregir el carácter no institucional que Weber atribuía a la teoría del carisma” (Estruch, J., La innovación religiosa, Ariel, Barcelona, (1972), pág 90). “La innovación carismática no tiene por que tener necesariamente su origen en una situación de marginalidad social. Puede surgir igualmente de las instituciones tradicionales, sin perder por ello la fuerza capaz de hacer cambiar a tales instituciones. Esta nueva interpretación de la profecía, lejos de refutarla, refuerza más aún la noción weberiana del poder innovador del carisma” (Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, op. cit., pág. 950).

115. Los fundamentos de la teoría sociológica del conocimiento de Marx se pueden encontrar en: Marx, K., Manuscritos de economía y filosofía, Alianza, Madrid, (1984), págs. 16, 105-113ss; Marx, K., Tesis sobre Feuerbach, en Marx, K., y Engels, F., Obras escogidas, Progreso, Moscú, (1976), tomo I, pág. 8-11; Marx, K., -Engels, F., La ideología alemana, en Obras escogidas, tomo I, pág. 15-50; Marx, K., Contribución a la crítica de la economía política, en Obras escogidas, tomo I, pág 517ss; Marx, K., El capital, Progreso, Moscú, (1976), vol. I. Para una bibliografía secundaria respecto a esta temática ver: Lefevre, H., Hegel, Marx, Nietzsche, Siglo XXI, Madrid, (1980), págs. 126-182; Aron, R., Las etapas del pensamiento sociológico, vol. I; Schaff, A., Sociología e ideología, A. Redondo, Barcelona, (1971); Braun, J., “Después de Marx, ¿qué es la ciencia social?”, en Horowitz, I., Historia y elementos de la sociología del conocimiento, Eudeba, Buenos Aires, (1968), vol. I; Gurvitch, G., Tratado de sociología, Kapeluzs, Buenos Aires, (1962), tomo II; Hamilton, P., Knowledge and social structure, Routledge and Kegan Paul, London, (1974); Gorz, A., Historia y enajenación, FCE, México, (1969); Goldman, L., Marxismo y ciencias humanas, Amorrortu, Buenos Aires, (1975); Garandy, R., La théorie matérialisté de la connaissance, P.U.F, Paris, (1953); Bottomore, T.B., Sociología marxista, Alianza, Madrid, (1972); Gazeneuve, J., Sociología de Marx, Península, Barcelona, (1979).

116. “Para Marx la religión era simplemente una forma de ideología. Es decir, para explicar la religión se ha de adoptar una estrategia teórica similar a la que se usa para explicar otras formas de ideología, lo que exige explorar la interrelación entre la religión y lo que Marx denomina condiciones materiales de la vida. Marx negaba, pues, que la religión fuera un fenómeno cultural autónomo que se pudiera comprender en sus propios términos. Tampoco ofreció una teoría general de la religión. La religión sólo se podía entender por medio del examen, en circunstancias históricas específicas, de las relaciones entre la religión como forma de ideología y la vida socioeconómica. Tales relaciones eran complejas y, ciertamente, no se postulaba una simple relación mecanicista entre lo que Marx llamaba en sentido amplio la <base> y la <superestructura>” (Morris, B., Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós Ibérica, Barcelona, (1995), pág. 62-63). Ver también: Berger, P., Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe, (1969); traducción española: Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental, Amorrortu, Buenos Aires, (1969).
117. Berger, P.L. – Kellner, H., Sociology reinterpreted, op. cit., capítulo 6.
118. Berger, P., Questions of faith, op. cit., (prefacio, pág. VIII); Para más información sobre la influencia de Schleiermacher en Berger ver: Dorrien, G., “*Berger: theology and sociology*”, en Woodhead, L., (eds.), Peter Berger and the study of religion, London, Routledge, (2001), págs. 26-39
119. Ibid., pág. 7
120. Ibid., pág. 7-8
121. La teología del mundo o teología política sitúa las razones de la fe no en el horizonte de la razón científico-instrumental o técnica, sin sujeto ni historia, ni en el de la razón pura, que ni siente ni padece, sino en el de la razón práctica en su dimensión pública y subversiva, que cuestiona la sociedad burguesa y se traduce en solidaridad con las víctimas. La persona creyente acredita la verdad de la fe a través de una praxis histórica transformadora. Es un modelo ampliamente compartido por la teología europea de los últimos 50 años (Moltmann, Metz, etc.) y respetado en buena medida por la teoría crítica de la sociedad. (Juan José Tamayo-Acosta El País, Madrid, Jueves Santo, 12 de abril de 2001). Ver también: Metz, J.B., Teología del mundo, Sígueme, Salamanca, (1970).
122. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 103
123. Ibid., pág. 190
124. Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 140
125. Ibid., pág. 140
126. Ibid., pág. 40
127. Para una bibliografía sobre el existencialismo ver: Heidegger, M., El ser y el tiempo, FCE, México, (1968); Sartre, J.P., El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, (1969); Sartre, J.P., El existencialismo es un humanismo, Edmasa, Barcelona, (1992);

Merleau-Ponty, M., La fenomenología y las ciencias del hombre, Nova Terra, Buenos aires, (1969). Como bibliografía general sobre el existencialismo ver: Nano, N., Introducción al existencialismo, FCE., México, (1955); Roubiczek, P., Existencialismo, Labor, Barcelona, (1970); Bobbio, N., Existencialismo: Ensayo de interpretación, FCE, México, (1966); Fontán Jubero, P., Los existencialismos: claves para su comprensión, Cincel, Madrid, (1988).

128. Abercrombie, N., Clase, estructura y conocimiento, Península, Barcelona, (1982), págs. 223 y 249.

129. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 163

130. El término <neoconservador> adquiere relevancia según P. Steinfels, a partir de 1976. Este grupo de pensadores está compuesto de grandes personalidades que desde distintos ámbitos de conocimientos conforman lo que se ha venido a conocer como <neoconservadurismo norteamericano>. El profesor J. M<sup>a</sup> Mardones lo describe así: “Los principales representantes del neoconservadurismo se reclutan entre los liberales o pensadores de izquierdas moderados. Predominan los estudiosos de las ciencias sociales: D. Bell, S. Martín Lipset, junto con P. L. Berger, son sociólogos de renombre, con la mayoría de sus principales obras traducidas al castellano. Hay otros prestigiosos sociólogos, profesores de Harvard, como N. Glazer, D. P. Moynihan, S. Huntington, J. Q. Wilson... Hay publicistas, como Podhoretz, editor de <Commentary>, o como I. Kristol, editor de <Public Interest>, o J. Epstein, editor de American Scholar, y H. Kramer, editor de la revista de arte y cultura <New Criterion>. No faltan teólogos como M. Novak (católico), R. J. Neuhaus, R. Bennet (luteranos), profundamente influidos por el gran teólogo americano protestante R. Niebuhr y el jesuita J. Courtney-Murray, etc” (Mardones, J. M<sup>a</sup>, Capitalismo y Religión, Sal Terrae, Santander, (1991), págs. 39-40). Una bibliografía fundamental y en castellano sobre estos autores neoconservadores podría ser: Bauman, F., ¿Qué es el capitalismo democrático?, Gedisa, Barcelona, (1988); Bell, D., El fin de las ideologías, Tecnos, Madrid, (1964); Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977); Bell, D., El advenimiento de la sociedad postindustrial, Alianza, Madrid (1976); Kristol, I., Reflexiones de un neoconservador, Grupo Ed. Latinoamericano, Buenos Aires, (1986); Lipset, S.M., El hombre político, Ed. Universitaria, Buenos Aires, (1977); Novak, M., El espíritu del capitalismo democrático, Tres Tiempos, Buenos Aires, (1983); Novak, M., Visión renovada de la sociedad democrática, Centro de Estudios de Economía y Educación, México, (1984); Novak, M-Simon, M., Hacia el futuro. El pensamiento social católico y la economía de EE.UU. Una carta laica, Ed. Del Rey, Buenos Aires, (1988); Nash, G.H., La rebelión conservadora en los EE.UU., Grupo Ed. Latinoamericano, Buenos Aires, (1987); Schumpeter, J.A., Capitalismo, socialismo y democracia, Ed. Folio, Barcelona, (1984).

131. Para más información ver: Mardones, J. M<sup>a</sup>, Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora, Sal Terrae, Santander, (1991).

132. Una bibliografía completa sobre las obras de Peter Berger podría ser la siguiente: Berger, P., The precarious vision: A sociologist looks at social fictions and the christian faith, Garden City, NY, Doubleday, (1961); The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment, Garden City, NY, Doubleday, (1961); Invitation to sociology: A humanistic perspective, Harmondsworth, Pinguin Books,

(1963); Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge, Garden City, NY, Doubleday, (1966); The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge, Harmondsworth: Penguin Books, (1966); The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion, Garden City, NY, Doubleday, (1967); A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, Garden City, NY, Doubleday, (1969); A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, London, Faber and Faber, (1969); The social reality of religion, London, Faber and Faber, (1969); Marxism and sociology. Views from eastern europe, Appleton-Century-Crofts Educational Division, Meredith Corporation, New York, (1969); The social reality of religion, Harmondsworth, Penguin Books, (1973); Berger, P-Berger, B-Kellner, H., The homeless mind: Modernization and consciousness, NY, Random House, (1973); The homeless mind: Modernization and consciousness, Harmondsworth, Penguin Books, (1974); Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, New York, Basic Books, (1974); Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, Harmondsworth, Penguin Books, (1977); Religion in a revolutionary society, Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, (1974); Protocol of a damnation: A novel, New York, Seabury Press (1975); Berger, P-Neuhaus, R (eds)., Against the world for the world: The hartford appeal and the future of american religion, New York, Seabury Press, (1976); Facing up to modernity: Excursions in society, politics, and religion, New York: Basis Books, (1977); Facing up to modernity, Harmondsworth, Penguin Books, (1979); The heretical imperative, Doubleday, New York, (1979); The other side of god: A polarity in world religions, Garden City, NY, Anchor Books, (1981); Berger, P-Berger, B-Kellner, H., The war over the family, Garden City, NY, Anchor/Doubleday, (1983); The capitalist revolution: Fifty propositions about prosperity, equality, and literacy, New York, Basic Books, (1986), The capitalist revolutions, Aldershot, Wildwood House, (1987); A far glory.: The quest for faith in an age of credulity, New York, Free Press, (1992); Berger, P-Luckmann, Th., Modernity, pluralism and the crisis of meaning, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers, (1997); Redeeming laughter, New York and Berlin, Walter de Gruyter, (1997); The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, Grand Rapids, MI, Eedermans, (1999); Berger, P- Huntington, S., Many globalizations, Oxford University Press, New York, (2002); Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004).

133. Una bibliografía de artículos muy completa sobre la sociología de la religión bergeriana y sus diferentes ámbitos de aplicación puede ser la siguiente: Berger, P., “*The sociological study of sectarianism*”, en Social Research, 4 (1954), págs. 38-50; Berger, P., “*Demythologization -Crisis in continental theology-*”, en The Review of Religion, vol. XX, 1-2 (1955), págs. 5-24; Berger, P., “*Sectarianism and religious sociation*”, en The American Journal of Sociology, vol. LXIV, 1 (1958), págs. 41-44; Berger, P., “*Religious liberalism and the totalitarian situation*”, Hartford Seminary Foundation Bulletin, 28 (1960), págs. 3-13; Berger, P., “*Sociology and ecclesiology*”, en Martin, E.M (ed), The place of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America, Doubleday, New York, (1961); Berger, P., “*Church commitment in an american suburbia. An analysis of decision to join*”, en Archives de Sociologie des Religions, 13 (1962), págs. 105-120; Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, Theology Today, vol. XIX, 2 (1962), págs. 178-191; Berger, P- Nash, D., “*The child, the family and the <religious revival> in suburbia*”, en Journal for Scientific Study of Religion-Fall, (1962), págs. 85-93;

Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en *American Sociological Review*, vol. 28, 6 (1963), págs. 940-950; Berger, P., “*Messianique et processus social dans le Behaisme*”, en *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 4, págs. 93-107; Berger, P- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, 47, (1963), págs. 61-73; Berger, P., “*Some general observations on the problem of work*”, in Peter Berger (eds) *The Human Shape Of Work*, New York, Macmillan , (1964), págs. 211-241; Berger, P- Luckmann, th., “*Social mobility and personal identity*”, en *European Journal of Sociology*, 5, (1964), pág. 331-344; Berger, P- Pullberg, S., “*Reification and the sociological critique of consciousness*”, en *New Left Review*, 35, (1966), págs. 56-71; Berger, P- Luckmann, Th., “*Secularization and pluralism*”, en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 2, (1966), págs. 73-86; Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends*”, en *Theological Studies*, 38, (1977), págs. 45-55;; Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en *Social Research*, vol. 30, 1 (1967): Berger, P., “*A sociological view of the secularization of theology*”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. VI, 1 (1967), págs. 3-16; Berger, P., “*Some sociological comments on theological education*”, en *Journal of Pittsburg Theological Seminary*, vol. IX, 2 (1968), págs. 127-138; Berger, P., “*Reflections on law and order*”, en *Christianity and Crisis*, vol. XXVIII, 21 (1968), págs. 41-50; Berger, P., “*A all for authority in the christian community*”, en *The Christian Century*, 27 (1971), págs. 1257-1263; Hammond, P.H., “*Peter’s Berger sociology of religion*”, en *Soundings*, 52 (1964), págs. 415ss; Berger, P., “*La religion dans la conscience moderne*”, Paris, *Le Centurion*, (1971); Berger, P-Kellner, H., “*Marriage and the construction of reality*”, en Peter Berger (ed) *Facing Up to Modernity*, New York, Basics Books, (1977), págs. 27-47; Berger, P-Kellner H., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en *Dialog*, 17 (1978), págs. 36-41; Berger, P., “*The thrid world as a religious*”, en *Partisan Review*, 50 (1983), págs. 183-196; Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, en *Revista Agustiniiana de Espiritualidad*, XIX, 60 (1978); Berger, P-Luckmann, Th., “*Secularization and pluralism*”, en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, II, (1966), págs. 73-84; Berger, P., “*Camus, Bonhöffer and the world come of age*”, en *The Christian Century*, 8 (1959), págs. 417-418; Berger,P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural*”, en *Theological Studies*, 38 (1977), págs. 39-47; Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978); Berger, P., “*Epilogue*”, en Hunter, J.D-Stephen, C-Ainlay(eds), *Making Sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretative Sociology*, London and New York, Routledge and Kegan Paul, (1986), págs. 221-235; Berger, P., “*Moral judgment and political action*”, en *This World*, 21, (1988), págs. 4-7, 15-18; Berger, P., “*Reflections of an ecclesiastical expatriate*”, en *The Christian Century*, 107, (24 October,1990), págs. 964-9; Berger, P., “*Dios en un mundo de dioses*”, en *The Journal of Religion, Culture and Public Life*, (1993); Peter Berger, “*Wenn die welt wankt. Pluralismus ist eine chance für christen*”, en *Lutherische Monatshefte* 12 (1993) 13; Berger, P., “*The serendipity of liberties*”, en Neuhaus, R., *The Structure of Freedom: Correlations, Causesm and Cautions*, Grand Rapids, MI, Eedermans, (1997), pág. 1-17; Berger, P., “*Against the current*”, en *Prospect*, March, (1997), pág. 32-6; Berger, P., “*The dehumanized world*”, en *The Thuth about the trouth*, Ed. Walter Truelt Anderson, New York, Ponguin Putnam; Berger, P., “*Religion and west*”, en *Rev. Interes Nacional*, (verano 2005); Berger, P., “*Modestia epistemological*”, *The Christian Century*,(20 October 1997); Berger, P., “*Protestantism and the quest of certainty*”, *The Christian Century*, (2 September 1998), pág. 782-96; Para consultar artículos en torno a esta

problemática sobre Berger, ver: Wilson J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, en *Soundings*, 52 (1969), págs. 45-71;

134. Su extensa obra comprende, entre otros, estudios sobre la sociología como disciplina (*Invitation to sociology*, 1963; *Sociology: A biographical approach*, con Brigitte Berger, 1975); sobre sociología del conocimiento (*The social construction of reality*, con Thommas Luckmann, 1966); sobre sociología del trabajo (*The human shape of work*, 1964); sobre sociología de la religión (*A rumor of angels*, 1969; *The sacred canopy*, 1969; *The heretical imperative*, 1979; *A far glory*, 1992); sobre políticas públicas (*To empower people*, con Richard John Neuhaus, 1977); sobre cultura económica y desarrollo (*Speaking to the third world*, con Michael Novak, 1985; *The capitalist revolution*, 1987); y sobre modernización y cultura (*The homeless mind*, 1973; *Pyramids of sacrifice*, 1975); *Redeeming laughter: The comic dimension of human experience* (Nueva York: Walter de Gruyter, 1997). Varios trabajos suyos han sido publicados en *Estudios Públicos*; entre otros, “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, “*Potenciar al ciudadano: El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas*”, “*Cultura y desarrollo económico*”, “*El matrimonio y la construcción de la realidad*”. (Citado en “*Berger en el CEP*”, en *Centro de Estudios Públicos*, 71 (Invierno 1998)).

135. Editados ambos en Doubleday, Garden City, New York. David Martín en su artículo “*Berger: an appreciation*”, señala que en estas primeras obras de Berger, *The noise of solemn assemblies* (1961) y *The precarious vision* (1961), es donde podemos apreciar mejor cuáles han sido los <compromisos teológicos> del autor y, que más tarde, desembocaran en su construcción teológica de *A rumor of angels* (1969). En estas obras existen las bases que explican las relaciones entre su sociología y su teología. D. Martín las describe así: “As his sociology is humanist so his theology begins with the human, above all the implications of our gestures”(Martín, D., “*Berger: an appreciation*”, en Woodhead, L (eds), *Peter Berger and the Study of Religion*, op. cit., pág 14).

136. Publicada en Doubleday, Garden City, New York (1963). Traducida al castellano como: *Introducción a la sociología*, Limusa, México (1967).

137. Según Joan Estruch, esta obra fue traducida también al catalán y al euskera. Ver: Estruch, J., “*Introducción*” de Berger, P-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit, pág. 14

138. Publicada en Basic Books, New York, (1972).

139. Publicada en Doubleday, Garden City, New York, (1981). Traducida al castellano como: *La reinterpretación de la sociología*, Espasa-Calpe, Madrid, (1985)

140. Berger, P., *The sacred canopy*, Doubleday, Garden City, New York, (1967). Traducida como: *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires (1971) y como: *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairos, Barcelona, (1971) (Siempre citaré esta edición salvo cuando el desarrollo me reclame el uso de otra edición); *A rumor of angels*, Doubleday, Garden City, New York, (1968). Traducida como. *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, (1975); *The heretical imperative*, Doubleday, Garden City, New York, (1979).



141. Berger, P- Berger, B-Kellner, H., The homeless mind, Randon House, New York, (1973). Traducida como: Un mundo sin hogar, Sal Terrae, Santander, (1979); Berger, P., Pyramids of sacrifice, Doubleday, Garden City, New York, (1974). Traducida como: Pirámides de sacrificio, Sal Terrae, Santander (1979).
142. Berger, P., Facing up to modernity, Basic Books, New York, (1977); Berger, P- Berger, B., The war over the family: Capturing the middle ground, Doubleday, Garden City, New York, (1983); Berger, P., The capitalist revolution, Basic Books, New York, (1986). Traducido como: La revolución capitalista, Península, Barcelona, (1989).
143. Traducido como: Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Paidós, Barcelona, (1987).
144. Traducido como: Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana, Kairós, Barcelona, (1999).
145. Berger, P., (ed.) Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas, Edit. Galaxia Gutemberg- Círculo de lectores, (1997).
146. Berger, P., (ed), The desecularization of the world, Resurgent religion and world politics, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C.,(1999).
147. Berger, P- Huntington, S. P (eds)., Many globalizations. Cultural diversity in the contemporary world, Oxford University Press, (2002). Traducido como: Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo, Paidós, Barcelona, (2002).
148. Traducido como: Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo, Herder, Barcelona, (2006).
149. Ver: “Introducción” de Berger, P- Luckmann, Th., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 17.



SEGUNDA PARTE:  
EL <NOMOS RELIGIOSO>  
TRADICIONAL.



## Capítulo 3

### La función de la religión en la construcción social de la realidad.

#### **1. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD.**

Mediante la “construcción social de la realidad” (1), Berger pretende analizar dos concepciones desde una visión fenomenológica: 1º) la realidad se construye socialmente y, 2º) la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los que eso se produce. La preocupación bergeriana consiste en la indagación epistemológica sobre la existencia de distintos tipos y concepciones de la realidad vinculadas a diversas formas sociales, culturales, existenciales. De este modo, Berger señala que “el interés sociológico en materia de <realidad> y de <conocimiento> se justifica por el hecho de su relatividad social” (2). Mediante la sociología del conocimiento, el autor pretende estudiar las dimensiones empíricas del conocimiento en las diversas sociedades, y sus diversas plasmaciones sociales en la realidad. Se conforma, desde esta perspectiva, una dimensionalidad global del universo gnoseológico y de las concepciones del

pensamiento humano común, que contribuyen a que la realidad sea entendida como algo que se construye, concibe y conserva socialmente. En la búsqueda de una significatividad, señala Berger, el individuo crea una serie de representaciones basadas en sus interpretaciones experienciales de la realidad: “Toda realidad es una interpretación de la realidad” (3).

Berger considera que el conocimiento humano es producido y ordenado por la sociedad. Mediante la “construcción social de la realidad”, pretende abordar el complejo problema del conocimiento social. Así pues, después de establecer que la sociedad es un producto específicamente humano, creado a partir de distintas interrelaciones entre los individuos y las diversas necesidades circunstanciales (la sociedad es considerada como construcción de los individuos, para los que posteriormente aparecerá reificada), establece que los individuos efectúan procesos de internalización, comprensión y organización de todas las dimensiones sociales que conforman la realidad.

En definitiva, la realidad social es un producto de la actividad social humana, no algo dado, natural o necesario. Ambos autores (Berger y Luckmann) parten del carácter dual de la realidad social, es decir, la realidad es tanto facticidad objetiva como significado subjetivo, una realidad *sui generis*:

*“La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social” (4)*

Sin embargo, podemos encontrar cierta dificultad al intentar delimitar el significado del término <realidad objetiva> para Berger y Luckmann. El problema surge porque dichos autores entienden tal término desde dos perspectivas gnoseológicas diferentes:

- 1) El término <realidad> se utiliza desprovisto de cualquier implicación respecto al ser de tal realidad: “El análisis fenomenológico de la vida cotidiana, o más bien de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana es un freno (...) contra las aserciones acerca de la situación ontológica de los fenómenos analizados” (5). Se pone en duda aquí la validez objetiva de tales fenómenos y se apunta a una conceptualización subjetiva de ellos. Es decir, los autores -Berger y Luckmann- parecen manejarse con un

concepto peculiar de la realidad, que hace referencia a experiencias subjetivas.

- 2) En este sentido, anteriormente señalado, parece que la definición propia que tanto Berger como Luckmann utilizan en <La construcción social de la realidad> es la de concebir la realidad social como un hecho de la conciencia: “El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido por los miembros ordinarios de la sociedad (...). Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos” (6).

Parece, pues, que la noción subjetiva del concepto de realidad social es prioritaria en dicha obra gracias, principalmente, a la orientación fenomenológica de ambos.

## **2. LA FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD.**

*“Toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo. Y en esta empresa la religión ocupa un lugar propio” (7)*

Peter L. Berger pretende analizar y configurar el papel que desempeña la religión, en cuanto fenómeno humano, en la construcción del mundo (construcción social de la realidad) y, de una forma más particular, <en la construcción de esta sociedad del momento presente que solemos llamar moderna>. La religión desempeña un papel estratégico en la construcción de mundos humanamente significativos, al ubicar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado, contrapuesto al espacio ordinario de lo profano (8). El autor intenta llegar a tal fin a través del análisis de dos caminos diferentes y a la vez indivisibles: primero, pretende entender la sociedad en términos dialécticos; segundo, intenta esclarecer el papel que desempeña el hombre en dicha empresa de construcción social de la realidad (9).

Respecto al primer punto, Berger afirma que la sociedad es un fenómeno dialéctico en tanto que es un producto humano, y nada más que un producto humano; sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante. La sociedad es un producto del hombre y no tiene ningún otro ser que el que le confiere la actividad y la conciencia humana. No puede existir realidad social fuera del hombre (10). Con ello, pretende hacer ver que la sociedad es un fenómeno dialéctico en la medida en que dicha sociedad se muestra como un producto específicamente humano; pero a su vez, el hombre, productor de esta sociedad, es así mismo producto de tal sociedad (11). Estas afirmaciones, tal como indica Berger, no son contradictorias.

Esta comprensión dialéctica de la sociedad y del hombre como productos mutuos, descubre un doble planteamiento, que aunque distinto, es posible hacerlo converger. Para Berger, este planteamiento está constituido: por un lado, por el pensamiento de Weber, para quien la realidad social se muestra configurada por una significación humana -desde el individuo-; por otro lado, por el pensamiento de Durkheim, para quien la realidad social ha de ser considerada como poseyendo el carácter de cosa, es decir, “cosificada” -contra el individuo-.

En un esfuerzo interpretativo, Berger va a intentar armonizar ambas posiciones. Parte de la afirmación de que ambas afirmaciones son correctas, ya que una aborda la fundamentación subjetiva, mientras la otra destaca la facticidad objetiva del fenómeno social, pero apuntando cada una, desde su particular enfoque, a la relación dialéctica entre la subjetividad y sus objetos (12). Esto va a permitir comprender cómo estas dos concepciones sólo pueden considerarse como adecuadas en la medida en que se juntan y se interrelacionan.

## **2. 1. La dialéctica social y la precariedad biológica del hombre.**

Berger señala el peligro que se correría al centrar el énfasis en una u otra concepción, pues si ponemos tal énfasis en la subjetividad, esto podría conducir a una distorsión idealística del fenómeno social; sin embargo, centrarlo sobre la objetividad,



nos llevaría a una reificación (13) sociológica (14). La sociedad no tiene otro ser que el que le confiere la actividad y la conciencia humanas, al igual que cada biografía humana se hace únicamente posible en y por la sociedad. No existe sociedad sin el hombre, sin el individuo. Sin embargo, la sociedad está antes e independientemente de que el individuo en concreto nazca y seguirá existiendo cuando éste haya desaparecido (15). La sociedad es, según Berger, un fenómeno dialéctico en la medida en que es un producto humano que se construye a través de la interacción de las personas, y que una vez producido, revierte continuamente sobre el productor. La sociedad, pues, no tiene otro “ser” que el que le confiere la actividad y la conciencia humana. El proceso dialéctico fundamental de la sociedad, consta de tres momentos: exteriorización, objetivación e interiorización. En todo momento se da una interacción entre el ser humano y el mundo social. La exteriorización y la objetivación son momentos de un continuo proceso dialéctico. El tercer momento es la interiorización, que tiene por objeto la reintroducción del mundo social objetivado en la conciencia humana en el transcurso de la socialización. Berger y Luckmann expresan su teoría con tres premisas: 1) la sociedad es un producto humano; 2) la realidad es una realidad objetiva; 3) el hombre es un producto social (16). Particularmente, como sociólogo del conocimiento, llama exteriorización al proceso de “creación” del hombre, a la actividad humana constructora del mundo. La exteriorización es la efusión en acto, hacia el mundo, del ser físico y mental de los individuos, exigida por la falta de desarrollo biológico. Puesto que no existe ninguna conducta de los instintos, biológicamente fundada, que pueda canalizar el pensamiento y la conducta, las personas se ven obligadas a construir estructuras humanas que puedan realizar esa función.

Por tanto, la necesidad de construcción del mundo, afirma Berger, está enraizada en la necesidad biológica de los seres humanos de exteriorizarse. En tal proceso de exteriorización, el hombre es concebido como pura actividad constructora y como esencia hacia la exterioridad colectiva, no como una entidad cerrada en sí misma, en una esfera íntima de su interioridad. Es decir, hay una especie de recelo bergeriano fundamentado hacia el individualismo monadológico leibniziano, del que emerge el hombre constructor del mundo para expresarse en la realidad que le rodea.

El elemento fundamental que Berger considera en dicho proceso de exteriorización, es el que viene determinado por su esencia y desde un principio; es decir, este hecho de

raíz antropológica -proceso de exteriorización como necesidad antropológica-, está basado en la misma y propia constitución biológica del hombre. Se aproxima aquí a la teoría clásica aristotélica que ya veía al hombre como el ser peor dotado por la naturaleza con respecto al resto de los animales, para poder subsistir por sí mismo. Aparecen así los conceptos de indigencia y limitación para poder definir esta naturaleza humana y para definir su condición social (17):

*“El homo sapiens ocupa un lugar peculiar en el reino animal. Esta peculiaridad se manifiesta a la vez en las relaciones del hombre con su propio cuerpo y en sus relaciones con el mundo. A diferencia de los demás mamíferos superiores, que nacen con su organismo ya completamente desarrollado, el hombre resulta curiosamente <inacabado> en el momento de su nacimiento. (...) Existe pues un fundamento biológico del proceso a que nos referimos, que incluye un desarrollo de la personalidad y una apropiación de cultura” (18)*

La diferencia que encuentra Berger entre animales no humanos y los propios hombres es que aquellos, en tanto que especies o individuos aislados, viven en configuraciones del mundo cerradas y determinadas por la constitución biológica de esas diversas especies animales. El ser humano, afirma Berger, es un ser <inacabado> desde el nacimiento y, por tanto, debe construir un mundo con estructuras institucionales que doten de sentido su vida. La sociedad es un producto humano que actúa continuamente sobre su productor. El individuo produce la sociedad, pero éste sólo se hace <individuo> dentro de un contexto social. Sin embargo, encuentra la diferencia del hombre respecto a esas especies animales, en una característica propia de la identidad humana: su apertura al mundo (19).

Aparece así, el concepto de <inacabado> del organismo humano desde la inferioridad biológica con la que nace el hombre, que pone de manifiesto su pobreza estructural instintiva con respecto al resto de los animales. Este carácter poco especializado de su estructura instintiva es lo que hace emerger la imperiosa necesidad que tiene la exteriorización, a través de la construcción de su mundo. Berger lo indica diciendo:

*“Los animales no humanos llegan al mundo con impulsos muy especializados y firmemente delimitados. En consecuencia vivirán siempre en un mundo casi totalmente determinado por su estructura instintiva. Un mundo cerrado en cuanto a nuevas posibilidades, programado, podríamos decir, por la propia constitución del animal. (...) Existe un <mundo de las ratas>, un <mundo de los perros>, un <mundo de los caballos>, etc. Por el contrario, la estructura instintiva del hombre cuando nace, no sólo esta sub-especializada, sino que además no se encuentra dirigida hacia ningún ambiente particular propio de su especie. El mundo del*

*hombre está imperfectamente programado debido a su propia constitución; es un mundo abierto. Es decir, se trata de un mundo que tendrá que ser modelado por la actividad humana. El hombre debe hacérselo a su medida. La actividad humana constructora del mundo no es, pues, un fenómeno ajeno a lo biológico, sino la consecuencia directa de la constitución biológica del hombre” (20)*

Entre el hombre y su actividad dialéctica creadora se establece una relación dialéctica que es absolutamente intrínseca al proceso, puesto que, como señala él mismo:

*“El hombre se halla constantemente en el proceso de darse cuenta de lo que es. En el transcurso de este proceso el hombre produce su mundo. Y sólo en un mundo como éste, producido por él, puede encontrar su lugar y realizar su vida. Pero este mismo proceso que construye su mundo, también le acaba su propio ser. En otras palabras, el hombre no sólo produce un mundo sino que también se realiza a sí mismo. O aún más exactamente, se produce a sí mismo en un mundo” (21).*

La formación de la identidad humana se produce por medio de la interrelación del organismo humano con el mundo exterior y con el proceso social en el que los demás individuos -otros significativos- median entre el ambiente natural y el humano (22). Es decir, la identidad humana es forjada a través de la interacción natural y social-cultural del mundo construido, entre sí-mismo y el mundo sociocultural. El hombre crea, como resultado de su actividad, productos físicos y espirituales, y estos productos adquieren de forma gradual una realidad que va más allá y se sitúa por encima de quienes contribuyeron a forjarla, para influir luego sobre las conciencias individuales de los hombres.

## 2. 2. La cultura como necesidad humana: el proceso de objetivación.

Todo este proceso se fundamenta en lo que se ha definido como condición esencial del hombre: su <sociabilidad> (23). Berger considera que este proceso consiste en aportar a la vida humana firmes y plausibles estructuras de las que biológicamente carece. Este déficit biológico es compensado a través del aprendizaje cultural, del que forma parte fundamental la religión. Este aprendizaje cultural nos permite captar la realidad del mundo según la sociedad en que vivimos. Nuestra visión del mundo, señala Berger, depende de nuestro contexto socio-cultural en el que nos desarrollamos, y la

religión es uno de sus componentes fundamentales (24). Este proceso de refuerzo cultural es debido a que el hombre “privado biológicamente de un <mundo para el hombre>, construye un <mundo humano>.” (25). Los hombres juntos producen un ambiente humano con sus formaciones socio-culturales y psicológicas. Ninguna de estas formaciones, afirma Berger, puede considerarse como derivados activos (productos) de la producción biológica del hombre. La condición biológica del hombre sólo lo capacita para poner los límites a esa actividad productiva humana, de ahí que, exista una necesidad intrínsecamente humana de trascender sus condicionamientos biológicos, a través del establecimiento de <universos simbólicos socio-culturales>. No es posible que el hombre se constituya dentro de un aislamiento social. Esa superación del aislamiento social es lo que distingue al hombre del animal. El reino de lo social constituye el estatus ontológico de lo específicamente humano. Es aquí donde aparece la aportación típicamente humana, la <cultura> (26). Ésta, es la que constituye el llamado <mundo humano>: “La cultura consiste en la totalidad de lo realizado por el hombre. Parte de este producto es material, otra parte no lo es” (27). Así define Berger a esta característica fruto de la productividad propiamente humana, que necesita indispensablemente de la sociedad como relación dialéctica recíprocamente necesaria, para adquirir su razón de ser, en virtud del proceso de socialización, el cual capacita a los individuos para sus desarrollos y realizaciones. El producto colectivo de la actividad humana es lo que llamamos <cultura>, en la que se incluyen los instrumentos que utiliza el hombre para configurar su entorno natural, los símbolos y el lenguaje de que se sirve para organizar sus relaciones sociales. La sociedad es un producto de sus diversos miembros integrantes, además de una realidad objetivada a la que éstos se enfrentan.

De aquí se deriva, a juicio de Berger, que la sociedad no sólo es una creación de la cultura, sino que es, a la vez, una condición para que ésta se realice. Es a este proceso de <creación> a lo que la sociología del conocimiento bergeriana llama <exteriorización> (28). Pertenece a este proceso de exteriorización del hombre -por el cual el hombre crea su mundo social constituido de: símbolos (sistema de significados), de sociedad, de la cultura, y las instituciones- una de las ventajas más importantes de la perspectiva sociológica, que consiste en “la continua reducción que realiza de las entidades hipostáticas que disfrazan la sociedad en la imaginación de los hombres, traduciéndolas en actividad humana” (29).

Berger se enfrenta al riesgo de hipostasiar las realidades sociales como si de realidades con existencia propia e independiente de la capacidad y actividad productiva humana se tratara. Por tanto, es la perspectiva sociológica la que se encarga de desvelar y esclarecer que estas realidades hipostáticas no son más que producciones humanas. Berger señala, como ejemplo, que todo lo que a nosotros nos parece que está ahí como algo que nos ha sido dado, el Estado, la familia, la economía, etc., es un producto humano. Gracias a este proceso de exteriorización, que actúa como preventivo de estos tipos de pensamiento estático, y gracias a la perspectiva sociológica que actúa como elemento esclarecedor del pensamiento hipostático, podemos focalizar la comprensión social desde la perspectiva humanizante, según la cual, todas las configuraciones de la estructura social deben remitir a los seres humanos, como sus sujetos creadores.

Berger recurre a las fuentes (30) para esclarecer el origen de tales distorsiones hipostáticas. De esta forma, confirma cómo “la metodología weberiana parece haber estado siempre atenta a evitar el riesgo a hipostasiar las objetivaciones sociales; mientras que Durkheim ha podido ser acusado de tal distorsión hipostática desde su insistencia en la <reificación>” (31). Insiste así, como ya se indicó anteriormente, en la complementariedad de las perspectivas weberianas y durkheimianas, según la cual, la sociedad se nos presenta como un artificio objetivo, pues aunque la objetividad del mundo institucional aparece como insuperable y masiva, no deja de ser una objetividad de producción y constitución humanas.

Del concepto de exteriorización pasa Berger a desarrollar el concepto de <objetivación>. Define tal momento de la dialéctica social del siguiente modo:

*“La objetivación es la consecución a través de esta actividad (física y neutral) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos” (32)*

El problema surge en la medida en que cuando hablamos de <productos exteriorizados>, estamos implicando que estos productos son distintos de aquel que los produce. Así pues, el mundo creado por el hombre aparece como una realidad que le es exterior, como una <realidad objetivada>. Surge también, en este momento, el concepto de <independencia>, el cual se establece entre el mundo que está ahí

-utilizando nomenclatura fenomenológica-, y quien lo produjo. Subsiste fuera de la subjetividad de los individuos, tal como lo que es, un mundo.

En el proceso de objetivación, el mundo pasa a ser como una facticidad que está fuera del hombre mismo, como un <algo allí fuera>, alcanzado el status de <realidad objetiva y externa>, no de una realidad sólo experimentada por el individuo, sino en común por otros. La objetividad que constatan las producciones culturales del hombre es perfectamente alcanzable. Desde la perspectiva de las creaciones materiales, la evidencia fáctica de los logros son apreciables sustancialmente, desde los utensilios más tradicionales hasta los avances tecnológicos modernos. Berger considera que estos productos acaban siendo productos exteriorizados que imponen la lógica de su ser y la fuerza de su naturaleza para adquirir ese estatus de <objetividad para con su creador>. Por otro lado, desde la perspectiva de las creaciones inmateriales de la cultura del hombre, aparece una gran paradoja, puesto que el hombre crea el lenguaje (33) y luego descubre que debe atenerse a él, que tanto su pensamiento como su forma de hablar están dominados por unas reglas gramaticales. Crea determinados valores o normas a las que luego se ve sometido. Crea instituciones frente a las que se siente oprimido y debilitado y que se le aparecen como poderosas constelaciones de la realidad exterior.

Con respecto a la objetividad de la cultura, Berger señala: primero, que ésta es objetiva en tanto que confronta al hombre con un conjunto de objetos que existen en el mundo exterior y fuera de su propia conciencia; segundo, señala que la cultura es objetiva en la medida en que las producciones culturales están ahí, y están ahí para todos, es decir, que dichas creaciones culturales pueden compartirse con los demás. Aparece aquí, una dicotomía psico-social al enfrentarse a la objetividad de la cultura como facticidad compartida con referencia a sus elementos inmateriales. Es decir, estas producciones inmateriales pueden acabar siendo <imaginaciones sociológicas>, en la medida en que quedan atrapadas dentro de la propia conciencia del individuo, sin tener la posibilidad de ser conocidas y reconocidas empíricamente por los demás. Sin embargo, las creaciones inmateriales plasmadas institucionalmente pueden, en la medida en que son liberadas de la conciencia individual, adquirir el estatus de reales en cuanto que su participación y comprobación empírica generalizada lleva a un reconocimiento colectivo. Como dirá Berger: “Pertener a una cultura significa compartir con otros un mundo particular de objetividades” (34)..

### 2. 3. El proceso de interiorización.

El siguiente paso consiste en extrapolar toda la perspectiva aplicada a la cultura anteriormente, a ese segmento de la propia cultura que llama sociedad, pues tal sociedad es actividad humana objetivada, es decir, es un producto de la realidad humana que ha alcanzado el grado de realidad objetiva. Pero, lo que verdaderamente interesa a este autor es la objetividad coercitiva de la sociedad (35), debido a que “la sociedad dirige, sanciona, controla, y castiga si es preciso la conducta individual. La sociedad puede llegar incluso a destruir al hombre” (36). Esta objetividad coercitiva de la sociedad pretende establecer empíricamente un orden, una dirección y una estabilidad. El autor señala que este orden social precede al desarrollo individual del organismo, además de controlar y transformar la intrínsecamente biológica existencia humana de apertura al mundo. El orden social que pretende la objetividad coercitiva de la sociedad, es según Berger, una producción humana constante, que tiene lugar en el hombre a través del proceso de <exteriorización>, no derivando de los datos biológicos en sus manifestaciones empíricas. Esto quiere decir que el orden social, tanto en su génesis como en su existencia en cada momento histórico, es un producto humano. El ser humano exterioriza el orden social y sus instituciones correspondientes. Berger indica que “a pesar de que ningún orden social existente pueda derivarse de los datos biológicos, la necesidad de un orden social como tal procede de la naturaleza biológica de los seres humanos” (37). Esta objetividad coercitiva de la sociedad queda plasmada en dos conceptos: <autoconstitución> y <autoimposición> de la realidad. Respecto al primero, señala que es el verdadero poder de coerción que se traslada a los mecanismos de control social. Estos están constituidos sustancialmente por las creaciones institucionales que participan del <todo> coercitivo para poder representar, ellas mismas, distintos ámbitos reducidos de coerción social, en virtud de ese <todo> generalizado. Respecto al segundo concepto, queda legitimado a través de los mecanismos de dicho poder coercitivo.

Así pues, la sociedad como realidad objetiva, posibilita que el hombre pueda habitar en el mundo, además de establecer un poder coercitivo sobre él, como creador de los mecanismos culturales. Esta objetividad se extiende a todos sus elementos constitutivos, posibilitando el ver su intrínseca naturaleza dialéctica; es decir, “instituciones, personajes e identidades existen como fenómenos reales y objetivos en el

mundo social, aunque tanto ellos como dicho proceso no son a la vez sino meras producciones del hombre” (38).

Berger señala que “la objetivación de la actividad humana significa que el hombre deviene capaz de objetivar una parte de sí mismo dentro de su propia conciencia. (...). Sólo a través de los diálogos internos con las objetivaciones que de nosotros mismos hacemos, resulta posible la socialización” (39). Nos introduce aquí en el tercer momento que previamente señalaba, se trata de la <interiorización> (40). Esta interiorización es “la reapropiación por los hombres de esta misma realidad -realidad que se enfrenta a sus productos originales como si fuera una facticidad que le es exterior-, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva” (41). Es decir, después de proyectar el hombre su propia conciencia, de forma que la sociedad deviene un producto humano, por medio de la <exteriorización>; después de lograr objetivar sus producciones culturales y hacer devenir la sociedad en una realidad <sui generis>, mediante la <objetivación>; nos encontramos ahora, con que si queremos garantizar la continuidad de lo alcanzado hasta el momento, debemos realizar un proceso de aprehensión del mundo objetivado como fenómenos interiores de nuestra propia conciencia, y como fenómenos de la realidad externa.

Este tercer momento de la dialéctica bergeriana de la construcción social de la realidad, se convierte en el proceso a través del cual el mundo objetivado es <recapitulado por la conciencia>, de forma que las estructuras de este mundo pasan a determinar las estructuras subjetivas de la conciencia misma. De este modo, el individuo no sólo comprende el mundo objetivamente representado, sino que se identifica con él, y él le da la forma hasta que el mundo se convierte en su mundo. Una vez planteados y desarrollados los tres momentos bergerianos que postulan a la sociedad como un fenómeno dialéctico en cuanto producto humano, el autor, se centra en otro de los factores cruciales en el esclarecimiento del lugar del hombre en la construcción social de la realidad, nos referimos a la <pervivencia de la sociedad en el tiempo>. Así pues, “toda sociedad que pervive en el tiempo <construida> se enfrenta al problema de transmitir a las generaciones siguientes sus significaciones objetivadas” (42).



## 2. 4. El proceso de socialización y la <colectividad social>.

Berger establece que los procesos de socialización o “procesos por los que cada nueva generación es enseñada a vivir según las reglas y programas institucionales de dicha sociedad” (43), serán los encargados de llevar a cabo esta labor de socialización en cuanto proceso de aprendizaje de las construcciones y significaciones objetivadas, mediante las cuales, el individuo no sólo las aprende, sino que además se identifica con ellas y también es configurado por ellas. La objetividad del mundo social e institucional es para Berger una <conditio sine qua non> para la existencia de la vida humana y también una realidad construida por el hombre: “El mundo institucional es la actividad humana objetivada y eso se aplica a cualquier institución en particular” (44). De esta manera, señala Berger, se produce una disociación entre el hombre en sí y la realidad institucional creada por él. El hombre se encuentra siempre ante las instituciones como alguien que le es extraño. Este proceso de socialización es identificado como el momento de <interiorización>, a través del cual, el individuo absorbe la conciencia del mundo objetivado, de forma que las estructuras de este mundo van a configurar las estructuras de la conciencia subjetiva del propio individuo. Esto hace que se considere a la socialización como un aprendizaje psicológico. Mediante dicho proceso, el individuo aprende a aceptar las tareas, los roles e identidades que conforma su configuración socio-estructural. La socialización resuelve el problema del modo en que una generación le transmite su mundo a la generación siguiente. La socialización perfecta implica una simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del individuo.

Berger afirma que a través de la exteriorización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivación la realidad se convierte en una realidad sui generis. A través de la interiorización el hombre es un producto de la sociedad. Consiste, pues, en un proceso colectivo en el que el individuo participa, pero no como una experiencia individual y privadamente experiencial de un hombre aislado de la colectividad.

El autor introduce el término <simetría > como elemento bisagra en la configuración del proceso de socialización, pues una vez descartada la socialización total, en cuanto utopía intencional, principalmente por factores tales como la “variabilidad biológica de

los individuos” (45), todo va a consistir ahora en los distintos grados de éxito de tal proceso, los cuales dependen de la simetría o asimetría existente entre las significaciones -producciones objetivas y absorciones subjetivas que de ello se derivan.

Otro problema que Berger intenta resolver es el consistente en esclarecer si “la actividad humana constructora del mundo es siempre una empresa colectiva” (46). Esto le lleva a determinar que el individuo nunca podrá llegar a ser verdaderamente una entidad tal, sin la ayuda de la sociedad. Tanto la socialización como la interiorización son productos de la sociedad en cuanto <empresa colectiva>. Berger considera que si nos preguntamos: ¿De qué modo surge el <sentido en la vida humana>?, ¿de forma individual o colectiva?; la respuesta sería:

*“Consideradas individualmente, las experiencias no tendrían aún sentido. Sin embargo, como un núcleo de experiencia que se separa del trasfondo de aprehensiones, la conciencia capta la relación de este núcleo con otras experiencias. La forma más simple de tales relaciones es la de <igual a>, <similar a>, <diferente a>, <igualmente buena que>, <distinta y peor que>, etc. Así se constituye el nivel más elemental del sentido” (47)*

Aparece en este proceso dialéctico, establecido entre individuo y sociedad, el concepto de <identidad>, que pretende configurar la realidad social del individuo en tanto que persona determinada. Esto quiere decir, según Berger, que el individuo es el resultado de la confrontación de su identidad y su realidad subjetivas, como entidad co-productora del mundo social en el que se encuentra y los demás <individuos significativos> (48), es decir, la colectividad. Esta identidad individual del sujeto queda legitimada en el proceso de socialización en cuanto que es configurado -el individuo- como participante activo, a través de lo que Berger considera como “del diálogo con los demás” (49). Tanto la identidad personal como la identidad social se construyen a través de la interiorización de la realidad constituida.

Se llega a tener una identidad social a través de la socialización, que es también de identificación. Mediante el proceso de socialización se aprenden la cultura y los significados culturales, así como los papeles y las posiciones sociales. Pero no sólo se aprende a vivir de acuerdo a las normas, los usos y los estilos de la sociedad, sino que las personas se identifican con los significados socialmente aceptados, y son de este modo, moldeadas por ellos. Este aspecto de la relación del hombre con sus creaciones es muy importante, pues de no llevarse a cabo el mecanismo por el cual la socialización

conduce a la interiorización de los significados más importantes y trascendentales de la sociedad, ésta no perdurará en el tiempo.

La socialización nunca podrá completarse, ya que será un proceso permanente a lo largo de la vida del individuo. Del mismo modo, el autor considera que “éste será el lado subjetivo de la precariedad de todos los mundos construidos por el hombre” (50). Esto significa que el autor encuentra dos posibilidades para poder determinar esta insoportable precariedad de los mundos construidos por el individuo. Por un lado, aparece una dificultad psicológica, que consiste en mantener psicológicamente plausible el mundo construido en la conciencia del individuo, mediante el diálogo con la colectividad; por otro lado, se hallan las limitaciones naturales que llevan al hombre a crear e imponer su propio orden de experiencia. La única salida al problema de la precariedad del orden social construido, la encuentra Berger en el <diálogo> con las demás personas significativas. Gracias a ello, podemos asegurar las estructuras de objetividad y de realidad subjetiva dentro de una plausibilidad garantizadora del orden social.

## 2. 5. El proceso de interiorización: el <nomos social>.

Berger ve en el proceso de interiorización el momento en el que se configuran las anteriores fases de exteriorización y objetivación como proceso dialéctico. De la misma forma descarta que tal proceso esté configurado por un determinismo mecanicista en el cual el individuo actúe como un mero producto pasivo de la sociedad, utilizando el símil según el cual el individuo sería como las causas producen sus efectos en la naturaleza. Por tanto, Berger considera que el individuo es un verdadero co-productor del mundo social en el que vive, y en el cual se configura como participante activo. Es en esta afirmación bergeriana, donde se encuentra la clave para identificar y analizar <la construcción social de la realidad como un “nomos”> como una ordenación de la experiencia, como actividad ordenadora y legisladora del mundo. De este modo, va a poner las bases de un <nomos religioso>, en tanto que legitimación supraestructural de plausibilidad de la construcción social de la realidad, por parte del individuo.

Aparece ahora la sociabilidad (51) natural del hombre como una necesidad que lleva a una actividad ordenadora de carácter colectivo, dando lugar a la comprensión del mundo socialmente construido como un orden lleno de sentido (52), como un <nomos>. Cuando Berger se refiere al nomos, lo identifica con el <conocimiento>, es decir:

*“Cada sociedad con respecto a lo que “sabe”, impone un orden común de interpretación de la experiencia, el cual se convierte en <conocimiento objetivo> gracias a los procesos de objetivación anteriormente tratados. Sólo una parte relativamente pequeña de este edificio está constituida por teorías de cualquier tipo, y ello a pesar de que el <conocimiento> teórico es particularmente importante a causa de contener en sí el cuerpo de las interpretaciones <oficiales> de la realidad. La mayor parte del <conocimiento socialmente objetivado> es preteórico. Consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y resúmenes de sabiduría tradicional que el hombre de la calle comparte frecuentemente con los teóricos. Las sociedades varían en el grado de diferenciación que alcanza el conjunto de sus conocimientos. Pero participar en la sociedad es ser también partícipe de sus <conocimientos>, es decir, convivir en su nomos” (53)*

Los individuos se apropian de este conocimiento para transformarlo en su propia ordenación subjetiva de la experiencia. El individuo crea un marco de referencia a nivel de conciencia que legitime su experiencia de vida en cuanto a conseguir objetivaciones disponibles y subjetivamente plausibles, con el fin de <dar sentido a su experiencia>. Así pues, vivir de acuerdo a un nomos es vivir conforme a una configuración del orden social, en una vida ordenada y llena de sentido:

*“La sociedad es la guardiana del orden y del sentido de la vida, no sólo objetivamente a través de sus estructuras institucionales, sino también subjetivamente, en la estructuración de las conciencias individuales” (54)*

Berger califica el <nomos> socialmente establecido como una defensa ante el terror, el cual se establece con la posible realidad de la <anomia> (55). Esto resultaría, tal y como afirman Berger y Luckmann, porque “toda la realidad social es precaria; todas las sociedades son construcciones que enfrentan el caos. La constante posibilidad del terror anómico se actualiza cada vez que las legitimaciones que oscurecen la precariedad están amenazadas o se desploman” (56). Esta anomia es definida como:

*“La pesadilla por excelencia, en la cual el individuo queda sumergido en un mundo desordenado, loco y absurdo. La realidad y la identidad son malignamente transformadas en figuras faltas de sentido y llenas de horror. Estar dentro de la sociedad es <estar sano>,”*

*precisamente en el sentido de estar escudado contra la <insania> final de este terror anómico. La anomia es a veces tan insoportable que el individuo llega a preferir la muerte” (57)*

El nomos actúa como <refugio> ante las <situaciones marginales> que empujan al individuo hacia las fronteras del orden social y cotidiano. Los individuos que forman parte de una sociedad organizan su experiencia conforme a un modelo significativo; de ahí que, según Berger, se entreguen a construir un mundo significativo o <nomos compartido> por todo el grupo, dotado de una lógica interna que lo lleva a un grado cada vez más intenso de generalidad y totalidad, propia del nomos socialmente construido. “Esta empresa humana de construcción del mundo” es el recurso con que cuentan los hombres para defenderse contra el absurdo, de forma que el orden social adquiere los caracteres de una defensa y un refugio. Esto puede advertirse en aquellas situaciones marginales -la muerte, por ejemplo- en que se plantean los problemas de significado con gran claridad y en que se vuelve muy precario el mantenimiento del nomos.

Estas situaciones marginales se mueven en el ámbito de la conciencia en forma de sueños o de fantasías. Aparecen como núcleos de sospecha que pretenden poner en duda todas las construcciones sociales en cuanto definiciones aceptadas de la realidad. El terror a estas situaciones marginales es debido a la amenaza que constituyen para el <nomos>, el cual resulta convincente hasta que éstas aparecen. Berger señala a la muerte, en tanto que situación marginal, como el mayor desafío a la sociedad, ya que afecta al orden establecido en la continuidad de las relaciones humanas y al orden mismo en el que la sociedad descansa: “Las situaciones marginales de la existencia humana revelan la innata precariedad de todos los mundos sociales” (58). Por tanto, aparece la dicotomía que presupone que cada <nomos> socialmente construido se enfrenta en la cotidiana posibilidad de un colapso en la anomia. “Cada nomos es un edificio erigido frente a las poderosas y alienadoras fuerzas del caos” (59)

Berger identifica el nomos en referencia a sus posibilidades de ofrecer los métodos necesarios en la sociedad establecida, para evitar caer en el terror de la anomia. De igual modo, señala otras características respecto al <nomos>, como es su condición de hacer del mundo social algo dado por supuesto, con el fin de evitar el terror de ser lanzados a las tinieblas exteriores que separan el orden <normal> de los hombres.

Esto da lugar a considerar este <nomos>, socialmente establecido, en su condición de ser dado por supuesto, como un universo de sentidos, en el cual hay una confluencia cosmológico-antropológica que da una estabilidad (orden social) a esta construcción social de la realidad. Con respecto a <lo dado por supuesto>, el autor señala que “si las comunidades de vida y de sentido realmente se solapan en el grado exigido por las expectativas sociales, entonces la vida social y la existencia (Dasein) del individuo suelen seguir su curso casi dadas por supuesto” (60). Berger identifica el nomos social establecido con <lo dado por supuesto>, en la medida en que las dos configuraciones (construcción social y existencia) confluyen en el intento de establecer una realidad estable y claramente reconocible. En la medida en que los individuos puedan orientar su conducta, sus expectativas y su identidad con cierta confianza, no estando obligados a redefinir diariamente el sentido de su existencia.

## 2. 6. El <nomos religioso>.

Una vez establecida la realidad social como depositaria y a la vez, necesitada de un orden estable de configuración de legitimidad y de plausibilidad subjetiva, en referencia a las significaciones objetivas, es el momento de preguntarse por el lugar que ocupa la religión en esta empresa de construcción del mundo, y cuál es su particular significación en dicho proceso. Berger indica que la religión desempeña varias funciones: 1) dar sentido, 2) evitar el caos anómico, 3) dominar la contingencia (situaciones marginales). En este sentido, la religión se presenta como una interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos (61). La religión desempeña un papel estratégico en la <construcción de mundos humanamente significativos> (62), al ubicar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. En este sentido, no se pretende afirmar que la religión sea un simple <reflejo> de los procesos sociales, sino que Berger considera que “la misma actividad humana que produce la sociedad es también la que produce la religión, situándose siempre ambos productos en una mutua relación dialéctica” (63). Empresas de esta magnitud han sido intentadas por <mandato> y al

<amparo> de la religión. Tanto Berger como otros autores (Weber, Otto, Eliade) han señalado que, de todas las creaciones culturales humanas, la religión es el más eficaz de los pilares de la legitimación (construcción, explicación y justificación) de la realidad y de los seres en ella, así como un baluarte contra la anomia que amenaza con destruir el nomos de cualquier sociedad. Del mismo modo, la religión es considerada como el elemento clave para la configuración de identidades sociales singulares, puesto que proporciona elementos para la diferenciación entre “nosotros” y “los otros”.

Berger define la religión en los siguientes términos de procedencia fenomenológica:

*“La religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, la religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, y se cree que reside en ciertos objetos de experiencia” (64)*

Esta interpretación de Berger se hace a la luz de la sociología del conocimiento, para la cual la religión ha desempeñado un papel estratégico en la construcción del mundo por parte del hombre, además de que “en la religión se encuentra la autoexteriorización del hombre de mayor alcance, que la religión es el intento más claro de concebir el universo entero como algo humanamente significativo” (65). De la misma forma Berger considera, siguiendo a los fenomenólogos de la religión R. Otto y M. Eliade (66), que la religión en cuanto realidad social, es la empresa humana a través de la cual se establece un cosmos sagrado: “La religión es aquí definida como una empresa humana porque es así como se nos manifiesta como fenómeno empírico. Dentro de esta definición, el problema estará en determinar si la religión puede ser también algo más que lo que queda entre paréntesis, que es lo que por supuesto debe ser desde un punto de vista científico” (67).

Con la aparición del nuevo <nomos religioso> como mecanismo legitimador y fundamentador de la realidad social construida, surge un cosmos que incluye y trasciende a la vez al hombre. La religión, afirma Berger, funcionaría como un <palio sagrado> del orden social. Este palio representa el orden y el sentido frente al caos, protege la estabilidad, la coherencia social, el orden social. El hombre considera este cosmos sagrado como una realidad poderosa y distinta a él, pero eso sí, una realidad que conforma un orden de significaciones que configuran su experiencia existencial (Dasein) dentro de la realidad. La religión implica el alcance más lejano de uno mismo

y que el orden humano está proyectado en la totalidad de su ser. La religión sería la tentativa de concebir el universo entero como siendo humano significativamente. Berger analiza la nueva dicotomía que surge con el establecimiento de este <nomos religioso> entre el concepto de lo “sagrado” y el concepto de lo “profano”. Para tal análisis, el autor sigue las consideraciones oportunas que se infieren de sus fuentes fenomenológicas (R. Otto y M. Eliade), y sociológico-antropológicas (E. Durkheim), y señala que lo sagrado es aprehendido como algo <que se sale> de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y potencialmente quedar supeditado a las necesidades de la vida diaria.

Berger anticipa aquí un elemento que será clave en sus posteriores estudios y análisis del proceso de secularización, es decir, considera el peligro que conlleva el paso de lo sagrado a lo profano. Indica que es el <carácter extraordinario> el que confiere el estatus de sagrado a los sucesos cotidianos y que es, por tanto, esa pérdida de lo que él llama más adelante <lo sobrenatural>, lo que deriva en la profanización de la vida cotidiana y, por consiguiente, en la secularización entendida como proceso de desacralización y derivación en los <nomos seculares>. Berger define así las perspectivas de futuro de la religión, una vez que encuentra el elemento potencial de lo que llamará <crisis de la religión moderna> en la desaparición de lo sobrenatural: “El término sobrenatural denota una categoría religiosa fundamental, a saber, la existencia de otra realidad, últimamente significativa para el hombre y que trasciende la realidad en la que se desenvuelve nuestra realidad cotidiana. Es esta creencia fundamental, más que esta o aquella modalidad histórica de la misma, lo que se pretende que ha desaparecido o está en vías de desaparecer en el mundo moderno” (68).

El nomos religioso aparece en el proceso de construcción social de la realidad como un universo simbólico en lucha contra el <terror de lo anómico> (69). El papel de la religión es el de tal universo simbólico que contribuye, de forma muy especial, a la construcción del mundo, en cuanto que mantiene y conserva la realidad. Así pues, la religión tiene funciones que realizar respecto a la sociedad, y desde esta perspectiva, la religión adquiere un carácter funcionalista con tintes luckmannianos, según lo cual, la religión se vuelve no sólo un fenómeno social, sino el fenómeno antropológico por excelencia, como una <simbólica auto trascendencia>. Partiendo de esta funcionalidad



de la religión, todo lo humano pasa a ser directamente religioso, y lo único que no se considera religioso en sí en la esfera humana, es lo que le confiere una común similitud con la animalidad, es decir, su constitución biológica común con otros animales.

Berger difiere, en este sentido, totalmente de esta concepción funcionalista de la religión, pues “hay modalidades de auto trascendencia y concomitantes universos simbólicos muy diversos, cualquiera sea la identidad de sus orígenes antropológicos” (70). Acepta plenamente los presupuestos antropológicos de Luckmann, expuestos en su trabajo conjunto *The social construction of reality* (1966) (71), pero no comparte una definición de religión que identifica a ésta con lo humano. Piensa el autor que no es suficiente con recurrir a las <funciones>, pues siempre cabe la posibilidad de plantear el criterio de delimitación entre una función <religiosa> y otra función <no religiosa>. Así pues, el procedimiento más eficaz en la solución del problema va a consistir en recurrir desde el principio, no al final de la investigación como defendía Weber (72), a una definición <sustantiva> de la religión (73). Entre las definiciones sustantivas de la religión (74), Berger escoge la que relaciona a la religión con la categoría de lo <sagrado>, siguiendo de esta forma, muy de cerca, a la ciencia de la religión de orientación fenomenológica derivada de R. Otto y M. Eliade. Pero la verdadera aportación bergeriana va a consistir en su interpretación, a la luz de la sociología del conocimiento, de esta definición de procedencia fenomenológica, tal y como se ha indicado anteriormente.

El interés de Berger consiste en considerar una definición sustantiva de la religión en la que se traten por separado los fundamentos antropológicos y sus funcionalidades sociales. Esto permite al autor postular la religión en términos de un universo simbólico legitimador de los cosmos empíricamente dados, desde un <nomos religioso> que concibe el universo como algo humanamente significativo. El siguiente paso de Berger, es el de intentar definir el papel que desempeña la religión en la conservación del mundo socialmente creado, en cuanto proceso de legitimación. Siguiendo a Weber, Berger entiende por legitimación “un <conocimiento> socialmente objetivado que sirve para justificar y aplicar el orden social” (75). El autor considera que la realidad precaria de los mundos sociales construidos no da una firmeza consistente al orden social, que consiste en una interiorización a nivel de conciencia de un orden de instituciones. Es decir, establece que la “la legitimación <explica> el orden

institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados” (76). De esta manera, la legitimación pertenece al ámbito de las objetivaciones sociales, al carácter cognitivo de una determinada comunidad. Berger considera que el orden social, con su propia existencia, tiene una cierta legitimación, o sea, un nomos: “Todo el <conocimiento> socialmente objetivado es legitimación. El nomos de una sociedad se legitima ante todo a sí mismo, y ello sólo por su propia condición de existir como tal” (77).

Partiendo de que las instituciones estructuran las actividades humanas, y que las instituciones no sólo regulan, sino que también controlan la actividad humana, Berger señala que “el individuo afronta las instituciones como datos de un mundo objetivado exterior a él, pero ahora son también datos de su propia conciencia. Los programas institucionales establecidos por la sociedad son subjetivamente reales como actitudes, proyectos y motivaciones de vida. El individuo se apropia de la realidad de las instituciones simultáneamente a la asunción de su papel y de su identidad.” (78). Además, considera que tales instituciones sociales tienen significados que son nómicamente integrados en el nomos de la sociedad. Esto hace que al ir integrándose nómicamente los significados de las instituciones, aquellas parezcan <evidentes por sí mismas>, dando lugar a un orden social objetivado con una legitimidad implícita de ese orden social establecido. Las legitimaciones se convierten así en conocimientos que deben ser interiorizados por los individuos para posibilitar el establecimiento de una <conservación de la realidad> tanto a nivel objetivo como subjetivo: “La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de <primer orden> ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles”(79).

Berger se encuentra con el problema referente a la transmisión de tales objetivaciones del orden institucional a las nuevas generaciones. El autor considera que “si el nomos de una sociedad ha de transmitirse de una generación a otra de manera que la nueva generación llegue también a <habitar> el mismo mundo social que la anterior, han de existir fórmulas de legitimación que permitan contestar a las preguntas que inevitablemente surgirán en las mentes de la generación posterior” (80). Berger pretende determinar cuáles son los mecanismos conceptuales o los procedimientos específicos para el necesario mantenimiento de los universos simbólicos nómicos. Señala que estos

universos simbólicos se auto-sustentan, se autolegitiman por la sola facticidad de su existencia objetiva en la sociedad. El único peligro lo encuentra en la medida en que se les pone en duda, o sea, bajo el terror de la anomia: “El individuo se siente fuertemente impulsado a poner en duda los procedimientos cognitivos y normativos ad hoc de su modo de actuar en su vida <normal> en la sociedad” (81).

Una vez que Berger ha analizado las funciones y características del proceso de legitimación en la construcción social de la realidad, intenta ver cuál es la relación existente entre <legitimación> (82) y <religión>, así como averiguar el papel que desempeña la <legitimación religiosa> en esta construcción del mundo. El autor sostiene que si la legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida, la religión es en sí misma, el instrumento más eficaz y extendido de legitimación. La legitimación religiosa sirve siempre para mantener una realidad socialmente establecida, tanto a nivel individual -por ejemplo, haciendo que determinadas situaciones marginales, como la muerte, resulten significativas, reintegrando al orden social a los individuos que han tenido que enfrentarse a ellas-, como a nivel social. Ambas no llegan a identificarse, puesto que el área de la legitimación es más amplia que la de la religión. Berger afirma que “toda legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida. Y la efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última” (83). Puesto que la religión apela a un criterio estable de realidad última, más allá de la realidad cambiante de la sociedad humana, viene a convertirse en una fuente clave de legitimación. La forma más clásica de legitimación religiosa es la que considera el orden social como reflejo del nomos sagrado, de forma que el orden social implica necesariamente una participación en el cosmos sagrado. La legitimación religiosa es necesaria y eficaz para interpretar el orden de la realidad social en términos de un omniabarcador orden sagrado del universo. Berger piensa que el factor humano es trascendido por una realidad suprahumana; y la historia humana va a ocupar su lugar dentro de una noción sagrada de tiempo.

Además, el autor señala que la forma como la religión legitima a las instituciones sociales es “otorgándoles un status ontológico válido en última instancia, esto es, colocándolas dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado” (84). Insiste Berger en el enorme papel legitimador que históricamente desempeña la religión, de acuerdo

con sus intrínsecas características de poder localizar los fenómenos humanos, dentro de un marco de referencia cósmico. Esto quiere decir, que la efectividad legitimadora de la religión radica en poder relacionar las precarias construcciones empíricas de la realidad social con el <ens realissimum>, en cuanto constituye éste una realidad sagrada, universal y última. Estas construcciones precarias y transitorias de la actualidad constructiva del hombre reciben, gracias al papel legitimador de la religión, una apariencia de seguridad y permanencia definitivas: “Los nomos construidos por el hombre reciben un status cósmico” (85). Este status es objetivado en las instituciones, las cuales conforman y confluyen en el establecimiento de la objetividad del proceso de legitimación y, particularmente algunas, en las legitimaciones religiosas. Por tanto, aparecen las legitimaciones religiosas dentro del carácter de objetividad de las instituciones, esto es lo que Berger denomina <legitimación religiosa del poder>, la cual se da en el proceso de socialización del individuo como objetivamente presente en el encuentro de la institución con las biografías individuales. Para Berger, “todas las instituciones poseen un carácter de objetividad y todas sus legitimaciones, cualquiera sea su contenido, deben continuamente ceñirse a esta objetividad. Sin embargo, las legitimaciones religiosas basan la realidad de las instituciones socialmente definidas en la realidad última del universo, es decir, en la realidad <como tal>. Las instituciones adquieren con ello una apariencia de <inevitabilidad>, firmeza y perennidad, análogas a las que les son atribuidas a los mismos dioses” (86). Estas legitimaciones religiosas conforman lo que el autor denomina <universos simbólicos>, que consisten en cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica. Este nuevo concepto de <universo simbólico>, tiene mucha similitud con el concepto de religión durkheimiano, según el cual, la religión es constitutiva de la vida social estable, puesto que ahora, todos los sectores del orden institucional se integran en un universo de referencia y estabilidad social.

Las instituciones, en el sentido bergeriano, adquieren una mágica estabilidad cosmológica fuera de las contingencias humanas históricas, pues están establecidas en un <tiempo sagrado>. Estas legitimaciones cósmicas dan lugar a las legitimaciones religiosas que se muestran a través de las instituciones religiosas. Estas instituciones son las transmisoras de las categorías de orden superior que posibilitan el sentido de la conducta humana. Así pues, esta cosmización de las instituciones, que refiere Berger, hace posible que el individuo desarrolle un sentido de lo justo, legitimado cognoscitiva

y normativamente por valores supraordinales. Por tanto, esto lleva a la aparición de dos conceptos fundamentales dentro de los programas de legitimación religiosa de los universos simbólicos: el concepto de <integración> y el de <identidad> (87).

## 2. 7. Religión e identidad socio-existencial: la necesidad de legitimaciones religiosas.

La religión es considerada como un elemento clave en la configuración de identidades sociales singulares, puesto que proporciona elementos para la diferenciación entre el <nosotros> y <los otros>. Berger apuntaba que la identidad personal y social se construye a través de la internalización de la realidad constituida. Se llega pues, a tener una identidad social mediante un proceso de socialización, que es también de identificación. En él se aprende la cultura y los pertinentes significados culturales, así como las funciones y posiciones sociales. Pero no sólo se aprende a vivir de acuerdo a las normas, los usos y los estilos de la sociedad, sino que las personas se identifican con los significados socialmente aceptados, y son de este modo moldeados por ellos.

Berger indica que este modo de la relación del hombre con sus creaciones es muy importante, pues si la socialización no conduce a la internalización de los significados considerados más importantes por la sociedad, ésta no persistiría en el tiempo. Berger señala que tales conceptos confluyen, pues la integración equivale a la identificación del individuo con sus realidades en la experiencia cotidiana, mediante el reconocimiento o identificación con los otros significativos. De esta forma, la identidad se legitima totalmente si la situamos en el contexto del universo simbólico (88). La identidad se hace más profunda y estable cuando no son los demás seres humanos (otros significativos) los que identifican a una biografía individual, sino que es una significación cósmica, en el sentido de seres suprahumanos y valores supraordinales, los que hacen posible la autoidentificación. La otra forma de identidad, la que depende de las relaciones del individuo con los otros significantes (seres humanos), es considerada por Berger como una identidad subjetiva precaria, debido a que la propia naturaleza de la socialización hace que esta pueda variar o desaparecer.

Nuestro autor hace constar que estas legitimaciones religiosas tienen una serie de funciones según las cuales pretenden instaurar una estructura de plausibilidad fundamentada en la concepción del microcosmos-macrocosmos, conforme a la relación existente entre la sociedad y el cosmos, entendido como universo sagrado. Esto hace posible las <reiteraciones miméticas de las realidades cósmicas> (89), según las cuales, la representación de los significados humanos deben de ser considerados como imitación de los significados divinos, dando lugar a la dicotomía entre lo temporal (humano) y lo inmortal y eterno (divino). Berger caracteriza a estas legitimaciones religiosas como interpretaciones del orden social en términos de un orden sagrado (universo simbólico), que se conforman frente al desorden de una realidad que puede ser devorada por las pesadillas de la otra realidad sombría, la anomia:

*“Ir contra el orden de la sociedad es siempre correr el riesgo de deslizarse en la anomia. Pero ir contra el orden de una sociedad religiosamente legitimada es además chocar con las fuerzas primordiales de la oscuridad. Negar la realidad tal como es socialmente definida es correr el riesgo de caer en la irrealidad, porque es casi imposible sostener a la larga, solo y sin apoyo social, unas definiciones contrarias al mundo. Cuando la realidad tal como es socialmente definida ha llegado a ser identificada con la realidad última del universo, su negación sería el mal y la locura. Aquel que formulase esta negativa correría el riesgo de entrar en lo que se podría llamar una realidad negativa” (90)*

Berger asigna otras funciones a las legitimaciones cósmico-religiosas, y entre ellas se encuentra, en primer lugar, la de actuar como recordatorio de los conceptos tradicionales incorporados a la cultura y sus propias instituciones; en segundo lugar, la función de establecer una dialéctica entre la actividad y la ideación religiosa. Es decir, hacer ver que tales legitimaciones religiosas son producto de la necesidad del propio desarrollo de la actividad, en cuanto productos de la conciencia de los individuos, y no como meras creaciones teóricas en las que los individuos son meros agentes pasivos. Tales legitimaciones religiosas nacen de la necesidad humana de universos simbólicos supraordinales, que hacen posible la auto-identificación. La otra forma de identidad, la que depende de las relaciones del individuo con los otros significantes (seres humanos) es, como ya se señaló, una identidad subjetiva precaria, debido a que la propia naturaleza de la socialización hace que ésta pueda variar o desaparecer. En sentido colectivo, el universo simbólico también ordena la historia. Mediante la explicación del pasado y la interpretación del futuro, el presente gana significación.

Esta dialéctica que analiza Berger como uno de los resultados acaecidos, gracias a una de las funciones de las legitimaciones religiosas, actúa como proceso <recordatorio>, y consistiría en que “las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden actuar de vuelta sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente” (91).

Berger señala otras funciones propias de las legitimaciones religiosas; una de ellas es definida siguiendo a E. Durkheim, es decir, “como capacidad para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual, los hombres existen y su vida de cada día transcurre” (92). Pero quizás, la función más importante que desempeñan las legitimaciones religiosas en cuanto universos simbólicos, consiste en la <integración> en un nomos englobador de todas las situaciones marginales (93) que pueden dar lugar al terror de la anomia (94). Para el autor, la forma con que estas legitimaciones religiosas se enfrentan a tal anomia, es precisamente estructurando todas las realidades concebibles dentro del mismo universo simbólico que abarca la totalidad de la experiencia biográfica del individuo, de forma que, esta última realidad pueda retener su calidad prominente, por la que se vuelve a la realidad de la vida cotidiana como una realidad aceptada comúnmente.

Esta integración, tanto de las situaciones marginales (*marginal situations*) como de otros significados discrepantes dentro de la vida cotidiana, es debida al proceso de <reflexión>, que posibilita que todos los sectores discrepantes de la vida cotidiana puedan confluír siempre en referencia al orden establecido. En este proceso de integración, llevado a cabo por las legitimaciones religiosas, es donde la religión adquiere una nueva función, a saber, la de <aplicación aniquiladora de los mecanismos conceptuales inherentes y marginales al universo simbólico>. Berger lo define diciendo que “la religión mantiene la realidad socialmente definida legitimando las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad sacra. Ello permite al individuo que pasa por estas situaciones continuar <existiendo> en el mundo de su sociedad -no <como si nada hubiera ocurrido>-, lo cual en las situaciones marginales extremas sería psicológicamente demasiado difícil, sino en el convencimiento que aún estos sucesos o experiencias ocupan un lugar en un universo que tiene sentido.” (95). Esta concepción de la religión deriva de concebir a las situaciones marginales como

exteriores <éxtasis> (96) a la realidad socialmente aceptada. Berger desarrolla, como ejemplo, la situación marginal que constituye la muerte (97).

Considera a la muerte como el principal desafío a todas las definiciones de la realidad socialmente objetivadas, poniendo en seria duda la general aceptación del <todo sigue igual> de lo dado por supuesto, que configura directamente al orden social establecido. Así pues, el autor sitúa a la muerte como el gran paradigma existencial humano, en el cual, el hombre adopta una radical actitud de rechazo tanto psicológico como moral, que clama por una esperanza que refuta la realidad empírica y capitula inevitablemente ante la muerte. Pero este rechazo a la muerte trae consigo dos elementos esencialmente humanos, a través de los cuales, se van a establecer las legitimaciones religiosas correspondientes; estos elementos son, a juicio de Berger, la <esperanza> (98) y el <miedo>.

Según el autor, nuestro miedo a la muerte está instintivamente arraigado en nosotros como una característica propia de la supervivencia biológica en el proceso de la evolución. Este miedo adquiere una consideración específica, pues está afectado por el conocimiento humano de su inevitabilidad. Es aquí donde se sitúa la esperanza que acompaña a este miedo a la muerte, como instrumento de las legitimaciones religiosas que legitiman la muerte como <situación marginal>: “El <no> del hombre a la muerte parece ser un elemento constitutivo intrínseco a su ser. En el corazón de la humanidad parece anidar una vigorosa esperanza-rechazo a la muerte” (99).

Berger realiza una especie de reducción cartesiana a partir de la duda que trae consigo la muerte y, según la cual, se llega a un hecho de conciencia consistente en un <no> a esa muerte, y en un <sí> a la esperanza. Como se ha señalado anteriormente, la esperanza, que es parte constitutiva de la naturaleza humana, posibilita junto con el conocimiento de la muerte, el que las legitimaciones de la realidad del mundo social frente a la muerte, pasen a ser exigencias necesarias en forma de legitimaciones religiosas, puesto que la esperanza asume seriamente las implicaciones e intenciones que se apoyan y a la vez trascienden la experiencia. Esto es lo que Berger denomina un <signo de una realidad trascendente>. El papel legitimador que la religión adquiere en esta situación-límite (100) es obvio, pues “la religión es, en tanto que justificación de esta interpretación, la vindicación última y decisiva de toda esperanza y de toda valentía.



Por ello mismo, la religión justifica y valora los gestos en los que la esperanza y la valentía se encarnan dentro de la actividad humana” (101). Ante la muerte todas las construcciones sociales se ven amenazadas de irrealidad, de anomia. Lo que pretende la religión es integrar la muerte a base de darle un sentido en la totalidad de la existencia humana. Esta integración es llevada a cabo buscando <explicar> y <justificar> las situaciones anómicas de la vida humana.

En este sentido, Berger señala que la función de los universos simbólicos en cuanto a su importancia estratégica para la biografía individual, es la de una <ubicación> de la muerte. Esta experiencia de la muerte de otros (102) y, posteriormente, la anticipación de la nuestra, plantea la situación marginal por excelencia, tal como antes se indicó. La integración de la muerte dentro de la existencia socialmente establecida y la propia legitimación de la muerte constituyen uno de los grandes objetivos de los universos simbólicos en tanto que establecedores de un orden justificador de las situaciones marginales. Esta legitimación provee al individuo de una receta para una <muerte correcta o buena muerte>; es decir, morir reteniendo hasta el final una relación significativa con el cosmos de su sociedad (subjétivamente significativa para uno mismo y objetivamente significativa para las mentes de los otros). Esta receta posibilitará el poder conservar la admisibilidad cuando el acontecer de la muerte sea inminente.

Berger centra su análisis sobre la situación marginal que constituye la muerte y sobre la religión como elemento legitimador de ésta, pues “el poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan inevitablemente hacia ella” (103). El autor señala que es en esta situación en donde la muerte se plantea como una posibilidad inminente e inevitable hacia la anomia, y en donde los universos simbólicos manifiestan, claramente, su potencial trascendente y apaciguador de las legitimaciones de la vida cotidiana o <vida normalmente aceptada>: “La precariedad de todos estos mundos se ve clara cada vez que los hombres olvidan, o ponen en duda las afirmaciones definitorias de la realidad, cada vez que sueñan locuras negadoras de la misma, y, sobre todo, cada vez que topan conscientemente con la muerte. Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte” (104).

Es ahora, cuando Berger introduce un concepto fundamental en su pensamiento sociológico-religioso: la <estructura de plausibilidad> (105). Se entiende por estructura de plausibilidad “la síntesis de todos estos factores (definiciones sociales consideradas como valiosas, terapias y legitimaciones que las fundamentan) que constituyen una estructura de absoluta plausibilidad con respecto a la concepción con que se trate” (106). También cabe entenderla, con respecto a la realidad objetiva y subjetiva del mundo, como “una <base> social para la continuación de su existencia como tal mundo, que es real para los seres humanos” (107). Pero a Berger le interesa, fundamentalmente, la función de tal estructura de plausibilidad en cuanto se presenta como mantenedora de la realidad que se asigna a la religión. (108)

La función mantenedora del orden social, propia de estas estructuras de plausibilidad, en cuanto legitimaciones religiosas, requiere de comunidades específicas para que su plausibilidad se mantenga. Es decir, que la fuerza de tal plausibilidad dependerá de la fuerza de su estructura de soporte: “La dinámica más definida es la propia de las concepciones religiosas acerca del mundo, puesto que son incapaces por naturaleza de ser corroboradas por nuestra experiencia sensible y, por tanto, dependen en grado sumo de su soporte social” (109). Esto quiere decir, que cada estructura de plausibilidad viene a ser el soporte social de una verdad o forma de comportamiento, o cualquier otra realidad social que pueda encontrar al ser compartida por toda o una parte de la sociedad de que se trate. Dicho de otra manera, obtenemos nuestras ideas sobre el mundo originariamente de otras personas, y esas ideas siguen siendo admisibles para nosotros, en la medida en que los demás las sostienen.

Berger se centra, principalmente, en el estudio de dichas estructuras que son utilizadas como elementos básicos de análisis de cualquier realidad social y, de forma muy especial, para el análisis de la religión en cuanto realidad social en sí misma. El autor indica que “el requisito previo de una estructura de plausibilidad pertenece a los mundos religiosos en su integridad y, asimismo, a las legitimaciones destinadas a mantenerlos, pero debemos hacer una distinción antes de pasar adelante. Cuanto más firme sea la estructura de plausibilidad más bien asentado estará el mundo en el que se apoya” (110).

Berger ve una dificultad en el análisis de las estructuras de plausibilidad en su relación con la religión. Esta dificultad viene determinada a la hora de abordar las estructuras sociales de plausibilidad en cuanto a su capacidad de abarcar sociedades o subsociedades, monopolios de sentido o sistemas pluralísticos a los que poder legitimar, siempre en referencia a la religión como tal elemento legitimador.

Distingue entre sociedades monopolíticas (111) del soporte social y sociedades pluralistas. Dentro de las sociedades como monopolios de sentido, señala que sus estructuras de plausibilidad tienen un carácter conservador de los hábitos intelectuales e institucionales derivados de los monopolios configuradores de la plausibilidad de legitimación del orden social. Estos monopolios de sentido permiten, a juicio de Berger, existir dentro del contexto social particular de un mundo religioso que conserva su plausibilidad. Por tanto, la separación del nomos de la vida personal y cotidiana por un lado y, el mundo religioso por otro, lleva consigo el riesgo de la anomia. Es decir, estas sociedades monopólicas “son unas sociedades que cuentan con un sistema de valores único y de aplicación general, dentro del cual, las distintas estructuras y ámbitos del sentido se encuentran adecuadamente integrados: desde los esquemas cotidianos de experiencia y acción, hasta las categorías supraordinales de conducta de vida” (112).

Pero el problema fundamental lo encuentra Berger en lo que llama “la amenaza de una desintegración anómica de la única manera correcta de vivir” (113) y, por tanto, en la necesidad de construir y conservar estructuras de plausibilidad para los sistemas religiosos desmonopolizados; o como señala Berger, cuando surgen “sociedades donde los valores compartidos y de aplicación general dejan de ser válidos para todos y ya no están asegurados, así como donde dichos valores no penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida ni logran armonizarlas. Ésta es la condición básica para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas” (114). Aparece aquí, por vez primera en la obra del autor, el que será uno de los elementos o relativizadores más trascendentales de su teoría sociológica de la religión: el pluralismo. A Berger le interesa el carácter de las estructuras de plausibilidad en estas sociedades pluralistas (115).

Considera el autor, que hay elementos que conectan las estructuras de plausibilidad de sociedades monopólicas de sentido y las estructuras de plausibilidad de las sociedades pluralistas. Entre estos elementos, señala la <conversión>, la <emigración>

y la <conservación> ( como elementos de interconexión entre ambas esferas de sentido). Respecto a la <conversión>, advierte que esta configuración es normalmente unilateral, es decir, que va desde los monopolios de sentido a los pluralismos sociales. Esto hace que el individuo que proviene de estructuras religiosas de plausibilidad muy consistentes, se encuentre ahora con estructuras parciales y débiles, las cuales “organizan únicamente una parte del mundo del individuo y carecen del carácter impositivo que presentan las estructuras consideradas como naturales, inevitables, evidentes por sí mismas” (116), propias de los nomos monopolíticos de sentido. Berger denominó a este fenómeno como <emigración>. En él surge la necesidad de experimentar, por parte de los individuos de sociedades arcaicas o tradicionales (monopolios), las conflictivas y a menudo contradictorias estructuras de plausibilidad de la pluralidad de los mundos posibles. Ante esta posibilidad, Berger señala que tales sociedades tradicionales -normalmente reguladas por el poder legitimador único de la religión, como ocurre con los judíos, musulmanes y cristianos-, presentan otro elemento: la <conservación>. Ésta viene a actuar como una “*barrera del precepto*” (117), que va a permitir la supervivencia de la comunidad -en una especie de atrincheramiento cognoscitivo- frente a los peligros del pluralismo (118), y todo ello conforme al mantenimiento de la realidad socialmente definida y construida.

Así pues, una vez que Berger ha expuesto la funcionalidad del carácter legitimador de la religión en cuanto universo simbólico, respecto a las situaciones marginales y principalmente de la muerte, y una vez que ha señalado el carácter integrador, tanto a nivel de explicación como de justificación, de tales situaciones anómicas, deja el camino preparado para poder desarrollar y analizar otra de las grandes funciones de la religión en cuanto instrumento legitimador: la teodicea.

### 3. RELIGIÓN Y LEGITIMACIÓN.

Si anteriormente, Berger mantenía que el tercer proceso de producción y mantenimiento social era la legitimación, ahora considera que esa legitimación no es suficiente y advierte que es el momento de instaurar una legitimación religiosa de la

realidad. Sobre todo, al autor le interesa poner de relieve cómo las religiones tradicionales legitimaron las realidades socioculturales y las naturales al mismo tiempo que asumían el monopolio de sentido para constituir una sociedad homogénea. Unas sociedades donde el discurrir cultural y natural se legitimaba, en última instancia, en la religión. A través de la teodicea, afirma Berger, es posible llevar a cabo esa legitimación religiosa.

La teodicea (119) aparece como una dimensión psicológico-social de la legitimación religiosa y de las experiencias marginales que constantemente amenazan al hombre. Esta legitimación religiosa viene a realizar una labor de integración entre el poder de explicar y el poder de justificar las situaciones anómicas de la experiencia humana, puesto que, según Berger “los fenómenos anómicos no deben solamente ser vividos, sino también explicados -aclaremos, explicados en los términos oficiales del nomos establecido en la sociedad en cuestión. Una explicación de dichos fenómenos en términos de legitimaciones religiosas, cualquiera sea su nivel teórico, puede llamarse una teodicea” (120). Esto es debido al dualismo existente entre el nomos en cuanto orden sagrado del cosmos, y las endémicas fuerzas anómicas de la condición humana. Berger considera que este dualismo viene a configurar la experiencia vital de los fenómenos anómicos (sufrimiento, maldad, muerte, etc...), en el ámbito de lo vivido, frente al carácter del nomos, que está frente a la persona como una realidad llena de sentido, como un contexto de significaciones. Berger indica que “todo orden humano es una comunidad frente a la muerte y la teodicea representa el intento de pactar con ella” (121). Ante esto, establece que existe un problema en cuanto a la legitimación, según la cual, la teodicea en tanto que legitimación religiosa de los fenómenos anómicos, está enraizada en ciertas características y a la vez atributos fundamentales de la socialización humana como tal. Una de esas características de la teodicea consiste en constituir un nomos que conlleva la trascendencia de las individualidades, es decir, que actúa como un nomos posibilitador de sentido y de significaciones que trasciende al individuo frente al terror anómico de la falta del mismo. Berger señala que otra de las funciones de la teodicea consiste en posibilitar que el individuo pueda “perderse en ese nomos social que da sentido a las cosas. En consecuencia, los sufrimientos se vuelven más tolerables, el terror es menos avasallador, ya que la sombrilla protectora del nomos se extiende hasta cubrir incluso aquellas experiencias que pueden reducir al individuo a una aullante animalidad” (122).

Berger establece una dicotomía para poder explicar y justificar estas experiencias anómicas; y lo hace posible mediante la distinción entre experiencias individuales y colectivas. De esta forma, lo que pretende la teodicea, según el autor, es que el individuo integre las experiencias anómicas de su biografía, en el nomos socialmente establecido, así como en el correlato subjetivo de su propia conciencia. Así pues, “el ritual social transforma el acontecimiento individual en un caso típico, tal como transforma una biografía en un episodio de la historia de la sociedad” (123). Lo fundamental y prioritario del proceso está precisamente en que el individuo pueda trascender su propia individualidad y la singularidad de sus experiencias anómicas, con el fin de poder ser integrado <correctamente> (124) dentro de la realidad nómica, definida por su sociedad y entendida como una colectividad legitimadora del universo de sentido y de orden.

Así pues, hay que pasar del ámbito de lo individual al ámbito de lo colectivo; de la negación del individuo, de sus necesidades, sus ansiedades y problemas, hacia la afirmación de lo colectivo y lo social, con el fin de poder institucionalizar en un nomos ordenador todas las experiencias anómicas individuales. Esto es lo que Berger califica de <negación de las conciencias individuales>. El proceso consiste específicamente en la pérdida de toda autoidentidad activa o lo que es lo mismo, la autonegación; por medio de la cual, el individuo se reduce a ser un objeto inerte de la individualidad ante la colectividad del nomos establecido. Este proceso es definido por Berger como <masoquismo> o entrega de sí mismo frente a la sociedad, como esencia de la colectividad y su orden determinado por el universo de sentido que la constituye. Berger crea aquí un concepto esencial extraído de Sartre y no de Freud: El masoquismo religioso. Los individuos en situaciones extremadas para escapar del caos existencial y social, tienden a convertirse en una especie de objeto dócil (intento de cosificación, masoquismo), en las manos de otro que hace el papel de "mártir" -el sádico y en el caso religioso, el gran sádico sagrado, Dios. "Yo soy la arcilla en manos del Alfarero. Yo no soy nada. Él lo es todo". Sartre nos enseña que este intento de convertirse en objeto, por más que el hombre lo persiga, nunca conseguirá concretizarlo plenamente, ya que siempre será sujeto. Pero, es obvio que los hombres intentan huir de la condición de libertad y de responsabilidad, usando, por supuesto, de mala fe. Esta actitud masoquista, que significa la dimisión de la libertad, la cosificación, no se debe confundir con el ejercicio de la libertad de

entregarse amorosa o totalmente a una opción consciente. Es una pasividad que consiste en un dejarse llevar por el poder del nomos, al que se califica de realidad absoluta, además de consistir en un <intentar escapar de la realidad de la nada>, constituida por las angustias y las ambigüedades de la subjetividad individual aislada frente a las subjetividades de los demás y frente al constante riesgo del terror anómico.

Esta anomia, la encuentra Berger esencialmente en la falta de sentido y en la soledad del individuo, configurando la antes mencionada realidad de la nada. Por tanto, en esta situación el masoquismo infiere la necesidad del nomos como un universo simbólico, que actúe como matriz de todas las significaciones social y subjetivamente reales, en el cual, toda la sociedad histórica y toda la biografía del individuo aparecen como hechos que se dan en ese universo: “El masoquismo es a la vez una curiosa manifestación de la sociabilidad humana y de su necesidad de significación. Como no aguanta la soledad niega su singularidad, y como no aguanta la falta de sentido encuentra un paradójico sentido en su auto-aniquilación” (125).

Berger indica que esta actitud masoquista puede asumir un carácter religioso en donde el <otro> de la dialéctica masoquista religiosa, que antes podía encarnar el papel de la sociedad y de su orden como único y absoluto sentido, es ahora proyectado a la infinitud del cosmos, bajo las dimensiones de omnipotencia y carácter absoluto, además de ser constituido como una estructura de plausibilidad en tanto que realidad última: “La actitud masoquista sigue siendo un elemento de importancia en numerosos intentos de teodicea, y en alguno de ellos aparece en las propias construcciones teóricas. Conviene recordar asimismo que la actitud masoquista es uno de los factores permanentes de la irracionalidad en la problemática de las teodiceas, cualquiera sea el grado de racionalidad que se alcance en los varios intentos de resolver el problema teóricamente” (126). El autor introduce aquí una nueva visión cognoscitiva consistente en esclarecer el sentido de ese <otro> de la dialéctica masoquista religiosa. Apelando al <genio maligno> cartesiano, y a una especie de solipsismo divino, ajeno al sufrimiento humano, Berger presenta la posibilidad de que el <otro> sea un Dios sádico. En esta situación nos encontramos con una terminología que recuerda a la consideración kantiana de Dios como <lo otro>, como <el más allá de lo finito humano>, en la que el Dios ultramundano formaría parte de la realidad total, y en donde la alteridad del sujeto finito sería la exteriorización del mismo infinito. Nos encontraríamos con un Dios que

nos llevaría a los planteamientos de Voltaire (127), según los cuales, la propuesta legitimadora podría derivar de un Dios cruel, castigador, siempre presente en la conciencia religiosa, y siempre en una categórica lejanía e indiferencia respecto a los asuntos particulares del ser humano, en cuanto biografía individual y existencial.

Según Berger, “el compañero sádico puede negarse a actuar u olvidar que debe ser todopoderoso, o sencillamente ser incapaz de llevar a cabo la escena” (128), considerando también que este Dios sádico configura el “Deus absconditus” de la tradición místico-cristiana de carácter weiliano (el Dios que preserva al hombre de las contingencias e inseguridades del masoquismo social, que acaba estando más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas), y el Dios que siendo su poder sobre tales criaturas tan ilimitado, hace posible ver la imperfección del mundo y la religiosidad providencialista como distanciamiento de la anomia inherente a la creaturidad humana, tal y como señalaba Hegel.

La integración de tales acontecimientos anómicos en las colectividades hace que el individuo encuentre <un lugar> dentro del esquema general. Es lo que Berger pretende analizar bajo el denominado <fracaso de la teodicea>. Se aprecia aquí cómo las situaciones marginales de origen social o natural, en tanto que justificadas en función de unas metas o causas humanas o divinas, pierden su carácter existencial y racional. Siguiendo a Weber, Berger considera que el cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable (129).

Una de las funciones sociales más importantes de las teodiceas va a consistir, a juicio de Berger, en justificar las desigualdades de poder y de privilegios que existen entre los hombres. De esta forma, las teodiceas sirven a la vez para los poderosos y para los débiles y oprimidos, “para los segundos serán naturalmente útiles como <opio> para hacerles menos intolerable su situación, y por supuesto para evitar que se revelen contra ella. Pero para los primeros servirá como una justificación subjetiva para que puedan disfrutar de los poderes y privilegios de su posición social. Dicho más simplemente, la teodicea da al pobre un significado para su pobreza, pero da también al rico un significado para su riqueza. En ambos casos el resultado converge en una conversión del



mundo, y muy concretamente, del orden institucional particular del que se trate” (130).

### 3. 1. Tipos de teodiceas: teodiceas racionales e irracionales.

Sociológicamente, las teodiceas son discursos religiosos, que intentan justificar y explicar situaciones marginales, límites, como el problema del mal, del sufrimiento, de la muerte. Las religiones son respetadas en mayor o menor medida según consigan responder a estas situaciones que amenazan el sentido profundo de la vida. Cuando los hombres no comprenden racionalmente el sentido del mal, del sufrimiento, de la muerte, buscan una tabla de salvación explicativa y justificadora, entregándose a discursos religiosos legitimadores. Berger considera esta actitud como capitulación de sí mismo en el orden social significativo religioso. Considerando siempre la idea fundamental de que estamos en un juego de "perder o ganar", se pueden encontrar varias teodiceas, que surgen en el gran mercado religioso de hoy, disputando las demandas del sentido de la vida. Por ejemplo, la capitulación de sí mismo, en una totalidad holística con tres posibilidades básicas. En primer lugar, yo me pierdo en el cosmos, reencontrándome en la totalidad de la madre naturaleza. Yo vine de la tierra y para ella volveré -no seré derrotado, destruido, solamente transformado. En segundo lugar, hay una propuesta de una religión humanista, en la que los individuos hacen parte de la gran marcha majestuosa de las varias generaciones de la humanidad. Yo vine de lejos, del pasado y me proyecto en un futuro glorioso, pasando por este momento breve aquí en el tiempo. Esta forma de pensar relativiza el peso aterrador de la muerte inevitable, incluso en la juventud. Por último, este tipo de teodicea encuentra explicación en los innumerables misticismos. El hombre intenta fundirse con las divinidades, superando, de este modo, las eventuales angustias de la muerte. Es interesante observar, que el autor presenta esta teodicea de la auto-transcendencia, como si fuera típica de las religiones primitivas y del mundo tradicional. Sin embargo, podemos observar que se trata de una teodicea muy actual. Nada más posmoderno que

ciertas actitudes religiosas de los misticismos holísticos, naturalistas, humanistas, divinos.

Otra teodicea importante en el mundo de hoy que siempre ha sido muy fuerte en oriente y ahora se ha extendido al mundo occidental es el complejo Karma-Samsara, de las filosofías religiosas orientales: Budismo e Hinduismo. Actualmente, hay una abundante literatura disponible sobre el tema y para entender las prácticas religiosas es indispensable estudiar estas teodiceas que han influenciado las corrientes esotéricas, místicas, novaeristas y espíritas contemporáneas.

Las teodiceas irracionales presentan tres propuestas diversificadas para las cuestiones fundamentales de la existencia humana: En primer lugar, el Mesianismo, una solución milenar que promete resolver los problemas actuales para un futuro glorioso. “Llegará un día en que todos, al levantar la vista, veréis la libertad”... “Llegará un nuevo día, un nuevo cielo, una nueva tierra, un nuevo mar...” Las ventajas de este discurso son dos: el Mesías invita a los hombres -Moisés, por ejemplo- a participar en la construcción del reino soñado, prometido y después, la realización del proyecto empieza inmediatamente, en la historia, conquistando, a través de la travesía del desierto, la tierra donde abunda leche y miel, sociedad alternativa utópica, en la que no sólo tendremos los bienes materiales simbolizados por medio de la leche, sino que también sufriremos del gozo de la miel; vida sabrosa, placentera.. Sin embargo, esta teodicea audaz, puede ser desmistificada a través del tiempo, de la historia. Las promesas son desmentidas por la realidad cruel. Existe una segunda teodicea intermedia, conocida como Más allá del túmulo: aquí en este mundo, en la historia no hay solución. Sólo llegará a ocurrir después de la muerte, después de ser lanzados a la tumba. "Los ojos jamás contemplarán, nadie sabe explicar lo que Dios ha preparado a aquél que durante la vida lo amó". Y como nadie vuelve a este mundo después de la muerte, para explicar lo que pasa del otro lado, las promesas permanecen y pueden ser sustentadas en el corazón de aquéllos que creen. Las religiones son principalmente promesas que sustentan las esperanzas de los hombres peregrinos en este mundo. La tercera teodicea intermedia es el dualismo. ¿Qué problema plantea? ¿Cómo explicar, justificar la Bondad de Dios, ante la maldad del mundo? Algo muy sencillo: se parte de dos principios de la realidad, el principio del Bien y del Mal. Esta historia es muy antigua, proviene de Mesopotamia, con Mazda y Arimá que todo lo explica.

La propia filosofía se impregnó de este concepto dualista. Surgieron el Maniqueísmo, el Gnosticismo, el Jansenismo, que causaron tantos problemas para la interpretación unitaria del ser humano: Materia x Espíritu, Cuerpo x Alma, Este mundo x Otro mundo; Dios x Diablo; Ciudad de los hombres x Ciudad de Dios. Finalmente, el autor presenta la teodicea bíblica, con dos figuras paradigmáticas del primero y del segundo testamentos: Job y Jesucristo.

Dentro de la sociología de la religión contemporánea, la sociología de Berger y su concepción de la religión como <palio sagrado> ha sido fundamental a la hora de desarrollar una concepción dicotómica de las teodiceas (131). En *The social reality of religion* (1969), Berger distingue dos modelos de teodiceas: una teodicea del sufrimiento (132) que intentan hacer más tolerable la miseria, y una teodicea de la felicidad (133) que explica y justifica el sistema prevaleciente de desigualdad social. Respecto a las primeras, cabe decir, que el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal, de su presencia universal, sólo podía dar paso a otro problema más irracional todavía, el problema del origen del pecado. De esta forma, un mundo creado para el pecado tenía que parecer menos perfecto que un mundo condenado al sufrimiento. El sufrimiento aparece como parte consustancial de la vida, sea cual sea el agente generador.

Aparece una unión inquebrantable entre situaciones anómicas y sufrimiento, en la que la finitud y la contingencia de los hombres (seres mortales) y el sufrimiento, aparecen frecuentemente interrelacionados. El sufrimiento se va a presentar en forma de enfermedad, de ausencia de sentido, de ausencia de plenitud y de significaciones; dando lugar a que la finitud esté implicada en los sufrimientos de la vida cotidiana.

Berger presenta las teodiceas históricas siguiendo un continuo de irracionalidad-racionalidad derivado de una modificación del esquema tipológico weberiano, según el cual, éste distinguía entre teodiceas monoteístas y teodiceas pluralistas (134), por un lado, y teodiceas dualistas, de la predestinación y de la religiosidad, por otro. Berger indica que cada una de las teodiceas que pretende analizar representan una posición tanto práctica como teórica respecto de los fenómenos anómicos que pretenden legitimar o nomizar. Entre estos tipos de teodiceas, el autor se centra en el análisis de las

que considera históricamente más importantes respecto a su influencia directa en las sociedades occidentales.

### **3. 1. 1. Teodiceas irracionales.**

Como ya se indicó, Berger distingue entre un plano irracional y otro racional a la hora de clasificar las diversas teodiceas históricas, que viene determinado por el constructo legitimador propio de cada una. Así pues, dentro del marco tipológico irracional, Berger presenta un tipo de teodicea que consiste en la trascendencia del individuo respecto a su identificación con la colectividad, es lo que el autor denomina <prototipo irracional de participación autotranscendente>.

Aparece aquí, lo que Berger llama <una actitud fundamental en sí misma irracional>, que consiste en un abandonarse al poder nómico y ordenador de la sociedad, es decir, “cada nomos conlleva una trascendencia de las individualidades, y por ello, ipso facto, implica una teodicea. Cada nomos está frente a la persona como una realidad llena de sentido, en la que la persona y sus experiencias están integradas. Confiere sentido a su vida, aun en sus aspectos discrepantes y dolorosos. Ésta es, precisamente, la razón principal de la creación del nomos. El nomos sitúa la vida del individuo en un abarcante contexto de significaciones que, por su misma naturaleza, la trasciende” (135). Berger piensa que esta teodicea, -en cuanto legitimación religiosa de los fenómenos anómicos-, está enraizada en la socialización humana, además de encarnar perfectamente el masoquismo bergeriano en un doble plano: 1) en cuanto a la intensificación de entrega, interacción e identificación del individuo con la colectividad y su orden establecido y, 2) de acuerdo a la capacidad de esta teodicea de reclamar al individuo una actitud de rendición completa, negadora y destructora de sí mismo. Es un transformarse a sí mismo en nada, y en considerar a la colectividad como la realidad absoluta: “La identificación de cada individuo con los demás, que se da a través de las acciones significativas de interacción entre ellos, lleva a la fusión de su ser con el de ellos, tanto en la felicidad como en la desgracia. Esta identificación suele considerarse como congénita y por lo tanto inevitable para el individuo. Se lleva en la sangre, y no puede negarla sin negar a la vez su propio ser” (136).

Este tipo irracional de teodicea mantiene la realidad socialmente definida mediante la legitimación de las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad social y colectiva. Esto va a permitir a Berger el siguiente planteamiento: “Cuanto más fuerte sea esta identificación, más débil será la amenaza de anomia proveniente de las desventuras de la biografía individual” (137). Esta teodicea específica permite, pues, legitimar situaciones marginales colectivas que son fruto de la contingencia humana y expresadas en correlación con el sufrimiento y especialmente con la muerte, lo que plantea la fragilidad y ausencia de fundamentación, así como la incomplacencia de nuestros deseos y la falta de respuesta a nuestras carencias.

Berger señala la <identificación> de la biografía individual de todo sujeto en la colectividad, en tanto elemento legitimador de las situaciones anómicas, como el fundamento que es capaz de llevar a cabo la explicación de dichos fenómenos a términos de legitimación religiosa, es decir, configura lo que va a constituir propiamente este tipo de teodicea implícita, en el que la comunidad va a adquirir la categoría de realidad absoluta e inmortal, además de un carácter de continuidad místico entre la naturaleza y la sociedad. Es decir, “la vida del individuo esta integrada en la vida de la sociedad, igual que ésta está a su vez integrada en la totalidad del ser, humano y no humano” (138).

Mediante esta forma de teodicea irracional, Berger pretende una <sacralización del mundo> en tanto que relacionada a un espacio sagrado que viene a posibilitar al individuo el poder permanecer dentro de un nomos socialmente establecido. Berger está aquí influenciado por la fenomenología de la religión de Mircea Eliade, puesto que intenta establecer el dualismo clásico entre caos -representado por las situaciones marginales de la contingencia humana, entre ellas los fenómenos del dolor y de la muerte- y el cosmos o nomos socialmente establecido. Es decir, Berger está en acuerdo con Eliade en la medida en que “lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el <Mundo> (con mayor precisión: <nuestro mundo>), el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de <otro mundo>, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de <extranjeros>. A primera vista, esta ruptura en el espacio aparece debida a la

oposición entre un territorio habitado y organizado; por tanto, cosmizado que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un <Cosmos>, del otro un <Caos>” (139). El autor considera que este espacio sagrado configura las posibilidades del individuo para poder instalarse en un <punto fijo> a través del cual, poder orientarse en la homogeneidad caótica. Por el contrario, la ausencia de este espacio sagrado lleva consigo una relativización de la totalidad de lo real, así como una desaparición de la orientación verdadera, al no poder gozar de un estatuto ontológico único, que ahora aparece y desaparece según las necesidades cotidianas.

Berger establece que este tipo de teodicea difiere mucho de las teodiceas de la esperanza de tipo mas o menos cristiano, puesto que es precisamente esta ausencia de esperanza posterior o de inmortalidad individual lo que la caracteriza. Por otro lado, Berger parece otorgar a esta teodicea una especie de cosmización y cosmogonía a través de la cual, poder hablar de una pseudoesperanza propia de los primeros estadios de la historia de la humanidad, precisamente cuando el concepto del individuo y la consiguiente apreciación de su valor único aún no estaban adecuadamente definidos, y donde esa <esperanza> se vinculaba al futuro del grupo. Esto quiere decir, que el individuo podía sufrir y morir, pero el grupo (el clan, la tribu, la nación, etc...) sobreviviría e incluso triunfaría. Así pues, el autor encuadra este tipo de teodicea irracional, dentro de las tipologías que se funden -en la esperanza del individuo- en una posible vida futura, que dejará atrás, justificando todos los sufrimientos de la vida terrena. Esto lo confirma Berger cuando asegura que “es importante darse cuenta de que esta teodicea no necesita incluir, como ya dijimos, ninguna esperanza de una vida posterior o de una inmortalidad individual. No sólo el cuerpo del individuo, sino también su alma (si esta última es presupuesta), puede desintegrarse y perecer, pero lo que queda como hecho final que otorga significación es la eterna euritmia del cosmos. Hombres y animales, individualmente y en grupos participan de ella, y sometidos a ella, pueden transferir sus sufrimientos y sus muertes a un plano cósmico lleno de significado e intrínsecamente confortante” (140). Aquí nos encontramos con que, efectivamente, esta teodicea plantea una propuesta salvadora de futuro, que viene reflejada en una especie de pseudoesperanza que Berger califica de <euritmia del cosmos>. Este tipo de teodicea viene a cumplir todas las funciones de legitimación de que son acreedoras las legitimaciones religiosas, en tanto que, configuradoras de un universo de sentido y de significación a través del cual, el hombre puede encontrarse en

un nomos en el cual transferir sus fenómenos anómicos a nivel individual y colectivo en pos de una estructura de plausibilidad, con la que sea posible la confirmación y reconfirmación del mundo.

Otra de las características fundamentales de este tipo de teodicea implícita e irracional, lo encuentra Berger en lo que denomina <la postulación de una continuidad ontológica entre las generaciones>, donde el autor se refiere al problema de la inmortalidad intrínseca en estas teodiceas (141): “El individuo siente a sus antecesores continuando misteriosamente dentro de sí mismo, y del mismo modo él proyecta su propio ser en el de sus hijos y descendientes posteriores. Como resultado de ello, él quiere una inmortalidad que resulta (para él) bastante concreta, que relativiza drásticamente su mortalidad a la vez que muchas de las desgracias menores de su biografía empírica. <Yo debo morir, pero mis hijos, y los hijos de mis hijos vivirán siempre>, es la fórmula típica de este tipo de teodicea” (142).

Este ansia de inmortalidad está caracterizada en la colectividad legitimadora de los fenómenos anómicos, e intenta trascender las situaciones marginales propias de las biografías individuales empíricas. Es un afán de eternidad ante una existencia que es vivida como oscura en el <ahora> del instante, que es inmediata. Surge una necesidad de existencia que impulsa a existir -continuación ontológica- ante la caducidad y la muerte. Aparece en el individuo un ansia de extraexterioridad y de esperanza ante una muerte que se encuentra solamente en el momento de la escisión, en el cual, el individuo en cuanto (Dasein) no se ha configurado a sí mismo. El individuo se encamina hacia la tarea de infinitud de continuidad y de inmortalidad ante los fenómenos anómicos, entre los que se encuentra la muerte. Berger indica que autores como Bloch, Rahner, Moltmann y Pannenberg consideran, respecto al individuo, que <no es ya un sujeto trascendental que vaya detrás de sí mismo en la reflexión infinita, sino un sujeto trascendental que se supera infinitamente a sí mismo en la esperanza> (143). Así pues, este tipo de teodicea que surgió precisamente como de la falta de esperanza en una vida posterior, como indicaba Berger, resulta ahora que hace suya la doctrina de la extraterritorialidad o de la inmortalidad del núcleo de la existencia en la esperanza. El efecto de esto, lo encuentra Berger en una determinada disposición para la vida, mediante la configuración de un universo simbólico garante de un orden legitimador en y para la colectividad. De este modo, el autor considera que esa

pretendida y anhelada continuidad ontológica de existencia es posible en estas teodiceas implícitas irracionales, gracias a la categorización en virtud de la cual, la totalidad queda identificada en la colectividad.

Berger señala que surge un cierto mecanismo masoquista en la medida en que el individuo actúa como un mero elemento pasivo frente al sufrimiento, que adquiere un significado, según el cual, su padecimiento es prueba irrefutable de su condición de partícipe en relación a la identificación de la totalidad en la colectividad. Esto lo refleja el autor cuando afirma que “en todos estos casos puede haberse añadido un elemento masoquista, en cuanto el sufrimiento inflingido por los representantes humanos de las fuerzas sagradas puede ser bienvenido como una prueba empírica de participación en el esquema significativo del conjunto de las cosas” (144). Esto es así, no porque proceda de una mera preocupación especulativa de carácter ontológico, sino por estar arraigada en la experiencia humana del sufrimiento (145), del sin sentido, de la injusticia y de la muerte, una esperanza que permite al individuo el cuestionarse por el sentido global de su vida, no como biografías particulares, sino como significación de totalidad.

Todo lo anteriormente expuesto -afirma Berger y otros autores de tradición fenomenológica (Eliade)-, es debido a las crisis existenciales individuales ante la realidad del mundo y la contingente y finita presencia del hombre en él. Pero también establecen que la solución a tal problemática que de origen es ya <religiosa>, es y debe ser del mismo modo una solución religiosa. Por eso, piensan (Berger y Eliade) que “la crisis existencial es, a fin de cuentas, <religiosa>, puesto que, en los niveles arcaicos de la cultura, el ser se confunde con lo sagrado. Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el Mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología. Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse infinitamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de otro mundo, trans-humano. La solución religiosa deja a la <existencia> abierta a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre superar las situaciones personales y, a fin de cuentas, el tener acceso al mundo del espíritu” (146).



Así pues, Berger coincide con M. Eliade en que la religión, en cuanto elemento legitimador de la realidad, viene a configurar la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuyo dominio sobre el mundo y sobre él mismo reconoce, y al que desea sentirse unido. Ambos autores coinciden también al determinar los problemas existenciales que llevan al hombre a cobijarse en este tipo de teodiceas (legitimaciones religiosas) de la pretensión de inmortalidad generacional y de la continuidad ontológica, para dar sentido a una existencia que se le presenta como finita, caótica y sin significado.

Esta teodicea de la participación autotranscendente se caracteriza fundamentalmente por permitir “que los hombres se identifiquen totalmente con una colectividad y su nomos, sea cual fuere el nivel de sofisticación teórica” (147). A tal fin, señala Berger, podemos llegar gracias al misticismo, consistente en “la actitud religiosa por la que el hombre busca la unión con las fuerzas o los seres sagrados” (148). Esta actitud tiene tres características esenciales que Berger descubre: la primera, consiste en un rechazo a toda individualidad e inmanencia; la segunda, consistiría en un sometimiento de carácter masoquista resignativo ante los fenómenos anómicos de toda experiencia individual, así como el rechazo de toda forma de autoidentidad y reafirmación del sí mismo; y por último, una especie de panteísmo de lo sagrado y una omnipresencia de lo divino.

Respecto al pretendido rechazo de la individualidad que pretende la actitud religiosa del misticismo, Berger encuentra en tal deseo una vía de acceso a la pretendida identificación de la totalidad en la colectividad. Es una especie de apuesta nómico-existencial por la colectividad y por lo trascendente, que deriva de una trascendencia inmanente al mundo y al hombre: “En su forma ideal, el misticismo incluye la afirmación por el individuo de que esta unión ha sido efectivamente consumada empíricamente -toda individualidad desaparece y es absorbida en el océano de la divinidad. En esta forma el misticismo se representa a la teodicea de una manera casi perfecta” (149).

En relación a la segunda característica de esta actitud misticista, -el sometimiento masoquista de carácter resignativo-, señala Berger, que “el grado en que la sumisión mística puede calificarse de masoquista varía en la práctica, pero podemos afirmar sin

temor a equivocarnos que un fuerte elemento masoquista está presente en casi la totalidad de las variaciones del misticismo, como se evidencia por la repetición a través de las varias culturas de la automortificación y la auto-tortura en relación con los fenómenos místicos. Allí donde la perfecta unión se consuma, la aniquilación de uno mismo y su absorción por el realissimum divino constituye la mayor beatitud imaginable, la culminación de la búsqueda mística en un éxtasis inefable” (150). Se deriva de aquí una especie de radical afirmación de la trascendencia, de la divinidad y de una necesidad metafísica de unión consumada, que deriva en un optimismo ontológico, además de un pesimismo de la inmanencia que dramatiza la existencia humana y enfatiza la necesidad de salvación (151), a través de la pretendida extraterritorialidad hacia lo trascendente y mediante el recurso de la autotranscendencia participativa. De esta forma, el masoquismo de la autoidentidad, queda consumado en la absorción por el realissimum divino, estableciendo así, una pretendida teodicea de la participación autotranscendente.

Por último, este misticismo da lugar a una omnipresencia panteísta de lo divino (sagrado), puesto que, como señala Berger, lo propio del misticismo es que “todas las cosas están en Dios o son Dios” (152). Esta concepción de la omnipresencia panteísta de lo divino es la que legitima la pretendida unificación e identificación con la totalidad, con el todo, que como bien indica, se lleva a cabo a través de la colectividad, en la cual, el individuo queda identificado nómicamente.

Berger indica que este tipo de teodiceas no son privativas de las religiones primitivas, sino que se configuran bajo formas teóricas más complejas, y siempre donde predomine el esquema <macrocosmos-microcosmos>, especialmente en los contextos de las grandes religiones; aunque aquí las teodiceas pasan a ser de implícita a explícitas, y de tener consistencia irracional a poseer ahora unas consideraciones racionales.

### **3. 1. 2. Teodiceas racionales.**

Una vez que Berger analiza la teodicea de la participación autotranscendente, como ejemplo básico de las teodiceas de tipología irracional, se centra ahora en el estudio de

las teodiceas de tipología racional y, de entre ellas, se centra en el estudio de unas teodiceas específicas que derivan -aunque con complejas modificaciones- de las teodiceas tradicionales y prototípicas de autotranscendencia. De esta forma Berger distingue cuatro tipos de teodiceas racionales: 1) el complejo Karma-samsara y sus variantes hinduistas y budistas; 2) el complejo mesiánico-milenarista; 3) la teodicea del dualismo; 4) la actitud masoquista.

Berger considera que los fenómenos anómicos siguen sin encajar en el orden ontológico, gnoseológico y moral del individuo, pues su funcionalidad contradice cualquier intento de integración en el nomos social. Sin embargo, cree que hay intentos de legitimación religiosa (teológicas y filosóficas) que han intentado buscar respuestas y proponer soluciones. A través de ellas, el individuo no se resigna ante la anomia y busca apoderarse de ella, teórica y prácticamente. Es un intento que compagina el afán de integración y de contextualización con el de explicación y justificación. Berger señala que es un intento de rebelarse ante la contingencia y la imperfección de la existencia humana (simbolizada por la muerte), ante el sufrimiento y la injusticia. El individuo no se resigna al desorden o caos autodestructivo, y considera que la razón y el orden sean los principios constitutivos del sentido, del significado; en definitiva, del sistema social nómicamente establecido y legitimado. Siguiendo a M. Weber, Berger considera que hubo un elemento fundamental en la aparición de esta tipología de teodiceas de carácter racional: <la estructura de aquella teodicea con la que la necesidad metafísica de encontrar un significado común a estas tensiones insalvables reaccionó contra la conciencia de su existencia> (153).

\* La primera teodicea de tipo racional que Berger desarrolla a través del estudio socio-religioso es la del <Karma-samsara> (154), que consiste en “la ingeniosa combinación de las concepciones del Karma (la ley inexorable de causa y efecto que gobierna todas las acciones, humanas o no, en el universo) y del samsara (la rueda de las reencarnaciones), toda la anomia concebible es integrada en una interpretación abarcante y racional del universo” (155). La influencia en Berger es aquí evidente en cuanto a las aportaciones de la sociología de la religión de Max Weber, que fue quien caracterizó dicha doctrina.

Según el autor, en esta teodicea específica no se ha abandonado del todo la autonegación del individuo, propia de la teodicea irracional de la participación autotranscendente, pues el individuo es considerado ahora como “un eslabón efímero en una cadena que se extingue infinitamente entre el pasado y el futuro” (156); Este individuo adquiere en este tipo de legitimación religiosa de trasmigración (157) un papel ciertamente activo y no meramente pasivo como anteriormente constituía. Esta actividad humana es debida, a juicio de Berger, a que “toda acción humana tiene sus necesarias consecuencias, y toda situación humana es una consecuencia necesaria de pasadas acciones humanas” (158), es decir, el individuo se crea su propio destino en el sentido más riguroso. Berger considera que los fenómenos anómicos siguen siendo efectos de la finitud y de la contingencia humanas, incluso de un cierto maniqueísmo ético (159), que viene a configurar desde una retribución en el mundo los destinos de una vida futura. Ahora, el individuo deja de pretender legitimar la anomia a través de la identificación de la totalidad en la colectividad, y pasa a ser él mismo, el garante de sus propias situaciones marginales en tanto que afecciones biográficas, incluso de sus propios méritos y logros. Es decir, “el individuo no puede atribuir a nadie sus desgracias sino a sí mismo e, inversamente, sólo puede atribuir su buena suerte a sus propios méritos. El complejo Karma-samsara proporciona, pues, un ejemplo de una completa simetría entre las teodiceas del sufrimiento y las teodiceas de la felicidad” (160). Berger señala que una de las diferencias fundamentales entre las teodiceas irracionales y las racionales, va a consistir precisamente en: 1) el vaciamiento de la necesidad de autotranscendencia en la totalidad como identificación con la colectividad (irracional), y 2) la derivación hacia formas de antropodicea (racional), en las que el elemento específico pasa a ser ahora el carácter absoluto de la inmanencia.

Así pues, en el complejo karma-samsara es donde Berger se replantea el problema de la anomia a partir de la idea del pecado individual en cuanto al enraizamiento en la naturaleza humana finita. Esto viene ahora determinado por la vinculación entre las situaciones marginales, la condición humana y la libertad individual. Es decir, Berger cree que el sufrimiento o la felicidad dependen ahora de la sensibilidad del individuo y de las inclinaciones naturales que surgen de ella, que nos hacen responsabilizarnos de su existencia, en tanto que somos nosotros sus originantes. M. Weber dirá que el hombre ya no se encuentra como mera pasividad ante el poder absoluto de lo anómico, sino que, participa en el <reino de la luz> (161), en el cual se identifica.

La fría racionalidad de esta teodicea ha tenido, según Berger, diversas modificaciones a través de las cuales poder mitigarla o maxificarla. Por un lado, Berger señala el hinduismo popular porque conduce a esta teodicea racional a una identificación con el prototipo irracional de la participación auto-trascendente, propia del misticismo de las configuraciones legitimadoras de las estructuras macrocosmos-microcosmos. Esto es, “la mayoría de estas manifestaciones del hinduismo popular están lejos de la fría racionalidad” (162). Por otro lado, Berger indica que el budismo representa probablemente la racionalización más radical de los fundamentos teóricos del Karma-samsara. Siguiendo nuevamente a Weber, Berger considera el budismo como la solución más radical de la teodicea. De la misma forma que hizo con el hinduismo, el autor diferencia ahora en el budismo entre: 1) la religiosidad sincrética de las masas y, 2) la religiosidad de los intelectuales, representantes de las verdaderas tradiciones. Estos intelectuales derivan hacia una religiosidad generadora de una “forma eminente de teodicea, tanto por su coherencia, como por el logro metafísico de aunar la redención por el propio esfuerzo, característica de los virtuosos, con la accesibilidad universal de la salvación, el más riguroso rechazo del mundo con la ética social orgánica y la contemplación como vía suprema de salvación con la ética profesional intramundana” (163).

Debido a esta extrema racionalización de la teodicea del Karma-samsara, llevada a cabo por el budismo, Berger considera que hay una depuración radical de todo el universo mitológico-trascendente, siendo sustituido éste, por una antropologización configuradora del sentido y del significado desde categorías de la inmanencia y de la contingencia. Se erige aquí una defensa de la superioridad de la racionalidad sobre la representación religiosa, como marco de una pretendida antropodicea: “Los dioses y los demonios, la totalidad del cosmos mitológico, los mundos de la imaginación religiosa india, todos ellos desaparecen, no a través de una negativa explícita, sino porque se los considera irrelevantes. Lo que permanece es el hombre, que, sobre la base de la concepción correcta de las leyes del ser (resumidas en las <tres verdades universales>: la anichcha o la no permanencia, la dukkha o la tristeza, y la anatta o la no identidad), se propone racionalmente preparar su propia salvación y ulteriormente alcanzarla en el nibbana (o nirvana)” (164). Aparece así, la racionalidad cognoscitiva como constructo legitimador del universo, a la vez que desaparece el problema de la teodicea, siguiendo

las indicaciones de Berger, es decir, “eliminando cualquier intermediario entre el hombre y el orden racional del universo” (165), de forma que no hay ya lugar para ninguna actitud religiosa, sino solamente para la serenidad del conocimiento y la actividad racional.

Berger señala que hay una variedad de teodiceas fuera de la polaridad tipológica del continuo racional-irracional, que surgen o se establecen “al proyectar una compensación de los fenómenos anómicos en un futuro comprendido en términos mundanos” (166). En estas teodiceas, la función legitimadora y ordenadora recae en una intervención divina, según la cual, los sufridores serán consolados y los injustos castigados. Según Berger, podemos clasificar dentro de esta categoría todas las manifestaciones del mesianismo religioso, milenarismo y escatología. Berger vuelve a establecer que el sufrimiento (anomia) tiene que tener un sentido, pues la ausencia de significado es lo que no se puede aceptar. Es necesario explicar los fenómenos anómicos, ya que lo importante va a ser el poder reconciliarnos con el desorden, el poder darle un sentido.

\* La teodicea mesiánico-milenarista relativiza los fenómenos anómicos (sufrimientos, injusticias) del presente, mediante una esperada reconversión de los mismos en un futuro glorioso, es decir, “los fenómenos anómicos son legitimados refiriéndolos a una futura nomización que los reintegrará en un orden significativo general” (167). Su carácter de racionalidad deriva de su adecuación y coherencia histórica y, en la misma medida, se la considera potencialmente revolucionaria si la pretendida reconversión anómica de la acción divina es configurada dentro de un marco de acción antropológicamente activo.

Berger observa que la estructura de plausibilidad de este complejo mesiánico-milenarista puede colapsarse en la medida en que aparece lo que él denomina <disonancia cognitiva>, según la cual, existen mecanismos cognoscitivos y psicológicos capaces de racionalizar la negación de una evidencia empírica, esto es, un desmentido de la experiencia. Del mismo modo, el autor considera que este tipo de teodiceas utilizan un recurso que las capacita para la inmunización ante tal disonancia cognitiva. Este recurso consiste en un <refinamiento> que da lugar a teodiceas intermedias, en las cuales, la salvación, redención o compensación son extrapoladas en términos de <un otro mundo> (168). Esto va a plantear, a juicio de Berger, una escatología de la

historia, que gira en torno a conceptos de futuro, compensación y línea fronteriza con el presente, y en donde esta escatología estaría en condiciones de aguardar históricamente la historia, de mantenerla abierta. Surge una valoración teológica del <tiempo> que es específica de estas teodiceas mesiánico-milenaristas, junto con la idea de que la historia (relación del tiempo presente y del futuro glorioso) y el proceso histórico están orientados hacia una meta prometida en <un otro mundo>. Esto es lo que autores como J. Moltmann, siguiendo el discurso bergeriano, considera cuando dice: “La nomización queda localizada en la otra vida” (169).

Según Berger, la verdadera categoría de la historia en dicho complejo mesiánico-milenarista no es ya el pasado o lo efímero, sino la <futuridad>. Las percepciones interpretativas de la historia se configuran de acuerdo a concepciones futuristas y escatológicas, es decir, “si el sentido de la historia es esperado del futuro y es concebido como misión del presente, entonces la historia no es una trama de necesidades y legalidades, ni la palestra de un capricho absurdo. El futuro como misión sirve de mediador entre el encargo presente y la decisión de hoy y lo real-posible; remite, en lo real, a posibilidades abiertas” (170).

Este complejo mesiánico-milenarista lleva a cabo, según Berger, una interpretación particular de la esperanza que es conservada en una esfera transpuesta, empíricamente inaccesible. La esperanza aparece aquí como lo <otro>, como aquello que no alcanzamos a pensar ni imaginarnos, basándonos en el mundo actual y en nuestras propias experiencias empírico-existenciales vividas en él. Esta <esperanza> se presenta como algo nuevo y como promesa de un futuro asentado en la divinidad. Estos enunciados de la promesa que llevan en sí el discurso de la esperanza, tienen que entrar en colisión con la realidad experimentable en el tiempo presente. No son resultado de experiencias pasadas, sino que conforman la condición de posibilidad de experiencias futuras. Es decir, “no pretenden iluminar la realidad que está ahí, sino la realidad que viene” (171). Así pues, este complejo de teodicea plantea el problema del horizonte escatológico de futuro, apelando a unos presupuestos metahistóricos y extraterritoriales de configuración nómica, a través de los cuales pueda quedar establecida la pretendida legitimación religiosa del <orden establecido> y sus derivados fenómenos anómicos. Berger deriva de esta interpretación un concepto fundamental que desarrollará la <teodicea del dualismo>: La fe escatológica.

\* Otra clase de teodicea perteneciente a la tipología racional, y que es estudiada por Berger es la <teodicea del dualismo>. Del mismo modo que la categoría definidora e identificativa de las teodiceas del complejo mesiánico-milenarista era, a juicio de Berger, la relativización de los fenómenos anómicos en un futuro glorioso, en <un otro mundo>, ahora, en esta teodicea dualista la categoría que la define de forma específica viene determinada por un maniqueísmo ético, en el que “los fenómenos anómicos son por supuesto, atribuidos a las fuerzas malignas o negativas, mientras toda nomización es comprendida como una victoria progresiva del antagonista bueno o positivo” (172). Además, a diferencia del carácter masoquista que comportaban las teodiceas de la participación autotranscendente respecto de la pasividad del individuo, así como de su total negación de la autoidentidad, ahora el individuo se autoidentifica a través de la actividad participativa que le confiere el maniqueísmo ético, en la búsqueda de la redención.

Surge un dualismo que intenta ofrecer una solución sistemática y meditada del problema de la imperfección del mundo. Este dualismo está configurado como una lucha entre el espíritu y la materia: “Este mundo, como realidad material, era la creación de fuerzas negativas, identificadas por los cristianos gnósticos con la divinidad del Antiguo Testamento. Y como la divinidad positiva no fue la que creó este mundo, no se le puede responsabilizar por sus imperfecciones. Por consiguiente, los fenómenos anómicos de este mundo no deben entenderse como molestas intromisiones del desorden en el ordenado cosmos, sino que, por el contrario, este mundo es el reino del desorden, de la negatividad y del caos” (173). Aparece aquí una notable influencia weberiana, pues este autor hablará de la sempiterna coexistencia y contraposición de los poderes de las tinieblas, de la mentira, de la impureza y de la maldad a los poderes de la luz, de la verdad, de la pureza y del bien. De este modo, según Berger, la redención propia de estas teodiceas consistirá en el exilio de este mundo que es definido como sede de las imperfecciones, de la injusticia, del sufrimiento, del pecado, de la contingencia y de la caducidad, de una cultura necesariamente cargada de culpa y carente de sentido, para instalarse en el reino de la luz, del espíritu (174).

Berger escenifica los niveles de acción y de legitimación de este tipo de teodiceas, pues identifica la anomia con el universo empírico, inacabado y negativo; al contrario



que el nomos, que se configura en la extraterritorialidad y lejanía del universo empíricamente determinado. Pero lo verdaderamente importante de este tipo de teodiceas es, según Berger, su confrontación con la estructura de plausibilidad de los monoteísmos radicales, y especialmente el monoteísmo bíblico, pues “este tipo de monoteísmo se enfrenta -y lo consigue o fracasa- con su propia capacidad para resolver el planteamiento de la teodicea: <¿Cómo es posible que Dios permita...?>” (175). Según este tipo de monoteísmo bíblico, Dios no tiene la culpa del mal, sino que éste reside en la materia o en el demiurgo creador del mundo. De este modo, estas teodiceas dualistas chocan con la idea judeocristiana que defiende un monoteísmo estrictamente divino y el creacionismo desde la nada. Berger considera que Weber define, acertadamente, -en su obra *Economía y sociedad* (1944)- el concepto negativo de Dios que impera en este tipo de teodicea: “Este dualismo es incompatible con el monoteísmo bíblico y con la convergencia de bien y ser en la divinidad; sin embargo permanece de forma mitigada en la concepción del Dios justiciero, que castiga a los malos ¡y a los buenos si se descuidan!” (176). Berger, por el contrario, señala el aspecto más positivo y redentor de este Dios: “Dios revela su auténtico poder, incluyendo el poder de triunfar sobre el pecado y sobre la muerte” (177). Apuesta por el rechazo del dualismo de forma más existencial que intelectual, pues puede resultar insoportable la idea de un Dios malo y cruel, que sería la mayor objeción posible a la global concepción humana de sentido.

Así pues, este dualismo llevaría consigo la resignación al mal como algo irrebasable y genuinamente constituyente, en la medida en que se asume el mal como constitutivo del mismo Dios. Esta identificación entre el mal y Dios, ha posibilitado dos modos de interpretar esta concepción teológica: La primera interpretación considera que “la amenaza del absurdo de la vida humana lleva a rechazar esta tipología y a buscar la solución por otro lado, aunque no sea más que por medio de una dialéctica que, en última instancia, supere el dualismo” (178); la segunda interpretación teológica estaría configurada -afirma Berger- por lo que Leibniz definió como el <ojo de Dios> (179), es decir, la integración del monoteísmo bíblico con la racionalidad sistemática. Según esto, Leibniz defiende que no hay incoherencia lógica entre la existencia de Dios y la del mal. De aquí deriva el autor racionalista la tesis según la cual, Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, porque siempre está obligado a elegir voluntariamente lo mejor en cuanto a su atributo de perfección. Surge entonces la paradoja a partir de la cual hay un distanciamiento del antropocentrismo cristiano,

puesto que, el que Dios escoja lo mejor no implica que lo sea para el hombre. De esta segunda interpretación teológica surge el concepto bergeriano de <teología ajena>, según la cual - siguiendo un determinismo teológico Schleiermacheriano y weiliano- el hombre está en manos de Dios:

*“ Con esta denominación se ponía de relieve que nuestra salvación no se encuentra en nuestras propias manos, sino que es algo realizado íntegramente por Dios. La acentuación de este hecho, por supuesto, constituyó el núcleo de la reforma protestante, al insistir en la primacía de la gracia y rechazar la <salvación por las obras>.” (180)*

Otro factor determinante respecto a la ruptura con el monoteísmo bíblico que Berger considera dentro de esta tipología de teodiceas es precisamente el desarrollo de la escatología bíblica, desde las expectativas históricas concretas hasta las construcciones soteriológicas no susceptibles del desmentido empírico. Es aquí donde aparece una concepción religiosa determinista de la historia, en donde lo contrapuesto al Dios que obra históricamente es el <mundo>, sometido al poder del mal. Esta configuración escatológico-apocalíptica, se dirige a la superación del mal por el bien, y se dirige también a que <el mundo sometido al poder del mal> sea sustituido por el mundo de la justicia, como ya indicó Albert Camus (181). En este sentido, Berger señala que la crisis de plausibilidad del cristianismo va acompañada por una constante desvaloración de su teodicea. Es esta actitud escatológica la que va a permitir la relación entre la teodicea bíblica y la teodicea masoquista.

\* Por último, Berger analiza el proceso dialéctico y religioso que emerge en las teodiceas de actitud masoquista de raíz bíblica (182), en donde “un <otro> se enfrenta al hombre como una objetiva y poderosa realidad” (183). Esta dialéctica toma el cariz particular de la órbita bíblica debido a la radical trascendentalización de ese <otro>, que es concebido Dios todopoderoso, totalmente justo y creador (184). Es un Dios que trasciende al mundo y se manifiesta simbólicamente desde una radical alteridad. (185)

Berger cree que es en esta trascendentalización donde se revela la alteridad del numen divino (Dios), y se manifiesta como misterio fascinante y tremendo, además de donde se encuentra la solución masoquista por excelencia al problema de la teodicea: la sumisión a lo totalmente <otro>. Esto es lo que ya Schleiermacher, antes que Berger,

denominó <el sentimiento de dependencia del Absoluto>, que pasa a ser un sentimiento de reverencia y sorprendente ante las experiencias subjetivas acordes a la divinidad. El hombre se remite ahora a Dios <el otro divino> y trascendente como realidad primigenia y fundante. Esta dependencia humana se lleva a cabo porque Dios actúa “soberanamente por encima de cualquier ética humana y cualesquiera principios nómicos generales” (186). Este carácter masoquista que se presenta en la dialéctica con el <otro> todopoderoso y trascendentalizado, va a derivar en lo que Weber denominó <fe en la providencia y en la predestinación> (187), en la cual, la solución va a consistir en trazar una inaudita distancia ética entre el Dios del más allá y los hombres que viven bajo el dominio del pecado (188). Este Dios trascendente y absconditus se encuentra más allá de las pretensiones éticas de los hombres, y sus designios están totalmente fuera del alcance del hombre. El <topos> originario de esta técnica de salvación es lo que Weber llamó la <profecía emisaria>, la cual exige, según Weber, una <ética de la convicción> con una determinada concepción de Dios: un Dios activo, justiciero y exigente.

Dentro de esta teodicea masoquista, Berger distingue dos desarrollos de dicha actitud; uno más radical y otro menos duro. Respecto al primer desarrollo, -el más radical-, lo centra dentro de las teorías y concepciones de la predestinación, basándose esencialmente en los fundamentos <religiosos> de la ascética intramundana del calvinismo que fueron desarrollados por Max Weber (189). Este autor señalaba que “la exaltación calvinista respecto al inexorable designio de Dios, que desde toda la eternidad ha elegido unos pocos hombres para salvarse y a relegado a otros muchos a un destino <infernado>, es probablemente la culminación de la actitud masoquista en la historia de la religión” (190). Según esta postura radical, todo está ya previamente <predestinado>; la suerte de este mundo, como la suerte después de la muerte, está ya decidida de antemano por Dios. Todo depende de la fe de la providencia. Según Weber, ésto lleva a que desaparezca el problema de la teodicea de raíz, pues Dios, en tanto creador y único artífice de la predestinación, no necesita de ninguna justificación ante sus criaturas, todo es gratuito; y, en segundo lugar, se lleva a cabo una máxima racionalización, siendo eliminada toda magia sacramental, aunque sigue albergando tensiones entre Dios y el mundo, entre el <deber ser y el ser>, tal como distinguía San Agustín.

Berger considera el desarrollo calvinista de la predestinación como la parte más radical de la actitud masoquista de la teodicea bíblica, justamente porque el dogma calvinista de dicha predestinación se fundamenta en la trascendencia y la absoluta gratuidad de Dios:

*“La exaltación calvinista respecto al inexorable designio de Dios, que desde toda la eternidad ha elegido a unos pocos hombres para salvarse y ha relegado a otros muchos a un destino <inférnal>, es probablemente la culminación de la actitud masoquista en la historia de la religión” (191)*

Este Dios calvinista es un Dios trascendente, que creó y gobierna el mundo y que está fuera del alcance de la inteligencia humana, pudiendo ser sólo conocido a través de la predestinación. La influencia de Max Weber en el pensamiento bergeriano se hace aquí notoriamente presente, pues, éste señala que la doctrina calvinista - aún conociendo un doble concepto de Dios: el <Dios revelado>, el Dios benigno y bondadoso del Nuevo Testamento; y el <Dios absconditus>, el Dios déspota que obra arbitrariamente-, se centra en la concepción del Dios déspota del Antiguo Testamento. Weber lo indicó del siguiente modo: “La consecuencia lógica del interés religioso de Calvino es, por tantotación <tan sólo a Dios y no a los hombres, pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede ” (192).

Para Berger, -influenciado por Weber- el concepto de predestinación calvinista, presentaba un problema psicológico decisivo por resolver: nadie podía saber si pertenecía o no al grupo de los elegidos, es decir, todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿He sido yo elegido?, ¿cómo estaré seguro de ello?. Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena (193). Esto daba lugar a plantearse la cognoscibilidad del estado de Gracia, es decir, un interés en conocer si se pertenece o no al número de los elegidos. De este modo, la actitud que debía adoptar el individuo era la de seguir una <consecuencia lógica> a partir de la cual, la única vía de disposición para acercarse a su Dios lejano y trascendente era considerarse como un <instrumento de Dios> a través de la <ascesis intramundana>, en sentido weiliano. Aquí se encuentra, a juicio de Berger, la mayor polaridad que se establece entre el hombre y Dios, dentro de esta actitud masoquista y de <teología ajena>, pues “la soberanía de Dios y la negación del hombre alcanzan aquí un terrible climax en una visión de los condenados que se adhieren a la glorificación del mismo Dios que los ha sentenciado” (194).

Berger indica que la pregunta de la teodicea es repetida hasta el punto de convertirse en una acusación abierta contra Dios. Pero la respuesta que se nos da no es racional y su único objetivo es el de argumentar ad hominem, es decir, procede a plantearse el problema del mal a partir de la idea del pecado original (195). De esta forma, toda su argumentación está dirigida a confrontar al hombre con el mal (196), para así descargar de culpa a Dios. Siguiendo el método teológico-moral kantiano, Berger indica que desaparece el problema de la teodicea y es sustituido por un problema de antropodicea, pues, como diría Kant: "El fundamento de ese mal no se puede poner en la sensibilidad del hombre ni en las inclinaciones naturales que surgen de ella (...). No nos está permitido responsabilizarnos de su existencia, ni tampoco podemos, porque en cuanto congénitas no somos nosotros sus originantes. Sin embargo, la propensión al mal, que concierne a la moralidad del sujeto (y que se presente con él y en él, en cuanto que esencia que actúa libremente), debe achacársele como algo de lo que él mismo es culpable, a pesar de su profundo enraizamiento en el libre albedrío, a causa del cual debemos decir que se encuentra en la naturaleza del hombre" (197).

La relación del masoquismo religioso con el Dios bíblico, la encuentra Berger en el mito de Job, gracias al influjo determinante de la filosofía moderna (Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard, Jaspers, Buber, Bloch, Kolakowski, Ricoeur, etc...). Finalmente, el autor presenta la teodicea bíblica, con dos figuras paradigmáticas del primero y del segundo testamento: Job y Jesucristo. Job tenía tanta fe, tanta confianza en Dios que decía: "Aunque Él me mate, aun así lo glorificaré. Él debe estar matándome por mi propio bien", dijo Job. "Dios sabe lo que hace, nosotros no sabemos lo que decimos", dice la sabiduría popular religiosa. Berger considera que es aquí donde tiene lugar la consumación de la sumisión masoquista inherente de esta teodicea, pues, Job simboliza a todos los hombres en la experiencia del sufrimiento. Otros autores -como Ernst Bloch- resaltan la arbitrariedad demoníaca de Dios, contraponiéndolo al hombre que anhela ser libre y dador de sentido (198). Berger considera que en la figura de Job se da un retroceso con respecto al Dios de Abraham, al que se le considera una imagen equívoca en la conciencia religiosa popular. Surge, pues, la problemática clásica del hombre enfrentado al Dios maligno: la angustia ante un mal omnipresente y atormentante; es una angustia existencial que reclama la muerte como evasión. Es un Dios que se sitúa detrás del dolor, del mal, de la

injusticia y que hace del propio hombre (Job) el instrumento de sus designios. La pregunta de la teodicea es una acusación abierta contra Dios, lo que constituiría la respuesta no racional a la teodicea.

Berger cuestiona, por el contrario, si por esta vía se alcanza una racionalización teológica o filosófica del mal. Según el autor, esto está simbolizado en los amigos de Job y en su concepción tradicional del sufrimiento como un castigo por el pecado. Esta justificación del mal establece que hay una relación directa entre el sufrimiento humano y el pecado. Los amigos de Job defienden la proporcionalidad entre el sufrimiento humano y el pecado. De igual modo, defienden el concepto de un Dios omnipotente y bueno. Por tanto, la conclusión a la que éstos llegan es: <Lo que le ocurre (a Job) tiene que ser justo, porque viene de Dios; el sufrimiento debe ser racionalmente aceptado y asumido acriticamente> (199).

Berger distingue entre el problema de la teodicea y sus respuestas no racionales que derivan en una impugnación de la idea clásica de Dios, frente al problema de la antropodicea y sus respuestas racionales que derivan en una retribución de Dios y de la experiencia del mal, que a su vez deriva en una universalización de la experiencia del propio mal.

Una vez que ha expuesto las bases de la actitud masoquista <más radical> de esta teodicea bíblica, se centra ahora en desarrollar los fundamentos de la actitud masoquista <menos dura>, los cuales, “tienen más posibilidades de arraigar en la religión de las masas” (200). Berger considera que el elemento que distingue la actitud más pura del masoquismo, de la actitud menos pura es que éste incluía la esperanza (201) en una vida futura, en la que “el Dios que castiga dejará un día de castigar y su aceptación en medio de las penas dejará paso a un tipo de glorificación más dichosa” (202).

Se rompe con el rigor masoquista por medio de interpretaciones teológicas del sufrimiento (203) que intentan una justificación de Dios ante los argumentos deshumanizantes del sufrimiento. Berger señala que esta transformación se llevó a cabo en el judaísmo, en el cristianismo y en el islamismo y, de modo especial en el calvinismo. Estos intentos de dulcificar la sumisión masoquista, hacen posible que la dialéctica del individuo con el <otro> de la divinidad, intente buscar un punto de

interacción. De este modo, la teología judía, por ejemplo, pretende corregir los mitos clásicos para solidarizar a Dios con las víctimas, contra aquellos que pretenden justificar el sufrimiento inmerecido del inocente. Se recurre a una apologética divina que remite al Dios creador que se impone al caos e impone un orden bueno, así como su carácter de impugnable del cosmos ante el hombre se empequeñece: la creación es considerada una obra divina y como tal buena. Aunque se trate de una creación perfecta y consumada, pues, Dios es garante de un mundo con orden y sentido para el hombre:

*“A lo largo de la mayor parte de la historia, los hombres han creído que, de una forma u otra, el orden de la sociedad se corresponde con un orden subterráneo universal, un orden divino que sostiene y justifica todas las tentativas realizadas por el hombre en busca de un orden. (...) Desaparecido este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores, el terror al caos” (204).*

Pero según Berger, “estas <mitigaciones> de la teodicea masoquista pierden importancia histórica si se las compara con la esencial solución cristiana del problema, que es la postulada en la cristología” (205). El autor destaca, pues, la teodicea propuesta por el cristianismo, dentro del continuo de racionalidad-irracionalidad de las teodiceas históricas. Esta teodicea cristiana está basada en la figura del Dios encarnado y del Dios crucificado, ya que “sin la agonía de la Cruz, la Encarnación por sí sola no aportaría una solución al problema de la teodicea” (206).

Berger, en *The sacred canopy* (1967), se refiere a la concepción de Albert Camus (207) sobre dicha teodicea cristiana -en tanto que cristología-, y cita estas palabras del pensador existencialista francés: “En cuanto Cristo sufrió, y sufrió por su propia voluntad, el sufrimiento ya no pudo ser considerado como injusto y todas las penas devinieron necesarias. En un cierto sentido, la amarga intuición del cristianismo y su pesimismo respecto a la conducta humana, se basa en la presunción de que la injusticia general satisface tanto al hombre como la justicia total. Sólo el sacrificio de un Dios inocente podía justificar la universal y prolongada tortura de los inocentes. Sólo el más abyecto sufrimiento infligido a Dios pudo suavizar la agonía del hombre. Si todas las cosas en el cielo y en la tierra, sin ninguna excepción, están condenadas al dolor y al sufrimiento, entonces era posible una extraña forma de felicidad” (208). Berger cree que el descubrimiento de un Dios omnipotente y bueno, creador del mundo y dueño de la historia, tenía necesariamente que suscitar la pregunta más radical de la teodicea. Bajo estas palabras de Berger, se puede ver un trasfondo teológico que influyó de forma

determinante en el autor, nos referimos a la teodicea dualista-masoquista de Simone Weil y de Albert Camus. Esta influencia se plasma, fundamentalmente, en la Cristología de Berger: “El descubrimiento de Cristo implica el descubrimiento de la presencia redentora de Dios en medio de la angustia de la experiencia humana. Dios es percibido así no como una realidad terriblemente opuesta al hombre, sino como una realidad que está presente en el mismo como amor sufriente” (209). Esta entrega de Dios al mundo como forma de justificar el mal (teodicea), es heredada de la teología weiliana. Simone Weil en su obra *Attente de Dieu* (1966), señala que la verdad acerca de Dios es que no sólo invita a los seres humanos a someterse a la necesidad (sufrimiento físico consustancial al mundo), sino que, en un inmenso amor, también él mismo se entrega completamente a ella. La crucifixión de Jesús es un acto, indica Weil, de suprema obediencia al mal presente en el mundo y al sufrimiento del hombre. La conclusión que extrae Weil al respecto es que el sufrimiento que existe en el mundo no se debe a que Dios no posea el poder de cambiarlo o la bondad para desear que cambie. Dios nunca concibió el universo como un lugar en el que ejercer sus poderes, sino que más bien, Dios se inhibe deliberadamente de actuar en él. Sólo a través de la desdicha personal se hace transparente la verdad acerca de Dios, y sólo entonces alcanzamos un mejor conocimiento de la naturaleza del amor de Dios. Weil creía que en la voluntad de Dios de someter a Jesús a la desdicha radica la verdad más importante acerca de su amor por el mundo. Retomando el problema clásico del mal, escribió:

*“O Dios no es todopoderoso o no es absolutamente bueno, o no ejerce su dominio en todo lo que está bajo su poder. Así pues, la existencia del mal en el mundo, lejos de ser una prueba contra la realidad de Dios, es lo que nos la revela en su verdad”* (210)

De la misma forma, ya antes del pensamiento de Camus y Weil, en la teoría anselmiana encontramos como la muerte de Cristo es absolutamente necesaria, para pagar la deuda y restaurar el orden sin interferir en la inmanencia de la creaturidad. La encarnación de Dios posibilita, según San Anselmo, la actuación desde dentro del orden creado y la Cruz permite actuar en consonancia con la esencia divina que exige la justicia y ejerce misericordia con la humanidad caída sin alterar el orden mundano. En San Anselmo también podemos apreciar, fielmente, la sentencia bergeriana, según la cual, “la relación exacta entre el Dios que castiga y el Dios que sufre debía ser formulada en la doctrina cristológica. Sólo si ambas vertientes de Dios, la plena humanidad y la plena divinidad del Cristo encarnado, podían ser mantenidas



simultáneamente, la teodicea apoyada en la Encarnación podía ser totalmente plausible” (211), y la sentencia categórica de las cristologías ortodoxas, según las cuales, el sufrimiento de Cristo podía ser considerado como un sufrimiento del mismo Dios, siendo a la vez un dolor genuinamente humano. (212)

Esto es así, porque en la doctrina anselmiana, la Cruz -que es la máxima irracionalidad desde la perspectiva del hombre justo entregado a Dios-, se convierte en el signo de la máxima consecuencia y racionalidad humana. De la misma forma que el Dios encarnado es el culmen de la ontoteología anselmiana, para Weil, la encarnación es la presencia de Dios en la belleza del mundo. Así pues, como afirma la teoría anselmiana, ya no interesa tanto el personaje histórico, cuanto Cristo como Dios encarnado. Es decir, se parte del Hijo de Dios y de su descenso en la encarnación para culminar en la cruz. Por el contrario, la cristología ascendente (213), que estudia cómo Jesús recorre un camino histórico que culmina en la cruz y que le revela como hijo de Dios a partir de la resurrección, queda marginada.

Como señalaba antes, Berger distingue dos vertientes dentro de la teodicea cristiana: la primera, estaría configurada por la teodicea cristológica; la segunda, estaría configurada por la teodicea de la Cruz (214). De este modo, Berger señala que para establecer una estructura de plausibilidad, así como una solución al problema de la teodicea -desde la perspectiva cristiana-, ambas subteodiceas (215) deben ser mantenidas simultáneamente. Las connotaciones que se derivan son históricas, pues en la historia del cristianismo podemos señalar dos periodos: el primero, corresponde al primer milenio del cristianismo, en el que la cristología descendente acentuó el plan salvífico global (Cristo se encarna para divinizarlos y murió para librarnos de la muerte, del pecado); el segundo, corresponde al segundo milenio del cristianismo, que partiendo de la doctrina anselmiana, se centra en la teodicea de la cruz en cuanto encarnación de Dios. Pero el problema consistía, a juicio de Berger, en establecer el requisito indispensable, por el cual, el hombre participa de la redención del sacrificio de Cristo: el reconocimiento del pecado. Weil al igual que Berger, mantenía una relación entre la cruz, el pecado y la cristología descendente. Según esta autora, la cruz representa el árbol del pecado y de la verdad, además de ser el camino por el cual Dios desciende al hombre: “El árbol de la vida fue un madero. Algo que no produce frutos, sino un movimiento vertical. Es preciso que sea levantado el hijo del hombre, para que os

atraiga hacia él. Es posible matar dentro de sí la energía vital conservando únicamente el movimiento vertical. Las hojas y los frutos son un derroche de energía cuando lo único que se pretende es subir” (216)

Nadie consigue escapar de la cruz, pero puede haber distintas formas de soportarla. Podemos cargarla por obligación como Simón El Cirineo. Esto supone un peso mayor, sin sentido, absurdo. O la asumimos para ayudar a los otros a cargar sus cruces pesadas, como María, en el camino del calvario o al pie de la cruz junto a su Hijo Bendito. O actuamos como Jesús, que cargó el "peso de nuestros pecados" para la salvación de la humanidad, un gesto de solidaridad con todos aquéllos que sufren con el peso de la condición humana. De este modo, la cruz puede tener el sentido de la entrega amorosa, libre y caritativa y podemos completar con nuestro sufrimiento lo que está faltando para la salvación de la humanidad. Berger recurre a la <solución agustiniana> del problema de la teodicea, la cual pretende una “transferencia profundamente masoquista de la cuestión de la justicia divina a la de la condición pecadora del hombre” (217), en donde, según Berger, se pasa del problema de la teodicea al problema de la antropodicea. Para justificar a Dios de toda causalidad respecto del mal, se desarrolla una antropología correlacionada con el orden instaurado por Dios, en donde el hombre genera el mal al orientarse hacia la inmanencia intramundana y no hacía la trascendencia divina. El autor insiste en que la pretendida mitigación de la sumisión inherente a la polaridad dialéctico-masoquista queda suavizada en la teodicea de la Cruz, en la figura del Cristo sufriente, tal y como señalaba Camus, y que en palabras de Berger consistiría en que: “Dios sufre en Cristo” (218). Esta sentencia bergerina, remite a la teodicea weiliana, según la cual el amor de Dios queda patente en la cruz de Cristo. Weil insiste en que vemos a Cristo crucificado no como martir por la verdad, ni siquiera como el rey de la gloria ejecutado por un resentimiento envidioso. Para ella, Cristo es pura y simplemente un sufriente. Pero Cristo no deja que su condición cambie su amor al Padre y al mundo que éste ha creado, aunque contenga sufrimiento. Aunque se siente abandonado, lo acepta como la voluntad del Padre y ama incluso cuando parece que no hay nada que amar. No está lleno de resentimiento. En ello, sugiere Weil, se establece en último término un vínculo de amor perfecto entre Cristo abandonado y el Padre que está en el cielo. En el amor de Cristo, el amor de Dios se hace presente en el mundo. Es una teodicea sacrificial fundamentada en la concepción de un Dios amor que hace del sufrimiento una llamada al hombre para trascender el mal. La Cruz da que pensar, pues

un Dios que sufre, desciende desde la trascendencia divina hasta la immanencia humana. Aparece lo que Berger denominó, siguiendo a San Pablo, <locura de la cruz> y <mensaje de la cruz>:

*“Es un tema esencial del cristianismo, que los teólogos han denominado kenosis, la humillación de Dios; el mismo Dios que posee todos los poderes, que creó este mundo y todos los mundos posibles, asumió la forma y el destino de un hombre corriente, y de hecho, de un hombre que padeció las aflicciones más atormentadoras de la traición, la tortura, la desesperación y la muerte (...) la debilidad de Dios revela su auténtico poder, incluyendo el poder de triunfar sobre el pecado y sobre la muerte” (219)*

La plausibilidad del cristianismo depende de la comprensión de esta teodicea de la cruz, del sufrimiento, frente a los constantes intentos desvalorizantes de tal teodicea. Volvemos, otra vez, a encontrar en esta reflexión una gran similitud entre el pensamiento de Berger y el de Simone Weil. La autora francesa también considera que el cristianismo tiene como esencia el sufrimiento, y lo expresa así: “La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca un remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento” (220). Es decir, para ella -lo mismo que para Berger- el conocimiento del cristianismo no implicaba liberarse del sufrimiento, sino comprender que en la pura desdicha reside nuestro verdadero punto de encuentro con la inmensidad del amor de Dios.

Algunos de estos intentos de impugnación a esta legitimación religiosa son acontecimientos históricos tales como catástrofes naturales y socio-políticas (terremoto de Lisboa de 1755, primera y segunda guerras mundiales, etc.). A partir de tales acontecimientos, la teodicea cristiana entra en una crisis de significado y de legitimación, a la vez que se rechaza la teodicea en cuanto <justificación de Dios> y se impugna también directa y sistemáticamente la bondad de la creación cristiana. Pero a raíz de tales acontecimientos históricos, señala Berger, de forma inesperada se produce el “giro kantiano”. Es decir, el salto de la teodicea a la antropodicea, en donde, a partir de ahora, el problema del mal moral y físico es estudiado en conexión con la libertad del hombre. Aparecen las antinomias de la teodicea, gracias a las cuales el mal seguirá debiéndose a la naturaleza humana y Dios cae en una terrible impugnación de credibilidad sino es capaz de evitar ese mal natural. Todo esto va a llevar a una <negociación cognoscitiva> con la contemporaneidad secular dentro de un marco de referencia compartido. Consistía, pues, en un intento de armonizar la teodicea cristiana

con la cosmovisión del mundo moderno, lo cual produjo la desintegración de dicha teodicea en la conciencia del hombre occidental, lo que Berger denominó <secularización de las conciencias> (221).

Con el avance de la secularización en la época moderna, la pregunta ya no es cómo justificar la existencia de Dios en las debilidades humanas, sino cómo creer en el hombre a pesar de las deshumanidades practicadas. Antiguamente, ante una desgracia natural se inquiría: ¿Cómo Dios permitió eso?. Ahora, con las guerras de exterminio entre grupos rivales, nos preguntamos: ¿Cómo los hombres son capaces de tantas barbaries?, ¿será que todavía podemos creer en el hombre?. Caminaríamos así, señala Berger, de la Teodicea hacia la Antropodicea.

Berger argumenta que el momento culminante de la teodicea cristiana se encuentra en la teodicea social de la cristiandad medieval, que buscaba legitimar las desigualdades sociales. Así pues, el derrumbamiento de esta estructura de plausibilidad cristiana medieval llevó consigo la pérdida de plausibilidad de la teodicea cristiana: “Si la explicación cristiana del mundo ya no es válida, entonces tampoco la legitimación cristiana del orden social podrá mantenerse por mucho tiempo” (222). Esto lleva a Berger a observar cómo la moderna filosofía de la historia parte del fracaso de las teodiceas cristianas. Se elimina el problema de Dios y el problema del hombre asume toda la responsabilidad en un proceso de emancipación teológico-antropológico, en una especie de despertar del sueño antropológico foucaultiano: “La muerte de Dios arrastra consigo la del bien y la del mal, la de la libertad y responsabilidad histórica, en una palabra, la idea del hombre del humanismo occidental” (223). Ahora, la historia y las acciones humanas son los principales medios de nomización del universo socialmente construido, son las configuraciones de los universos simbólicos de significación humana (224).

Berger considera que la reestructuración del paradigma cosmológico-medieval obligó a considerar los problemas filosóficos concernientes al hombre y a su interpretación del universo, al igual que lo concerniente a la problemática de la relación entre el mundo y Dios. Así pues, el cosmos es comprensible porque está en función de la vida humana, debido a una nueva perspectiva del teísmo filosófico cristiano, según el cual, existen razones de credibilidad que hacen plausible una interpretación filosófica

antropocéntrica: 1) el mundo existe en función del hombre y, 2) el hombre no es el fruto del azar.

Berger va a encontrar en Camus un exponente de lo que representa esta crisis de la teodicea cristiana, pues la intención de éste es la de una pretensión de mantenerse en una rebelión sin claudicar, sin deshumanizarse ni reconciliarse con el sufrimiento a pesar de la permanente derrota. Camus representa la apertura a una perspectiva estrictamente cristiana y a su fracaso histórico en el intento de cambiar la historia. Es decir, el autor existencialista es el representante específico de lo que representa la crisis de plausibilidad de la teodicea cristiana y su proyección social.

La intención de Berger al exponer las diferentes constelaciones históricas de teodiceas es la de desvelar en líneas generales “cómo el hombre adopta posiciones existenciales y teóricas en relación a los aspectos anómicos de su experiencia, y cómo diferentes sistemas religiosos se relacionan con esta empresa de nomización” (225). El interés del autor se centra en hacer ver que el problema de la teodicea es un elemento referencial dentro de la empresa humana de construcción y conservación del mundo desempeñada por la religión, pues las amenazantes fuerzas anómicas (caos, muerte, etc...) están siempre intentando deslegitimar la realidad socialmente construida y nómicamente establecida (226). Por tanto, el autor cree que la teodicea es inherente a las legitimaciones y cosmovisiones religiosas en tanto que pretenden <un intento de pactar> con la anomia, asegurando la perdurabilidad del nomos a lo largo de la historia colectiva y la biografía experiencial e individual. De esta forma, Berger piensa en la teodicea en el sentido de legitimación religiosa de los fenómenos anómicos, esencialmente de las situaciones marginales -específicamente la muerte en sentido heideggeriano- que ponen en duda la realidad cotidiana, y ante las cuales debe establecerse una explicación y una justificación de las mismas: “Todo orden humano es una comunidad frente a la muerte. La teodicea representa el intento de pactar con ésta. Cualquiera que sea el destino de una religión histórica, o de la religión como tal, podemos estar seguros de que la necesidad de este intento, persistirá a lo largo de la vida de las sociedades, mientras los hombres sigan muriendo, y tengan que encontrarle una significación a este hecho” (227). La teodicea esta enraizada dentro del proceso de socialización humana en tanto que dadora y fundamentadora de sentido, de la misma forma que sus funciones explicativas

y justificativas tanto a nivel social como individual son análogas en la medida en que sus pretensiones son las de integrar la anomia dentro del nomos social.

#### **4. RELIGIÓN Y ALIENACIÓN.**

Para Berger, la alienación se produce cuando el hombre se olvida de que él es el sujeto de la historia, creador de sí mismo y del mundo sociocultural. La conciencia alienada es la conciencia no dialéctica de acuerdo con tres momentos: exteriorización, objetivación e interiorización. La conciencia no duplicada es cuando el sujeto no se distingue del papel que ejerce y cuando la conciencia socializada domina toda la conciencia, sofocando la conciencia potencial. La alienación es una falsa conciencia, que se encuentra más cerca de la conciencia primitiva que de la moderna y que no se confunde con anomía. La tesis central de *The sacred canopy* (1967) es que la religión ha sido la principal fuerza alienadora del mundo, justamente porque se presenta como la manera más eficaz de nominar la realidad, cosmificar el caos. Por otro lado, la alienación religiosa es la mistificación de papeles e instituciones atribuyendo a Dios, al destino, aquello que es obra de los hombres. Es confundir lo natural con lo social, lo social con lo sobresocial, lo natural con lo sobrenatural.

Una vez que Berger ha analizado las funciones de la religión en la construcción y conservación del mundo (1º. A través del estudio de la dialéctica social de la sociedad humana como empresa constructora del mundo, y 2º. A través del papel que las legitimaciones religiosas <conocimiento socialmente objetivado> juegan, en la conservación de esa realidad social nómicamente construida frente al terror de la anomia); y una vez que el autor ha expuesto por medio de las distintas teodiceas históricas (1º. El papel legitimador de la religión en cuanto al establecimiento de un orden sacro del cosmos frente al caos, y 2º. Como justificación y explicación de los diferentes fenómenos anómicos). Berger se centra ahora en analizar las relaciones existentes entre religión y alienación (228) dentro de la dialéctica social, por una parte, y dentro del fenómeno de la religión como agente nomizador, por otro lado.

Según Berger, la religión adopta una postura psicológica sistemática según la cual aparece en la historia como una fuerza de conservación del mundo, del mismo modo que aparece como una fuerza de agitación del mismo. De esta forma, la religión ha sido a la vez alienadora y desalienadora.

Berger considera que la religión constituye una inmensa proyección de significaciones humanas en la fría amplitud del universo, las cuales revierten sobre sus productores en forma de realidad de un orden trascendente. Del mismo modo, tales proyecciones religiosas sólo pueden ser tratadas como productos de la actividad y de la conciencia humanas que se refieren a algo distinto o más que el mundo humano en que se originan (229). Esto es, “la objetivación implica la producción de un mundo social real, exterior a los individuos que lo habitan, y la interiorización implica que este mismo mundo social tendrá el estatus de realidad dentro de la conciencia de esos individuos” (230). De esta forma, la consideración bergeriana de concebir la religión como <proyección de significaciones humanas>, está muy influenciada por la teoría de la <proyección> (231) feuerbachiana, por el psicoanálisis freudiano, y por la psicología religiosa de Jung. Del mismo modo, la consideración bergeriana de referir tales proyecciones religiosas a <algo más que el mundo humano en que se originan>, tiene influencias de autores como el propio Feuerbach, Freud, Hegel, M. Eliade, Durkheim, etc...

Para llevar a cabo sus análisis respecto a la alienación, Berger distingue dos partes fundamentales: 1) la primera, parte del desarrollo de la dialéctica social fundamental, con el fin de establecer el origen, progresión y características del proceso de alienación y su relación con la religión, en tanto que: a) elemento de construcción e institucionalización de la realidad socialmente establecida (empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido), y b) a la sociedad como empresa de construcción del mundo debido a la actividad ordenadora y legisladora (232), es decir, en relación a la socialización; 2) la segunda, consiste en concebir la religión como agente nomizador, como una teoría de la <proyección de las significaciones respecto a la alteridad>, a lo <totalmente otro>, a la trascendencia, y así poder ver, desde esta perspectiva, cuál es la fuerza alienadora y desalienadora de la religión. Esta segunda parte se fundamenta en las consideraciones bergerianas de que la religión representa la

expresión de la exteriorización humana en sus máximas dimensiones, así como en la empresa de infundir en la realidad sus propios significados:

*“La religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo. En la religión se encuentra la exteriorización del hombre de mayor alcance, su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo como algo humanamente significativo” (233)*

En sus desarrollos respecto a la alineación que parte de la dialéctica social fundamental, Berger está influenciado principalmente por Marx, y Hegel. De este modo, al igual que Marx, Berger pretende hacer ver que la religión es un producto de la alienación social. G. Baum en su obra *Religión y Alienación* (1980) hace referencia al pensamiento bergeriano sobre la alienación y señala: “Las construcciones de las instituciones sociales recaen sobre las personas, disminuyen su humanidad, distorsionan su auto-conocimiento de seres humanos y llegan a crear en ellas una falsa conciencia. Lo que se produce entonces es una distorsión de la conciencia que hace ver en el ordenamiento social existente la medida de la realidad. Las personas llegan entonces a forjarse unos ideales que protegen esta falsa percepción. El primero de estos ideales es la religión, que persuade a los individuos de que la actual ordenación de la sociedad constituye el orden aceptable, a la vez que desvía sus anhelos de felicidad del mundo y los transfiere al mundo divino” (234). De este modo, el autor considera que la sociedad no es en su conjunto un sistema autoestabilizador, sino una creación precaria necesitada de ayuda y defensas. Esto que Baum señala, lo va a reflejar Berger en el discurso sobre el deficiente desarrollo ontogenético del hombre en relación a la diferente diversidad biológica que le circunda, pues “el hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal. A diferencia de los demás mamíferos superiores, no posee ambiente específico de su especie firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos. La organización de los instintos del hombre puede calificarse de subdesarrollada, si se la compara con la de los demás mamíferos superiores. Por supuesto que el hombre tiene impulsos; pero ellos son sumamente inespecíficos y carentes de dirección. Dicha peculiaridad del organismo humano se basa en su desarrollo ontogenético” (235).

Berger entiende la alienación en términos funcionalistas (236) -en tanto que legitimación sagrada definitiva de la propia realidad social- y la definición del individuo



como una biografía experiencial. Aquí se encuentra, a mi juicio, uno de los puntos más importantes de la teoría de la alienación y de la religión (alienación religiosa) bergeriana, puesto que el autor, que había rechazado la definición funcionalista luckmanniana en favor de una definición sustantiva de la religión, parte ahora y de forma categórica de dicha concepción funcionalista, según la cual, la alienación es antropológicamente necesaria en la condición humana. Así pues, llegaríamos a la siguiente conclusión: la alienación parte de presupuestos antropológicos fundamentales, y no de universos simbólicos institucionales-particulares sujetos a la relatividad histórica.

La alienación estaría, pues, dentro de la condición propiamente constitutiva de la capacidad humana de trascender su naturaleza biológica, a través de la construcción de universos de significación objetivos y abarcadores de la total realidad. De esta forma, la alienación sería constitutivamente biológica y necesariamente antropológica. Por tanto, parece importante destacar que este extrañamiento se da en la sociabilidad del hombre, es decir, “es antropológicamente necesario” (237). Así pues, Berger hace con el concepto de alienación lo contrario que hizo al definir la religión, es decir, aquí unifica tanto los fundamentos antropológicos como su funcionalidad social.

Considera el autor que la alienación es antropológicamente necesaria en la empresa de construcción y conservación del mundo y del ordenamiento social establecido, con lo que la estructura de plausibilidad de dicho orden social se mantiene gracias a criterios reguladores y alienantes. Ante esta comprensión bergerina de la alienación, caben otras posiciones. Por ejemplo, según Hegel, existe un tipo de alienación libremente elegida, y no como necesidad antropológica, la cual estaba fundada en el amor: “La religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismos en él, y luego de rechazo, es algo deferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender” (238). Esta alienación consiste en hacer más humanas a las personas, de forma que éstas se descubran a sí mismas, asuman su autoposición y se identifiquen con la sociedad aceptando libremente su responsabilidad social. De la misma forma, y contrariamente a la concepción antropológicamente necesaria de la alienación bergeriana, Marx considera que el hombre es por naturaleza social y cooperativo frente a la falta de libertad, y a la cosificación de la naturaleza humana, por parte de la alienación <impuesta> a causa

esencialmente del trabajo (239). Trabajo y alienación no son para la dialéctica materialista necesidades antropológicas, como defiende Berger, aunque de esta forma la religión pasa a ser un producto de la alienación social, tal como pretendía demostrar el propio Berger. Como afirman Marx y Berger, la religión representa una necesidad social antropológicamente constitutiva (<no necesaria> en Marx) para el hombre, en tanto que se presenta como legitimadora de la alienación y en tanto que legitimadora de la falsa conciencia (240). La religión aparece como un producto de las contradicciones de las instituciones sociales que recaen sobre las personas, disminuyendo su humanidad y distorsionando su autoconocimiento. Otro autor que critica la postura bergeriana de la alienación como <necesidad antropológica> es Van A. Harvey (1973), quien sostiene que la posición de Berger carece de fundamentos empíricos y califica sus conceptos de <mala fe> y <extasis>, de conceptos puente para unificar la sociología y la teología en su propia mente.

En defensa por las críticas vertidas a su concepción de la alienación como <necesidad antropológica>, Berger señala que “el hombre produce alteridades tanto fuera como dentro de sí mismo, como resultado de su vida en sociedad” (241). Dentro de estas alteridades, Berger -influenciado también por Simone Weil-, señala al trabajo (242) del hombre como parte de la realidad que adquiere un significado distinto a él. De igual forma, Berger considera la alteridad de los <otros> como elemento de la alteridad que es proyectada en la conciencia, y hace que el propio mundo social parezca extraño al individuo. Según el autor, son dos los caminos que el hombre puede tomar ante este extrañamiento que se da en su sociabilidad: el primero, consistiría en considerar la extrañeza del mundo y de uno mismo, como productos de la propia actividad humana; el segundo, consistiría en adoptar una postura de enfrentamiento ante unas facticidades inexorables análogas a las facticidades de la naturaleza. Este proceso es considerado por Berger como <alienación>, en tanto que falsa conciencia, pues siguiendo a Marx, considera y establece que la alienación impide que las personas lleguen a identificarse totalmente con la sociedad en la que viven (243), aunque también establece un aspecto positivo de tal consideración: la capacitación que imprime la alienación en las personas para ir más allá de cualquier ordenamiento social dado y vencer la falsa conciencia que la sociedad induce en sus miembros.

Esta segunda vía propuesta por Berger para enfrentarse al extrañamiento que produce la alienación, en la que el hombre se encuentra ante facticidades análogas a las de la naturaleza, permite que tanto la conciencia como la naturaleza estén referidas entre sí de forma oscura e ininteligible. Esto lleva a que la naturaleza albergue en sí elementos que llevan a la alienación y en donde los hombres no son ya parte de la actividad productiva colectiva, mediante la cual es construida la sociedad. Según Berger, la verdadera relación entre el hombre y su mundo queda invertida dentro de la conciencia. Es decir, aparecen contradicciones del ordenamiento social, tal como diría el propio Marx: “Los hombres no controlan como productores sus productos, sino que ocurre a la inversa: los hombres se convierten en víctimas de sus propios productos” (244).

Aparece así, la alienación como necesidad existencial de la sociedad, a la vez que causa y origen de ciertas patologías sociales. Gregory Baum considera que “la alienación en Berger consiste en la ilusión de que los procesos sociales son realidades fijas e inmutables y en que sea reprimida la verdad de que la sociedad se reduce a que los individuos hagan unidos las cosas, haciéndola esencialmente más débil e inestable” (245). De igual modo, Berger define la alienación como “el proceso a través del cual la relación dialéctica entre el individuo y su mundo se pierde para la conciencia. El individuo olvida que este mundo fue y continúa siendo coproducido por él” (246). Aunque esta definición de <alienación> está muy influenciada por Marx, Berger dista bastante de dicha postura marxista ya que, según Marx, la vida humana, en virtud de su carácter social, resulta inevitablemente alienante. De diferente forma, Berger piensa que cuando negamos la conciencia de que el orden social es una creación humana, la sociedad actúa como una fuerza alienante que nos obliga a actuar de una forma determinada, aún no estando de acuerdo con nuestras preferencias, intenciones o deseos: “La alienación es la indebida extensión del proceso de objetivación, por el cual la objetividad humana (<viviente>) del mundo social resulta transformada en la conciencia en objetividad no humana (<muerta>) de la naturaleza. Las representaciones de la actividad humana significativa que constituye la realidad del mundo social se transforman en la conciencia en <cosas> sin sentido, no humanas, inertes” (247). Sin embargo, desde otra perspectiva, una vez que Berger establece que la sociedad necesita la alienación para sobrevivir, está coincidiendo con los planteamientos de Marx, para quien la alienación puede excluir a las personas de la vida, dañar sus energías y empujarlas hacia los márgenes de la sociedad dominante y, todo ello, hace

que las personas se vuelvan más conscientes de las injusticias de la sociedad. Así pues, para Berger la alienación consiste en una fuerza que la sociedad ejerce contra nuestra voluntad. Pero esta fuerza reguladora, aunque nos priva de libertad, es necesaria (antropológicamente necesaria) en la medida en que establece un control social, un nomos social con el que poder evitar las fuerzas anómicas del caos social que resultaría de la combinación y uso fraudulento de las libertades y deseos individuales. Por todo ello, Berger establece que la estructura de plausibilidad social, se mantiene en la credibilidad gracias a criterios alienantes.

Desde la perspectiva de esta dialéctica social, el autor parte de los tres movimientos dialécticos de exteriorización, objetivación e interiorización, cuya suma constituye el fenómeno social, por medio del cual, “la sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad sui generis a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización” (248). De igual forma que la alienación es para Berger una necesidad antropológica, también la exteriorización es antropológicamente necesaria para el autor, quien está influido por los desarrollos de Marx y Hegel sobre tal término: “El hombre, tal como empíricamente lo conocemos, no puede ser concebido prescindiendo de su modo continuo de volcarse en el mundo en el cual se encuentra. El ser humano no puede comprenderse como algo cerrado en sí mismo, en alguna esfera íntima de su interioridad, de la que en cierto momento emerge para expresarse en el mundo que le rodea. El ser humano se exterioriza por su propia esencia y desde el principio. Este hecho de raíz antropológica está probablemente basado en la propia constitución biológica del hombre” (249).

El proceso principal que Berger señala como elemento originador de la alineación en la dialéctica social es el que se da entre los momentos dialécticos de la objetivación y de la interiorización. Es decir, es en el transcurso de interiorizar esa realidad objetiva -el mundo humano- donde se produce una característica adicional importante para Berger: la <duplicación de conciencia>. La concienciación precede a la socialización. La socialización es, pues, siempre parcial. Una parte de la conciencia está configurada por la socialización en la forma que será la identidad socialmente reconocible del individuo (250). Berger piensa que la alienación en esta dialéctica social consiste simplemente en una tensión dialéctica entre esa realidad social (identidad socialmente objetivada y atribuida) y la interiorización de esa realidad social objetivada (identidad

subjetivamente apropiada), en la cual surge la duplicación de la conciencia del individuo debido fundamentalmente a la enajenación de una parte de su conciencia respecto del resto de ella. Este es el proceso que en los análisis sociológicos de Berger recibe el nombre de <autoobjetivación>. De esta forma, el autor considera que nos enfrentamos ante una alienación de la conciencia como resultado de la extrapolación cognoscitiva de la dialéctica externa, entre individuo y sociedad. El proceso dialéctico que se da entre el individuo y la sociedad se desarrolla, según Berger, en tres fases dialécticas diferenciadas (251):

1- La relación existente entre el yo y la sociedad son dialécticas entrelazadas. Guardan una relación dialéctica porque el yo, una vez formado en la conciencia individual, puede actuar sobre la sociedad de la que proviene.

2- La relación existente entre la sociedad y su mundo es también dialéctica. El mundo socialmente construido no es un simple reflejo de las estructuras sociales, sino que alcanza un cierto grado de autonomía y la capacidad de influir sobre la estructura social de la que proviene.

3- La relación, dentro del plano teórico de la conciencia, entre la realidad psicológica y los distintos modelos psicológicos. Es decir, los hombres no sólo tienen experiencia de sí mismos, sino que también se explican a sí mismos.

La alienación que deriva de la dialéctica social, la encuentra Berger en la internalización de la sociedad como realidad subjetiva. Esta internalización se va a producir a través de dos procesos: 1) la internalización del proceso socialización primaria; 2) la internalización del proceso de socialización secundaria .

Después de haber desarrollado el concepto de alienación por el camino del estudio de la dialéctica social del <mundo humano>, Berger analiza la alienación, relacionada directamente con el concepto con la religión como instrumento de construcción y conservación (legitimación) del mundo. Según Berger, la religión ha sido uno de los baluartes más eficaces contra la anomia durante toda la historia humana, lo cual muestra la propensión alienadora de la religión: “La religión ha sido tan poderosa como agente nomizador, precisamente porque ha sido una fuente de alienación muy poderosa,

probablemente la más poderosa. Y por las mismas razones y en el exacto sentido la religión ha sido una importante forma de falsa conciencia” (252). Berger relaciona directamente la religión con la alienación, influido por las concepciones religiosas de Feuerbach, Hegel, Marx, Freud. De este modo, considera que dentro de los muchos símbolos de legitimación que el hombre necesita en la nomización de la realidad, la fuerza alienante más eficaz es la religión, dado que gracias a su <hechizo> o su alteridad (253), hace olvidar que todo es un conjunto de convenciones inventadas por el hombre, en sentido freudiano: “Sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos y los hombres llegarían a creer que tales preceptos no habían sido creados tanto por regirlos como para apoyar y servir sus intereses” (254). Berger, siguiendo el pensamiento de Freud y Durkheim, considera que la estructura total de la sociedad, constituida por construcciones humanas tales como el lenguaje, la cultura y las instituciones, etc., pasa a ser un elemento constitutivo de su propia autodefinición identitaria en cuanto individuos, gracias al proceso de socialización.

Como señala Baum, la teoría sociológica bergeriana no difiere mucho de las formuladas por Marx y Freud, los cuales consideraban también a la religión como un elemento constitutivo alienante. Sin embargo, Berger se distingue de Marx, quien creía que la humanidad estaba destinada a superar la alienación y alcanzar la libertad (255). Contrariamente, Berger considera antropológicamente necesaria la alienación y, por tanto, la religión (256). El propio Baum establece un distanciamiento cognoscitivo respecto de las consideraciones bergerianas de alienación, apoyándose en los desarrollos sociológicos de Marx y Hegel (257), pues como dice Baum: “Veo muy difícil admitir la idea que tiene Peter Berger de la alienación. No me gusta mirar la vida desde una perspectiva que presenta la alienación como antropológicamente necesaria. Es cierto que vivir en sociedad exige numerosas servidumbres y sacrificios y, en este sentido, nos impide hacer lo que nos gusta y disminuye nuestra libertad, pero no hay motivo para suponer que estas limitaciones nos serán impuestas siempre en contra de nuestra voluntad. No deseo fomentar una imaginación que considera antropológicamente necesaria la alienación. Prefiero analizar los procesos sociales desde la perspectiva que considera la libertad como el destino prometido al hombre” (258).

Baum va a establecer una distinción con Berger respecto al dualismo significativo formado por la religión y la alienación. De esta forma, Baum admite que Berger considere que en una sociedad secular, los símbolos (259) destinados a sostener el mundo deban de ser sustituidos por nuevos sistemas de legitimación no religiosos (los relativizadores). Pero lo que no admite Baum a Berger, es que llegue a una categorización de un discurso social en el que se afirme que sin la religión, la sociedad permanece inestable. Esto es debido a que para Berger, la religión es un factor de legitimación social, pues, en la medida en que se vuelve innovadora prepara su autoextinción. La crítica de Baum a este posicionamiento bergeriano se va a centrar en desterrar el carácter unívoco de una religión que se encamina a su extinción, y para ello va a presentar a la religión como una estructura compleja adaptada a la pluralidad de nuevas tendencias, algunas de ellas contradictorias, la cual no se va a ver encaminada hacia su extinción, sino que por el contrario actúa como legitimadora y catalizadora del trasvase social, es decir, del paso de la sociedad tradicional a la sociedad secular, sin que por ello la lleve a su desaparición, sino más bien hacia una posición adaptativa y autocrítica que la hace sobrevivir. (260)

La posición bergeriana que pretende demostrar que la religión es un poderoso agente alienador, se va a centrar en el desarrollo de dos conceptos que llevan ya en sí las semillas alienantes de la religión en tanto que instrumento de legitimación. Es decir, la “capacidad de otorgar una apariencia de estabilidad y de continuidad a las formaciones intrínsecamente frágiles del orden social” (261). Estos dos conceptos son, según Berger: 1) la conciencia de la alteridad; 2) las significaciones proyectadas hacia una realidad trascendente. Respecto a la primera concepción, Berger considera, siguiendo a sociólogos y fenomenólogos religiosos, que es una de las cualidades de lo sagrado que contrasta con la ordinaria y profana vida humana. El autor encuentra el elemento alienador, la semilla, precisamente en el <terror sacro> que es inherente a esta concepción, gracias al distanciamiento acaecido en dualismos configuradores de sentido tales como trascendencia-inmanencia, infinito-finito, absoluto-yo, etc. Este terror y fascinación de y por lo <totalmente otro> permanecen como un obstáculo en el encuentro con lo sagrado, según el propio Berger. Claramente, podemos observar cómo el autor se encuentra influido por el pensamiento de M. Eliade, sobre la naturaleza de la experiencia religiosa y sobre la manifestación hierofánica de lo sagrado.

Hay muchos puntos en común en ambas exposiciones fenomenológicas referidas a la <conciencia de la alteridad>.

#### 4. 1. Alienación, Teología de la inmanencia y fundamentación antropológica.

Según Berger, la receta fundamental de tal legitimación religiosa es la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas y no humanas: “El mundo hecho por los hombres es expuesto en términos que niegan esa producción humana” (262). Berger establece la relación existente entre la religión y la alienación, pues, según él, la religión históricamente presenta un poder alienante e inherente en la construcción y conservación del mundo, y en la alienación de lo humano en sí mismo.

Encontramos en Berger un método pannenbergiano (263), según el cual, por un lado, el autor aceptaría la realidad de tales proyecciones religiosas orientadas hacia una alteridad; pero, por otro lado, admitiría la <mediación antropológica>, pues “los seres humanos proyectan sus significaciones en el universo que les rodea” (264). De este modo, siguiendo a Pannenberg, Berger, considera que esta teoría de la proyección tiene un doble aspecto: uno positivo, en donde se establecería que tal teoría de la proyección no es más que el propio interés humano en buscar un significado y un sentido ante el terror de la anomia. Es decir, que la alineación consistiría en una actitud antropológicamente necesaria para el hombre ante el extrañamiento de una realidad social frágil y necesitada de estabilidad y continuidad que puede configurar la realidad. Es decir, sería una configuración de la realidad en la que se establecería una <teoría de los deseos (265)>, pues, como señala Freud: “Nos decimos que sería muy bello que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos hartamente singular que todo suceda así tan a medida de nuestros deseos” (266). El segundo aspecto es el negativo, y consistiría en ese <darse cuenta> de que todo no es más que una ilusión (267), porque a esa alteridad pretendida no le corresponde ninguna realidad extramundana. En este sentido, Berger coincide con Pannenberg en señalar los límites de una argumentación antropológica para probar esa alteridad. Es decir, ambos coinciden en señalar que: 1) tales proyecciones religiosas alienantes están arraigadas constitutivamente en la naturaleza del ser humano, es decir,



serían antropológicamente necesarias; 2) tales proyecciones religiosas presentan un poder alienador para la experiencia del mundo.

Lo interesante de esta argumentación consiste precisamente en señalar la polaridad que subyace en la sentencia categórica bergeriana: <La alienación es antropológicamente necesaria>. Hay autores, como Baum, que plantean una serie de objeciones a la teoría de la alienación propuesta por Berger. Éstos no consideran viable fomentar una imaginación que considere tal alienación antropológicamente necesaria; por el contrario, prefieren analizar los procesos sociales desde la perspectiva de la libertad como el destino del hombre. Frente a ellos, Berger en su obra *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity* (2004), señala que “la libertad presupone que no estoy simplemente siguiendo las reglas y creencias de mi entorno. Esto significa que yo estoy relativamente alienado de mi entorno” (268). Siguiendo a Arnold Gehlen, -quien le influenció en este tema- Berger considera que alienación y libertad son dos caras de la misma moneda. Por otro lado, encontramos autores, como Pannenberg, que basándose en las consideraciones freudianas y feuerbachianas, hacen posible empatizar con la concepción bergeriana antes propuesta. Desde esta última perspectiva, Berger asume plenamente la concepción hermenéutico-crítica de Feuerbach y los análisis fenomenológicos de autores tales como R. Otto, Durkheim, etc. De esta forma vamos a encontrar similitudes conceptuales definitorias en estas diferentes concepciones cognoscitivas.

Otro de los autores que influyen en Peter L. Berger es Paul Ricoeur. Ambos autores coinciden en señalar que el sello de lo sagrado forma parte del mundo de los hombres. Ambos autores también coinciden al señalar que las significaciones de lo sagrado integran y unifican el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica. Existe, pues, una similitud gnoseológica entre los postulados fenomenológicos ricoeurianos (simbólica del mal), y los planteamientos teológicos bergerianos (teología antropológico-inductiva de la inmanencia de lo sagrado).

Por ejemplo, la definición bergeriana de la religión en cuanto alienación religiosa (“Es la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas y no humanas” (269)), deriva de la concepción feuerbachiana del concepto de religión, según el cual, “la religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que

el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. (...). Es la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia” (270). De igual modo, Berger considera que la religión lleva a cabo el proceso de alienación, por medio de la extrapolación sistemática a lo <totalmente otro> y a la presencia en la realidad de seres ajenos (271) al mundo humano, a <otros mundos> fuera del alcance empíricamente humano. De nuevo se aprecia aquí la influencia que las concepciones fenomenológicas de la religión llevan a cabo en el pensamiento bergeriano, principalmente en las pretensiones que Berger tiene de postular la revelación de un espacio sagrado que permita al hombre orientarse en la homogeneidad caótica, así como la irrupción de lo sagrado (seres ajenos al mundo humano).

Berger coincide con Eliade al señalar que el carácter alienante de la religión (Berger) o lo sagrado (Eliade) -consistente en crear una atmósfera impregnada de lo sagrado- va a llevar al hombre a situarse frente a ella, con el fin de restituir el origen de su esencia humana y creando un ansia de situarse en la realidad objetiva de la que fluyen las proyecciones religiosas. Es decir, intentar “no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión” (272).

Berger pretende presentar la alienación como una <esencia antropológica> (273) a la vez que una necesidad antropológica. Para ello, como señalamos anteriormente, el autor utiliza el método hermenéutico de autores como Feuerbach, Bloch, Pannenberg o Freud entre otros, con el que puede llevar a cabo una depuración cognoscitiva de la alienación en cuanto legitimación religiosa como <verdad antropológica>. Berger pretende establecer una reducción antropológica de la alienación religiosa, llevando a identificar la <esencia de la alienación> como una <verdad antropológica necesaria>. Tal es esta necesidad alienadora en el hombre, que Berger considera que la posibilidad de desalienación, es simultánea a la desintegración de la estructura de plausibilidad del orden institucional. De este modo, Berger intenta configurar un marco de sentido emancipador respecto a la alienación religiosa, al pretender reducir -igual que Feuerbach- y disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal (274). Tal es la reducción antropológica de lo sobrenatural que se ha llevado a cabo en la modernidad, que Berger considera que la trascendencia se ha reducido a meros <signos de trascendencia> y que estos a su vez se han reducido a lo que denomina <rumor de

ángeles> digno de poco crédito de plausibilidad. (Todo esta problematización será desarrollado más adelante, al analizar la teoría de la secularización y de la desecularización bergeriana).

El siguiente paso de Berger consiste en relacionar la religión con la falsa conciencia en tanto que instrumento alienador, y respecto a sus manifestaciones históricas. Esto es debido a que la religión tiende empíricamente a falsificar la conciencia humana respecto a la realidad socialmente construida por su potencial actividad. Califica tal falsificación como una <mistificación> y lo hace influenciado por el pensamiento de Marx, para quien la religión consistía en un producto de la alienación, impuesta a la vida humana por las contradicciones acaecida en la configuración socio-cultural. Tanto para Berger como para Marx, el mundo sociocultural es un edificio de significados humanos. Pero lo que distingue la posición bergeriana frente a la posición marxista es la introducción, dentro de esta construcción humana, de misterios originariamente no humanos. Estas configuraciones no humanas son las que hacen posible, según Marx, que las personas no lleguen a identificarse totalmente con la sociedad en la que viven, lo que va a constituir la <falsa conciencia>. Sin embargo, Berger y Marx van a coincidir en un punto trascendental, el constituido por el papel beneficiador de la alienación a la hora de superar esta <falsa conciencia>. El propio Berger considera que la alienación es necesaria por su poder sobre los hombres, ya que los protege de los terrores de la anomia, entendidos aquí como los misterios originariamente no humanos. Así también, del mismo modo, Marx considera que existe una posibilidad por medio de la cual la alienación no va a constituir un obstáculo en el proceso de conquista social de las personas. Esto es, la alienación va a capacitar a las personas para vencer la <falsa conciencia> que la sociedad les induce, gracias a la mistificación, entre otras muchas contradicciones e injusticias del orden social.

El autor observa que una de las funciones alienantes de la religión consiste, precisamente, en la mistificación, pues “la religión mistifica las instituciones humanas refiriéndose a ellas como algo dado por encima y más allá de su existencia empírica en la historia de una sociedad” (275). De la misma forma, Marx postula también esta mistificación de la religión, en tanto que producto de la alienación impuesta en la vida humana. Es decir, Marx considera que esta mistificación se produce en la medida en que “las personas incapaces de encontrarse a sí mismas y ser felices en el mundo al que

pertenece tienden a crearse otro mundo en el que se manifestaría su auténtico destino” (276). Desde esta perspectiva, la religión es claramente <falsa conciencia>, pues su legitimación apela a un <algo dado más allá de su existencia empírica>, para desde ahí configurar el ordenamiento social; la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles un status ontológico, a través del cual quedan situadas en un marco de referencia cósmico y sagrado. En esto consiste el proceso de mistificación.

Berger planteó anteriormente este proceso de mistificación a la hora de desarrollar sus planteamientos sobre la legitimación religiosa. Así pues, se puede establecer un claro paralelismo entre mistificación, falsa conciencia alienadora y legitimación religiosa. Esto es denominado por el autor como <mistificar la institución en términos religiosos>, es decir, es la concepción de un orden institucional en cuanto que reflejo o manifestación directa de la estructura divina del cosmos. Berger comprende la relación entre la sociedad y el cosmos como una relación entre un macrocosmos y un microcosmos: ”Cada cosa <aquí abajo> tiene su correspondencia <allá en lo alto>. Con su participación en el orden institucional, el hombre automáticamente participa en el cosmos divino” (277). Del mismo modo, subraya que esta mistificación hace posible que instituciones como la de la sexualidad humana -que antes reflejaba la creatividad divina y que hace que cada familia reflejara la estructura del cosmos, mediante la incorporación de ésta-, o la propia institución del poder -que consistía en una extensión a la esfera humana, del poder del cosmos divino-, aparecen ahora como entidades alienadas, planeando sobre la vida social cotidiana como manifestación de <otra realidad>. Es decir, Berger intenta explicar que la religión, en tanto que instrumento de legitimación del mundo socialmente construido, establece una serie de estructuras de plausibilidad, que si bien antes eran muy útiles para un ordenamiento del mundo frente a los fenómenos anómicos, se desvelan ahora como mecanismos alienadores. Esto es así en la medida en que las bases de tales legitimaciones trascienden lo empíricamente dado, en virtud de una <otra realidad>. Ésta se descubre como extrañamiento con status epistemológico fuera e inaccesible al análisis empíricamente humano. De este modo, Berger hace ver que las estructuras de plausibilidad sobre las que se sustenta la realidad social están configuradas por la falsa conciencia que representa el justificar y explicar el mundo desde unas realidades suprahumanas que están logrando que el individuo se identifique con la identidad constituida y socialmente atribuida, tal como lo entendía también el propio Marx.

Berger señala que el elemento fundamental que identifica la religión con la alienación consiste, precisamente, en la extrapolación inherente y “necesariamente constitutiva” que lleva a identificar el mundo empírico de <aquí abajo>, con su correspondencia <allá arriba>. Es la <otra realidad>, la semilla alienadora de la religión, según Berger. En este sentido, se verá más adelante cómo el autor presenta y establece una solución al problema, mediante la postulación de una <teología de la inmanencia>, fundamentada esencialmente en las capacidades y potencialidades antropológicas del hombre, así como en un ir dejando la <otra realidad> reducida a lo Berger llamará <signos de trascendencia>. El autor observa aquí la reminiscencia unitaria de las antiguas e intrínsecamente necesarias relaciones existenciales, entre lo empíricamente humano y la <otra realidad>. Por tanto, se pretende con ello llegar a una configuración social en la que la religión corresponderá a la esencia humana en la medida en que, consciente de la finitud, se deje mediar por ésta y se deje negar y asimilar por el hombre finito, aunque al mismo tiempo surja de nuevo con un nuevo ideal, pero siempre como negación determinada o satisfacción real respecto a la necesidad y aspiración concreta, histórica; de lo contrario, se queda en una universalidad o indeterminación no mediatizable, y por tanto, desconectada de la esencia y la vida humana. Para ello, hay que romper con la concepción de la religión como instrumento, poderosamente eficaz, para el mantenimiento de esta falsa conciencia.

Berger señala que hay que tener muy en cuenta tres consideraciones esencialmente definitivas y constitutivas: 1º- Debido al proceso de mistificación de la religión -que refuerza la ilusoria autonomía del mundo humanamente producido-, la interiorización social lleva consigo el misterioso poder atribuido por sus legitimaciones sociales. Es decir, el individuo en sí es un elemento existencialmente identificativo de lo sagrado, en tanto que su realidad se funda directamente en el realissimum suprahumano propuesto por la religión; 2º- La esencia de esa falsa conciencia alienadora consistirá en la configuración impositiva de una “inexorabilidad ficticia al mundo humanamente construido” (278), donde, según Berger, la principal consecuencia es la falsa aprehensión de la historia y de las biografías empíricas, como basadas en realidades supraempíricas; 3º- Las significaciones proyectadas por la actividad humana se fundamentan en <otra realidad> en términos de una <total dependencia> (279), es decir, en términos de una necesidad interna que ejerce un dominio divino en el hombre (280). “A través de la

alteridad de lo sagrado la alienación del mundo que el hombre construye termina de ratificarse del todo” (281). Berger vuelve a introducir en esta problemática el elemento del masoquismo teodiceico como actitud relacionada con esta dependencia en virtud de una necesidad de significación establecida en el encuentro con lo sagrado, con la <otra realidad> de la conciencia religiosa.

Desarrollado el dualismo religión-alienación en todas sus implicaciones metodológicamente legitimadas, Berger centra su interés en deshilar la posibilidad de que la misma desalienación sea religiosamente legitimada; es decir, el autor pretende mostrar cómo la religión, que hasta ahora era fuente de alienación (Hegel), así como un producto de alienación (Marx), posee también los elementos potencialmente necesarios para invertir el proceso, para pasar de la alienación a la desalienación.

Una vez más, Berger recurre a la dialéctica social de corte materialista para diferenciar entre la actividad humana y el mundo por ella producido: “La relación verdadera entre el hombre y su mundo queda invertida dentro de la conciencia. El agente se convierte en sólo aquello que sufre la acción. El productor es visto sólo como producto. En esta pérdida de dialéctica social, la misma actividad aparece como algo distinto -como desarrollo, destino o hado” (282). Es decir, el autor considera que las producciones de la actividad humana significativa, que constituyen la realidad supraempírica, se transforman en la conciencia en cosas “totalmente dependientes”. Es decir, estas producciones son reificadas diferencialmente de la actividad humana. Pero, a la hora de desarrollar el proceso de desalienación, legitimado religiosamente, Berger considera que no se puede mantener la reificación de tales producciones humanas supraempíricas como cosas inertes y sin sentido, sino que, por el contrario, estas formaciones religiosas se caracterizan por una actividad propia de la dialéctica social humana constructora, que las posibilitan de una capacidad de modificación y de alteración recíprocamente. Berger, siguiendo a Marx, rechaza el poder considerar la religión y sus formaciones como efectos mecánicos y como <reflejos> inertes, respecto a su original actividad creadora. Muy al contrario, ambos autores mantienen el compromiso activo de la religión con la realidad social. Es decir, consideran que “el mundo religioso no es sino el reflejo del mundo real” (283). Para ambos autores, señala B. Ollman, la religión opera como “la teoría general de este mundo, como el fundamento general de su consuelo y justificación ” (284). Así pues, podemos observar

cómo estos autores, tanto Berger como Marx, muy distantes en algunos ámbitos cognoscitivos religiosos, coinciden aquí en señalar el grado de compromiso social de la religión, en el sentido durkheimiano del término (285). Este sentido funcionalista de la religión establece que los seres humanos persisten en aceptar las representaciones simbólicas literalmente. Señala que las proyecciones y las formaciones religiosas han surgido de la actividad humana, y rechaza el grado de estancamiento, el sin sentido y la actividad inerte que subyace a la mirada reificadora de la religión. En este sentido, conviene señalar, que aunque Berger admite y comparte el carácter funcionalista de la religión de autores como Luckmann -fundamentalmente sus presupuestos antropológicos- y Durkheim, su concepción de la religión viene determinada, principalmente, por la definición substantiva (postulación de un cosmos sagrado) heredada de la fenomenología de la religión de autores como Rudolf Otto.

#### 4. 2. El proceso de des-alienación.

Finalmente, después de tratar mucho sobre la condición alienante de la religión, Berger presenta, además, la posibilidad de que la religión pueda desalienar al hombre. ¿Cómo?, principalmente al no permitir que nada de este mundo, de la creación de los hombres finitos e imperfectos se convierta en absoluto, definitivo, eterno. La radical relativización de las realidades terrestres impide que sean tomadas como celestes. Uno, Solo y Grande: un solo señor, somos todos hermanos. La genuflexión, solamente ante Lo Absoluto. No adoro a nadie, ni nada aquí en la tierra. El hombre tiene cierta tendencia a adorar, por eso es importante la religión para que adore solamente lo que merezca ser adorado y no ídolos.

Si anteriormente Berger consideraba la religión como, probablemente, la más poderosa fuente de alienación y de falsa conciencia en el mundo de la experiencia humana, en la naturaleza y en la historia, piensa ahora, sin embargo, que existen casos históricamente particulares, en los que se produce una inversión del proceso, es decir, donde la religión se convierte en una tendencia intrínseca de deslegitimar la alienación, de producir la desalienación. Berger establece que el elemento fundamental para llevar a

efecto este proceso de desalienación se encuentra en la relativización. Es decir, si originalmente en su esencia, la religión configuraba y legitimaba la realidad social a través de otorgar un status ontológico-eterno a las instituciones; esto es, si como afirma Berger, “los programas institucionales están dotados de un status ontológico, hasta el punto que negarlos a ellos es negar al mismo ser, al ser del orden universal de las cosas y, en consecuencia, al ser de uno mismo dentro de ese orden” (286), ahora, estas formaciones pueden ser relativizadas, precisamente por su pertenencia y conexión con la <otra realidad>, mediante una invalidación de las legitimaciones religiosas tradicionales fundamentadoras de una “verdad” del sentido común. Berger señala la unidireccionalidad del proceso de desalienación, es decir, propone huir de la ilusión y ampararse en la búsqueda de una liberación; desechar las reificaciones alienantemente religiosas en favor de una actividad mundana condicionada por el conocimiento y la acción. Se trata, pues, de una huída hacia la inmanencia y la contingencia, produciendo un efecto humanizante potencialmente desalienador.

A partir de ahora, el conocimiento será cultivado por sí mismo con repercusiones existenciales definidas, que conducen al anterior status ontológico legitimador institucional, pero por la vía de la acción humana de la existencia mundana del individuo, que lleva hacia la experiencia del ek-stasis (287), de la evasión de las rutinas cotidianas. Por tanto, se produce un desplazamiento desde la trascendencia como alteridad reificante, hacia una consideración humanizante de la realidad nómicamente establecida, pues según Berger, “la naturaleza histórica de las tradiciones religiosas, así como su carácter de <producto> (y, por tanto, su relatividad), se hace más transparente en cuanto se comprende la dinámica social de su originación” (288). Berger considera que existen, también, otras vías a través de las cuales establecer una ruptura existencial con la configuración del status ontológico-eterno tradicional; entre otras, podemos distinguir el anarquismo legitimador (movimientos antinómicos del judaísmo y el cristianismo), producidos por la relativización, así como la pérdida de la santidad que otorgaron las legitimaciones religiosas. Esto último lleva a la des-trascendentalización desalienadora (289), a favor de una antropologización depuradora de elementos alienantes tales como santidades e inmortalidades inherentes.

Desde la anterior perspectiva, según Berger, la religión no es ya solamente una proyección del orden humano -desde la razón empírica-, sino la más cierta vindicación y



asentimiento del orden social humano establecido. Por tanto, queda claro que el proceso de desalienación bergeriano consiste, sencillamente, en la relativización institucional a través de la cual deja al descubierto que la configuración legitimadora de la religión no es más que un artificio humano, en el cual, todo queda reducido al hombre como punto de partida:

*“Si las proyecciones religiosas del hombre corresponden a una realidad sobrehumana y sobrenatural, parece lógico entonces buscar los rasgos de la misma en el propio ser del hombre que la proyecta. Esto no equivale a propugnar una teología empírica -que lógicamente es imposible-, sino más bien una teología de sensibilidad empírica muy considerable, que pretende correlacionar sus proposiciones con lo que empíricamente aparece. En la medida en que su punto de partida es antropológico” (290)*

La sociología del conocimiento es el instrumento utilizado por Berger debido a su capacidad desalienadora, pues, según el autor:

*“Una teoría sociológica de la religión, particularmente si se monta en el armazón de la sociología del conocimiento, lleva hasta sus últimas consecuencias la noción feuerbachiana de la religión como proyección humana, es decir, como un producto científicamente comprensible de la historia humana” (291)*

Del mismo modo, Berger considera que el análisis socio-histórico produce una relativización a la que nada queda inmune. Esta relativización lo reduce todo a proyecciones humanas, productos de la historia de la humanidad, construcciones sociales creadas por el ser humano. Realiza una humanización de la alteridad alienante, a través de una crítica a lo metaempírico como enclave dentro del mundo empírico. En definitiva, la propuesta desalienadora bergeriana consistirá en:

*“Mostrar que en, con y debajo del considerable aparato de las proyecciones humanas existen indicadores de una realidad que es verdaderamente <otra> y que, en definitiva, queda fielmente reflejada por la imaginación religiosa del hombre” (292)*

Este proceso bergeriano de desalienación le va a permitir poder situar la religión:

1º. Desde ambas perspectivas de legitimación y deslegitimación, en la pretendida construcción y conservación del mundo:

*“Podríamos decir, por lo tanto, que la religión aparece en la historia como una fuerza de conservación del mundo, y también como una fuerza de agitación del mismo. En ambos casos su actuación ha resultado a la vez alienadora y desalienadora, por su puesto en más*

*ocasiones lo primero, dadas las intrínsecas características de la empresa religiosa como tal, pero también lo segundo y en ocasiones precisamente cruciales” (293)*

2º. Desde la perspectiva de las proyecciones significativas de configuración de sentido:

*“La religión constituye una inmensa proyección de significaciones humanas en la vacía amplitud del universo, una proyección que, por supuesto, revierte sobre sus productores en forma de realidad de orden trascendente... Dentro de este marco de referencia, las proyecciones religiosas sólo pueden ser tratadas como tales, como productos de la actividad y de la concienciación humanas.” (294)*

La desalienación propuesta por la teoría sociológica del conocimiento bergeriana ha producido una depuración cognoscitivamente sistemática, en virtud de una puesta en cuestión de la religión y sus estructuras de plausibilidad. Lo que antes era legitimado por la religión bajo estas estructuras de plausibilidad, se demuestra ahora, como configurado bajo una plausibilidad alienante, y cuyo instrumento desenmascarador es la propia religión, antes causante de tal artificio configurador de significaciones y de sentido humano.

## NOTAS

1. Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, Anchor Books, Doubleday, New York, (1966).

2. The social construction of reality constituye la obra bergeriana en la que mejor se muestra el sistema de la sociología del conocimiento. Esta obra, llevada a cabo por nuestro autor, junto con T. Luckmann, es concebida como “un tratado teórico de carácter sistemático sobre sociología del conocimiento.” (Berger, P – Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., (prefacio), pág. 9). Pero este tratado encierra diversas paradojas, es decir, “si Berger y Luckmann acometen la redacción de la obra con el propósito de hallar un marco teórico de referencia que les permita <desmarginalizar> la sociología de la religión y proseguir sus investigaciones en ese ámbito, ¿por qué son tan escasas en *La construcción social* las referencias al fenómeno religioso?.” (Estruch, J: “*Introducción*”, en Berger, P- Luckmann, T., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Paidós, Barcelona, (1997), pág 21) . Sobre la impronta gnoseológica del libro, afirma Berger: “El libro tuvo un éxito inmediato, se le analizó extensamente, se le alabó mucho. Se convirtió en un clásico a menor escala y está en muchas notas a pie de página... The Social Construction of reality fue usado, por personas con orientaciones teóricas e intereses totalmente distintos de los nuestros. De hecho, en la sociología norteamericana hay un grupo de personas que se autodenominan <construccionistas>, básicamente teóricos postmodernistas cuyos planteamientos de ninguna manera concuerdan con los que habíamos propuesto con Luckmann.”; sobre su origen, afirma: “Lo que sucedió fue sencillo. En 1966, cuando publicamos el libro, estaba muy de acuerdo con el espíritu de los tiempos -el zeitgeist-, ya que desenmascaraba las pretensiones, las ficciones de la sociedad, así fue interpretado. Pocos años después vino el terremoto cultural de los finales de los sesenta, cuando en las ciencias sociales el 70 por ciento de los académicos y el 90 por ciento de los estudiantes se convirtieron en marxistas, de un modo u otro. Luckmann y yo, no, y lo que él y yo escribimos después de 1970 no estuvo de acuerdo con el espíritu de los tiempos y, como es lógico, tuvo menos éxito, por decirlo de alguna manera”. (Artículo: “*Peter Berger en el Centro de Estudios Públicos*”, en Estudios Públicos, 71, (1998)).

3. Berger, P-Luckmann, Th., The social construction of reality, Garden City NY, Doubleday& Company, (1967). Berger, P., “*Reflections on the twenty-fifth anniversary of the social construction of reality*”, en Perspectives: The Theory Section Newsletter of the American Sociological Association, 15 de abril: 1-24, (1992).

4. Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 61; John Wilson señala cómo el hombre, según Berger, es un producto dependiente de lo social: “In Berger’s hands the objective reality of social man is not at all a social construction, but rather a social captivity; and this approach seems to contradict the whole emphasis on the subjective elements in social action which he has taken from Schutz” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, Soundings, 52, (1969), pág. 432); Insistiendo en la relación dialéctica que existe entre el hombre y la sociedad en que vive, desarrolló Berger su análisis de la secularización. La sociedad es un producto de la actividad y de la conciencia humana, pero al mismo tiempo el hombre es

también un producto de esa sociedad. (Berger, P., The social reality of religion, Londres, (1969)). Berger y Luckmann entran en el análisis del proceso de construcción de la sociedad como realidad objetiva, del que destacan dos momentos básicos: la institucionalización y la legitimación. Berger señala así la identidad social del ser humano: “No podemos ser humanos, auténtica o no auténticamente, más que en la sociedad” (Berger, P., Invitation to sociology, op. cit., pág.171). El análisis bergeriano de la relación entre el individuo y la sociedad guarda cierta similitud con el análisis hegeliano. Esto es, tanto Hegel como Berger ven la relación del individuo y la sociedad como cultural dependiente. Cada grupo cultural define la relación diferentemente. La semejanza es la descripción de la relación entre el colectivo y el individuo como proceso de desarrollo. Hegel remonta los cambios de esta relación con historia en movimientos religiosos y filosóficos. Berger examina diversas definiciones de esta relación en diversos tipos de sociedades, industrial, agrícolas; y a través de diversos tipos de mundo-mantenimiento religioso. Berger, describe también el fenómeno de la sociedad como fundamental movimiento dialéctico entre la “externalization, la objectivation, y la internalization”. Esta relación cambia mientras que una sociedad da vuelta a partir de un tipo a otro.

5. Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 20

6. Ibid., pág. 19-20

7. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 3. Según Berger, la función de la religión es la de freno, reorientación y reconducción de los individuos en la realidad social. La religión constituye una realidad que da sentido al hombre y que, al mismo tiempo, lo trasciende y engloba, lo conecta a un orden superior, plenamente significativo. “El esclarecimiento del papel social que desempeña la religión fija su atención sobre dos pilares teóricos que se articulan de forma recíproca: por un lado, la contribución de la sociología fenomenológica auspiciada por A. Schütz y continuada por Peter Berger y Thomas Luckmann. En la segunda parte, inaugurada por E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, se concibe el fenómeno religioso como expresión de un lazo de unión compartido de símbolos. (...) En el primer caso, la religión es comprendida como una instancia que legitima una plausible y coherente significación del mundo circundante. (...) Esta línea de pensamiento enfatiza el ámbito del sentido de la acción social, el reservorio de significaciones últimas que dotan de una credibilidad a la vida social para inmunizarla ante una angustiante y nunca acabada reproblematicación.” (Carretero, E., Religiosidades intersticiales: La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades modernas, Universidad de Santiago de Compostela, (2004)); “A través de la historia humana la religión ha desempeñado un papel decisivo para la construcción y mantenimiento de universos. Esta afirmación no implica necesariamente la posición durkheimiana extrema de que la religión no ha hecho nada o no es nada fuera de esta función social, pero implica que esta función es sociológicamente central” (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 422).

8. La religión -que Berger considera también como la instauración de un cosmos sagrado- tiene una importancia fundamental en el proceso de instaurar un modelo significativo del universo, ya que “la religión es el esfuerzo audaz por concebir todo el universo como humanamente significativo” (Berger, P., The social reality of religion, Londres, (1969), pág. 28). Ver también: Berger, P., The sacred canopy, op. cit.,

pág. 25. Para desarrollar la temática ver: Gonzalez, S., El proceso de secularización, Instituto de sociología aplicada, Madrid, (1985), pág. 72.

9. “El hombre es el animal que dota de sentido al universo. El hombre pone nombre a las cosas, les atribuye un valor y construye amplios órdenes de significación (lenguajes, sistemas de símbolos, instituciones) que sirven de indicadores indispensables para su existencia. Esta propensión humana de dotar de sentido, aún cuando sea representada por cada individuo y sea a veces ejercitada en soledad, es fundamentalmente una actividad colectiva. Es decir, los seres humanos unidos, en grupos de dimensiones variables, se embarcan en la empresa de dotar de sentido la realidad.” (Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 166).

10. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág 3

11. Según Berger, “estamos situados dentro de la sociedad no sólo en espacio sino en tiempo. Nuestra sociedad es una entidad histórica que se extiende temporalmente más allá de cualquier vida individual. La sociedad nos precede y sobrevivirá después de nuestra muerte. Existía ya antes de nuestro nacimiento y existirá después de nuestra desaparición. Nuestras vidas no son sino episodios en su marcha majestuosa a través del tiempo. En resumen, la sociedad es la muralla que nos aprisiona en la historia” (Berger, P., Invitation to sociology, op. cit., pág. 109).

12. Gonzalez, S., op. cit., pág 72

13. “La reificación es la aprehensión de los fenómenos humanos como si fueran cosas (...); la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos como hechos por la naturaleza (...). El mundo reificado es un mundo (...) que el hombre experimenta como facticidad extraña, como un opus alienum sobre el cual no ejerce un control mejor que el del opus proprium de su propia actividad productiva”. (Berger, P-Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 89); “In The Social Construction of Reality, Berger and Luckmann use the term <reification> to describe the process whereby men come to regard social reality as if it were something other than a human product and <dereification> to describe the way in which the consciousness is regained” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, 52, (1969), pág. 429). Ver también: Berger, P- Pullberg, S., “*Reificacion and the sociological critique of consciounes*”, New Left Review, nº. 35, (1966). El concepto bergeriano de <reificación> es muy similar al concepto hegeliano, pues Hegel considera que las creaciones de un individuo se convierten en pedacitos permanentes de la realidad, como entidades tímidas. Por su parte, Berger demanda también que, una vez que esté creado el arte, la herramienta, o la idea, una objetivación se convierte en parte de la realidad social construida, o parte de la estructura social. Éste, para Berger, es el proceso del reificacion. Así pues, Reificacion es “... la aprehensión de los productos de la actividad humana *como si* fueran algo más que los productos humanos -tales como hechos de la naturaleza, resultados de leyes cósmicos o manifestaciones de la voluntad divina.” (Berger. P- Luckman, Th., The social construction of reality, op. cit., pág. 89).

14. Berger muestra que su interés es más sistemático que exegético. Tal síntesis así, debe llevarse a cabo a través de una lógica teórica intrínseca, no interpretando las intenciones históricas de dichos autores.

15. Gonzalez, S., op. cit., págs 72-73
16. Berger, P-Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit., pág. 60
17. Según Berger, la sociedad se constituye como una producción humana a través de la exteriorización, se convierte en una realidad “de segundo grado” merced a la objetivación, y el hombre “reabsorbe” la sociedad por la interiorización, convirtiéndose en un producto social. El sistema teórico adopta, así, la perspectiva circular del proceso, por el cual el hombre produce y reproduce la sociedad al tiempo que es producido y reproducido por ella.
18. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 4. Para justificar tal argumentación, Berger utiliza los estratos antropológicos iniciales en los que aparecen las distintas formas y constituciones de sentido de la vida. Así pues, Berger define el sentido como “conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias” (Berger, P- Luckmann, T., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido..., op. cit., pág. 4).
19. Esta <apertura al mundo> se manifiesta en la extensionalidad geográfica y en la imperfección estructural debido a su capital biológico. Toda la viabilidad de interacción del individuo con el mundo depende de su desarrollo ontogenético. Un rasgo diferencial importante de la condición humana es que existe en ella una dimensión consustancial a su naturaleza humana de la que emana una demanda antropológica de religión o de sentido. El ser humano es un ser que trasciende su propia naturaleza biológica para abrirse al horizonte de la significación vital. Por tanto, afirma Berger, el hombre necesita un <sentido> que le otorgue una identidad (individual y colectiva) y un proyecto vital. Con ello, el individuo pretende conferir un sentido global al mundo para no caer en la anomia.
20. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 5
21. Ibid., pág. 6. Lo que Berger pretende decir es que el mundo construido socialmente debe ser continuamente mediado y actualizado por el individuo, con el fin de que éste pueda convertirse y seguir siendo su mundo. (Ver: Berger, P., “*El matrimonio y la construcción de la realidad*”, en Diógenes, 46 (junio de 1964)).
22. Según Berger: “El hombre está biológicamente predestinado a construir y habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo” (Berger, P-Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 183).
23. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 7
24. Ver: Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit.
25. La teoría de la sociabilidad propuesta por Simmel, relacionada con las de Gehlen, Mead, consiste en tener en cuenta las formas de llevar a cabo el “juego” de la interacción social y las precarizaciones existentes en las definiciones de la realidad de la

vida cotidiana. Siguiendo a Simmel, Berger considera que existen siempre elementos de la realidad subjetiva que no se han originado en la socialización; la biografía subjetiva no es totalmente social y el individuo se aprehende a sí mismo como estando fuera y dentro de la sociedad. (Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 134); “The theory of knowledge is based on two axioms, taken from psychology, which Berger and Luckmann call <anthropological necessities>. The first is that, unlike the lower species, man’s biological capacities do not dictate the kind of world he must inhabit -at least within certain very broad boundaries. Consequently if man is to gain a stable environment he must create his own world, and he accomplishes this through habitualization” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, Soundings, 52, (1969), pág 426-427); “Habitualization provides the direction and the specialization of activity that is lacking in man’s biological equipment thus relieving the accumulation of tension that result from undirected drives” (Berger, P., The social construction of reality, op. cit., pág. 53).

26. Berger define “cultura” como <la totalidad de los productos del hombre>. Esto le permite considerarla compuesta no sólo por las creencias materiales y las formaciones socioculturales no materiales que guían la conducta humana, sino también por el reflejo del mundo tal como está contenido en la conciencia humana. Debe subrayarse el lado subjetivo de la cultura, pues estos productos sirven en el nivel individual como medidas más o menos duraderas de la subjetividad humana. En otras palabras, estos productos manifiestan los significados subjetivos o la intencionalidad de quienes los realizaron. La <cultura> existe sólo en cuanto las personas son conscientes de ella” (Wuthnow, R., Análisis cultural..., Paidós, Buenos Aires, (1988), pág 46); Harvey, V.A, señala como Berger diferencia entre <cultura> y <sociedad>: “Thus, culture and society are rooted in man’s biological nature. Berger uses the term <culture> to refer to the totality of man’s externalized products and the term <society> to refer to the specific social arrangements upon which culture rests” (Harvey, V.A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, en Journal of the American Academy of Religion, 41 (1973), pág. 77).

27. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág 6

28. “Society cannot exist without man, for he has created it and maintained it through the externalization of his social relationship; on the other hand man cannot exist independently of society, for to him it appears as a reality, a social fact. There are many ways of accomplishing the externalization of consciousness,... Socially constructed reality reacts back upon the individual to become part of his consciousness,..” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, Soundings, 52, (1969), pág. 427).

29. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 8

30. “Es probable que resulte imposible catalogar a la totalidad de los individuos en los que Berger se ha basado, o cuya obra influyó en la de él de uno u otro sentido. Pero se puede bosquejar su herencia cultural. Por ejemplo, se podrían rastrear hasta la compleja filosofía de Emmanuel Kant las influencias gravitantes en los supuestos e intereses de Berger acerca de la naturaleza filosófica del hombre y la sociedad; a los programas de razonamiento de Berger se les podría seguir retrospectivamente la pista hasta Georg Hegel y sus seguidores. Los escritos de Marx han tenido una clara influencia en sus concepciones sobre el individuo y la sociedad (...) Los textos de Émilè Durkheim y

George Simmel también han gravitado de modo patente en sus concepciones de la realidad social y cultural. En Weber, desde luego, está la principal fuente de inspiración intelectual de Berger (...) Entre los escritores del siglo XX, hay varios otros que contribuyeron de manera significativa a dar forma a la obra de Berger sobre la cultura. G. H. Mead es particularmente digno de nota. Acerca de Mead en psicología social, Berger ha dicho que constituye probablemente el más importante aporte de Norteamérica a la sociología. J.P. Sartre y los existencialistas, así como Karl Barth y la teología neortodoxa, la fenomenología de Alfred Schütz es de importancia obvia en el refinamiento de sus bases metodológicas en ciencias sociales. También destaca Gehlen y su filosofía social.” (Wuthnow, R., Análisis cultural, Paidós, Buenos Aires, (1988), pág. 32).

31. Gonzalez, S., El proceso de secularización, op. cit., pág 75; Sobre la problemática de la <reificación>, véase el citado libro de Berger y Luckmann., The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, op. cit. y el estudio: Berger, P., “*Verdinglichung und die soziologische kritik des bewußtseins*” en Soziale Welt, 16, (1965), cuaderno 2.

32. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág 4. Berger considera que el proceso de objetivación implica ese logro por el producto de la creación del hombre de un estado que sea independiente de hombre. Encontramos, pues, en el proceso de objetivación que el mundo social construido adquiere una realidad *sui generis*. La prueba final del proceso de objetivación es, según Berger, la capacidad de la <realidad creada> de imponerse ante la repugnancia de los individuos.

33. “Berger define el lenguaje como un sistema de signos vocales, es el más importante de los signos de la sociedad. Supera a todos los demás sistemas de signos en su capacidad para hacer cristalizar y transmitir significados subjetivos. Si bien el lenguaje se origina en la situación cara a cara, es más desprendible que cualquier otro sistema de signos, en cuanto puede retener con más precisión los significados de los individuos (...) El lenguaje está en condiciones de convertirse en un depósito de sentido de bastas acumulaciones de significado y de experiencia, susceptibles de ser transmitidas a otros y preservadas en el tiempo.” (Wuthnow, R., Análisis cultural, op. cit., pág. 47). “Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana es vida con el lenguaje que compartimos con los semejantes y por medio de él (...); la comprensión del lenguaje es esencial para conseguir la comprensión de la realidad.” (Berger; P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 37); “ Hay un amplio conjunto de fenómenos humanos socialmente objetivos pero no institucionalizados en el sentido estricto de la palabra. ... La forma básica de la objetivación social es el lenguaje. El lenguaje analiza, recompone y <fija> la conciencia subjetiva de base biológica y la configura en experiencias intersubjetivas, típicas y comunicables. La potencialidad metafórica y analógica del lenguaje facilita la cristalización de los valores y las normas sociales mediante las cuales se interpreta la experiencia...”(Berger, P-Luckmann,Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, Sociology and Social Research, vol. 47, (1963), pág. 421); Para Luckmann, el lenguaje es “la objetivación más importante de la visión del mundo (...) La visión del mundo como un depósito de soluciones inmediatas y como matriz de procedimientos para la resolución de problemas, hace rutinaria y estabiliza la memoria, el pensamiento, la conducta y la percepción del individuo de una forma que sería totalmente inconcebible sin la mediación del lenguaje. A través del



lenguaje, la visión del mundo sirve al individuo como una fuente de significación tanto individual como social que se encuentra siempre disponible” (Luckmann, Th., La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna, Sígueme, Salamanca, (1973), pág. 64-65). El lenguaje -señala Berger en su obra *The social construction of reality*-, cumple una función imprescindible: como forma de extender la comprensión y el sentido de la realidad de una manera consistente y coherente con la realidad subjetiva de los individuos, y eso tiene lugar, fundamentalmente, a través de la creación de universos simbólicos.

34. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 10. El mundo cultural se produce no sólo colectivamente, sino que sigue siendo verdadero en virtud del reconocimiento colectivo (objetivo y subjetivo).

35. Peter Berger ha distinguido dos grandes perspectivas sociológicas. Aquella que concibe la sociedad como una realidad externa que presiona y coacciona al individuo en su modo de actuar a través de variados mecanismos (control social, político, legal, presión económica, sanciones, costumbres, estratificaciones, clases, instituciones...) Y aquella perspectiva que acentúa la interiorización de la sociedad en nosotros. La primera perspectiva es fácil asociarla a E. Durkheim y su escuela: la sociedad se enfrenta a nosotros en forma de restricción. De este modo, Berger considera que “la sociedad no sólo determina lo que hacemos, sino también lo que somos” (Berger, P., Invitation to sociology, op. cit., pág. 110-111).

36. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 11. “La sociedad ha sido concebida como una realidad externa que ejerce presión y coacción sobre el individuo”. (Berger, P., Invitation to sociology, op. cit., pág. 110). La sociedad perpetúa el orden social mediante el proceso de socialización. El individuo identifica los significados objetivos con la actividad creadora que de ellos es fruto el mismo individuo social. Esos significados son dibujados dentro de sí (internalización). La sociedad, afirma Berger, no puede ser mantenida sin los medios de socialización. Esta socialización hace del individuo un agente activo que se apropia de su mundo y su identidad como productor social y, a la vez, deudor del constructo social al que pertenece. El mundo social construido tiene como función principal la de ordenar la experiencia, es decir, nomizarla, dotarla de estructuras de plausibilidad (sentido).

37. Berger, P., The social construction of reality, op. cit., pág. 52

38. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 13

39. Ibid., pág. 14

40. La internalización se produce, según Berger, a través del proceso de socialización: un proceso vital por el cual todos los individuos son iniciados en la significación cultural y por medio de la cual aprehenden modelos, roles e identidades que conforman su configuración y estructura social.

41. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 4. “La interiorización es más bien la reabsorción por la conciencia del mundo objetivado, de manera que las estructuras de este mundo lleguen a determinar las estructuras de la propia conciencia. Es decir, que ahora la sociedad funciona como una entidad formativa de la conciencia individual.

En la medida en que la interiorización se ha cumplido, el individuo aprehende varios elementos del mundo objetivado como fenómenos interiores de su conciencia, al mismo tiempo que los aprehende como fenómenos de la realidad externa” (Ibid., pág. 14).

42. Ibid., pág. 15

43. Ibid., pág. 15; “El individuo aprende ya en su socialización primaria las fórmulas fundamentales de esta legitimación. Sin embargo, la socialización nunca es totalmente afortunada y nunca se completa. Las fórmulas legitimadoras deben reiterarse en el transcurso de la vida del adulto, sobre todo en las grandes crisis de esta vida (como en los ritos funerales)” (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 422). Berger y Luckmann diferencian dos procesos de socialización distintos, los cuales denominan primario y secundario. El primario, que tiene lugar durante los primeros años de vida, sirve de base para la comprensión del mundo como un todo compacto e invariable, así como para la comprensión de la vida como un sistema donde uno existe en relación con otros, donde el yo cobra sentido como yo social: así mismo, es una socialización filtrada, es decir, el individuo ocupa un espacio social concreto y en función del mismo y de las relaciones que conlleva se produce una identificación propia, una identidad.

44. Berger, P., The social construction of reality, op. cit., pág. 60

45. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 15

46. Ibid., pág. 16

47. Berger, P., “*Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*”, en Estudios Públicos, 63, (1996), pág. 4

48. Con el término <individuos significativos>, está refiriéndose Berger al conjunto de sujetos que constituyen la colectividad, y mediante los cuales se establece la dialéctica de la identidad individual respecto al proceso de socialización, en cuanto actividad del sujeto que reabsorbe la objetividad en su conciencia subjetiva y le hace poder quedar determinado en el mundo en el que se identifica como co-productor.

49. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 16

50. Ibid., pág.16

51. La teoría de la sociabilidad es desarrollada por Berger atendiendo a las influencias propuestas por Simmel, Gehlen, Mead. Su intención es dar cuenta de las formas en que se desarrolla el juego de la interacción social y hacer constancia de las precarizaciones existentes en las definiciones de la realidad de la vida cotidiana.

52. Debido a la anomia, afirma Berger, la realidad se hace incierta y se ve amenazada de una falta de sentido. Así pues, todos los individuos están necesitados de significación y sentido para con sus vidas. El hombre es el animal que dota de sentido al universo y construye amplios órdenes de significación. Esta propensión humana a dotar de sentido la realidad que le circunscribe es, según Berger, una actividad colectiva: “Ni la vida colectiva ni la individual son posibles sin un sistema de sentido (tanto en el aspecto

cognitivo como en el normativo). Una sociedad no puede mantenerse unida si sus miembros no comparten un sistema global de sentidos. Un individuo no puede descifrar el misterio de su propia vida si no posee un parecido sistema de sentidos (en conformidad o disconformidad con la sociedad)". (Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 167). "Historically, "meaning" was possible through equating human activity with the cosmos, and insofar as this "cosmization" (like "nomization" an irritating neologism) is sacred, it is religious. Properly speaking, the result is religion, which is thus defined as <the establishment, through human activity, of an embracing sacred order, that is, of a sacred cosmos that will be capable of maintaining itself in the ever-present face of chaos>." (Hammond, P.E., "Peter Berger's sociology of religion. An appraisal", en *Soundings*, 52, (1964), pág. 417).

53. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., págs. 20-21

54. Ibid., pág. 21

55. "Gracias a E. Durkheim, los sociólogos disponen de un término para expresar la situación de los grupos o individuos carentes de dicho sistema de sentido: se dice que tales grupos o miembros se hallan en un estado de anomia. Es una situación casi intolerable, y es revelador que Durkheim lo estudiara por primera vez y le diera nombre con ocasión de una investigación de las causas del suicidio (...) Así pues, el mencionado derecho al sentido se puede reformular adecuadamente como un derecho a ser protegido de la anomia." (Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 167). La influencia de otros autores en Berger -además de Durkheim-, respecto al tema de la legitimación religiosa y el caos anómico es señalada por Hammond: "Maintenance of a cosmos is necessary, of course, if chaos is not to result, but such <world maintaining> systems need not be religious (i.e., sacred). They may, for example, be found in science, folklore, etc. indeed, one of the points Berger makes is that this legitimating or world-maintaining function can be more or less systematic, more or less encompassing. (In this he follows most closely Weber, but also Simmel)" (Hammond, P.E., "Peter Berger's sociology of religion. An appraisal", en *Soundings*, 52, (1964), pág. 417).

56. P. Berger- Th. Luckmann., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 103

57. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 22. La construcción de significado que la religión aporta al individuo se opone al caos, al desorden y establece una armonía cósmica significativa.

58. Ibid., pág. 23. "...On the other hand, under certain conditions it may need reinforcement if it is to be accepted as the reality, for example, when newcomers are being introduced to this particular versión of the truth, or when it is being challenged by a rival versión, or in marginal situations such as death and misfortune which the meaning system may not adequately explain" (Wilson, J., "The de-alienation of Peter Berger", 52, (1969), pág. 428).

59. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 23. Berger considera que la sociedad es la guardiana del orden y del sentido, por medio de las estructuras institucionales y la estructuración de las conciencias individuales. Considera que el nomos que se establece socialmente constituye una realidad preparada estructuralmente para <la defensa contra el terror>.

60. Berger, P-Th. Luckmann., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 79
61. Ver: Mardones, J. M<sup>a</sup>., El discurso religioso de la modernidad, Anthropos, Barcelona, (1998).
62. La religión es comprendida como instancia legitimadora de una plausible y coherente significación del mundo. Estamos en el plano de la creencia, de la representación del mundo. En A rumor of angels (pág. 181), Berger considera que la religión es beneficiosa para cualquier tipo de sociedad, porque permite ir más allá de los aspectos meramente verificables de los comportamientos humanos.
63. Berger, P., The social reality of religion, Londres, (1969).
64. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 25. Berger establece una relación entre <religión>, <sagrado> y <experiencia de lo sobrenatural>: “To say that religion is only one of several possible attitudes in the face of the supernatural is not an exhaustive statement. It can be augmented by the very conventional statement that religion is an attitude that properly belongs to the experience of the sacred... We contend that the sacred is a phenomenon within the reality of the supernatural; the encounter with the sacred occurs in particular instances of the experience of the supernatural.” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, op. cit., pág. 40).
65. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 28
66. Berger utiliza como fuentes principales de su sociología de la religión a la corriente de la fenomenología de la religión, que surge de la aplicación a los datos acumulados por la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico, sobre todo, en lo que refiere a la pretensión de captar la intención presente en los datos históricos inscritos en lo que se denomina <fenómeno religioso>, y en el recurso a la comprensión de estos hechos determinados. Sus principales representantes son entre otros R. Otto, M. Eliade.
67. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 190, (nota 34).
68. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 2. E. Durkheim consideraba que lo <sobrenatural> no se reduce a lo imprevisto, sino que forma parte de la naturaleza, y que para tener una idea de lo que significa tal término, no basta con ser testigos de acontecimientos inesperados, sino que es necesario que estos sean considerados como imposibles, es decir, irreconciliables con un orden que nos aparece implicado en la naturaleza de las cosas.
69. “El <terror anómico> que Berger postula como intrínseco a todo hombre proviene sin duda de una asumida antropología judeocristiana desde la cual le resulta inconcebible un ser humano sin anhelo de absoluto, sin nomos, sin necesaria búsqueda de sentido. Este presupuesto antropológico es fundamental en Berger por cuanto sin él difícilmente se comprendería la fuerza anómica que atribuye al proceso modernizador.” (Bonete, E., La faz oculta de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995), pág. 127).

70. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 177. Una definición de <definición funcionalista de la religión> es la siguiente: “La definición funcional de la religión subraya la capacidad y la necesidad del hombre de <trascender su situación inmediata y de construir universos de sentido que la envuelvan y la orienten” (Ver: Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, (1993), pág. 29). Según las teorías funcionalistas de la religión, ésta persiste porque funciona para satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos. El funcionalismo proporciona el contenido o el material para el entendimiento e interpretación de las religiones. Entre los autores principales podemos destacar a Durkheim, Luckmann, y otros estudiosos del fenómeno religioso como A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski. Para ver las diferencias que existen entre Berger y Luckmann en torno a la definición <funcionalista de la religión>, ver también: Luckmann, Th., *La religión invisible*, op. cit., (Prólogo, pág. 11). Por otro lado, algunos sociólogos disidentes de las teorías funcionalistas de la religión argumentan que estos enfoques funcionalistas limitan el análisis de la religión a su contribución al mantenimiento del sistema social, al desarrollo social, al subsistema político o al mantenimiento del sistema de la personalidad. Así pues, en este sentido, la religión estaría definida, como fenómeno cultural, en función de estos sistemas.

71. Berger, P- Luckmann, Th., *The social construction of reality*, op. cit.

72. Weber, M., *Economía y sociedad*, F.C.E, México, (1980), pág. 328

73. Una definición sustantiva de la religión es aquella que “tiene en cuenta la referencia del hombre religioso a un orden superior, sea cual sea la forma concreta en que se lo represente: mundo sagrado, Dios, lo divino, lo sobrenatural, el misterio, etc.” (Martín Velasco, J., op. cit. pág. 30). Según Luckmann, la definición sustantiva de la religión está cargada de prejuicios ideológicos al mismo tiempo que está limitada por la estrechez etnocéntrica. La única salida la ve este autor recurriendo a la definición “funcional” de religión, pero no en la línea del funcionalismo psicológico o estructural. Esto es así, debido al rechazo luckmanniano del funcionalismo psicológico pues, según el autor, hace “derivar la religión de algún mecanismo ultra-psíquico de un hipotético homo psychologicus”. (Luckmann, T., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, (1973)). Berger considera que es más eficaz “intentar una definición sustantiva de la religión y tratar por separado las cuestiones de su fundamento antropológico y de su funcionalidad social.” (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 177). Algunos estudiosos de la obra de Berger han señalado las diferencias existentes entre las dos definiciones de la religión propuestas por Berger (sustantiva) y por Luckmann (funcionalista): “Since The Sacred Canopy Berger goes so far as to include a separate appendix on <sociological definitions of religion>, it may seem quite unjust to criticize him for his definition. Yet there is a sense in which, despite his attempts to dodge it, he collides with the problem of definition. Forsaking the functionalism of previous years, and offering us instead a <substantive> definition of religion, Berger nevertheless does not escape dilemma by building his definition around a notion of sacred cosmos. Men, if their world is to be legitimate for them, must make use of a cosmos, but not all cosmos are sacred, he says (e.g., *The sacred canopy*, p. 27). But on what grounds does one argue this point? How is the sacred to be distinguished from the non-sacred? By its non-empirical quality? By being un-profana? Using either of these, or almost any other defferentia, one might better conclude that whatever makes ultimate sense of the cosmos is <sacred>, that is, at least incipiently religious. Berger knows this point full well. He self-consciously contrasts his position with the more functionalist position of

his erstwhile colleague and collaborator, Thomas Luckmann, who in *The Invisible Religion* seeks the unrecognised, unlabeled <grounds of being> and <ultimate concerns> of society. Berger, I suspect, is too much of a <theologian> and not enough of an <ethicist> to take position: but were he to do so, his engaging theory, I believe, would engage even more. But let me explain what I mean by distinction.” (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en *Soundings*, 52, (1964), pág. 418-419); Ver también: Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, *Soundings*, 52, (1969), pág. 431. Las influencias de algunos autores en la obra de Berger y su concepto de <experiencia de lo sobrenatural> es señalada por él mismo: “... If one takes this position, the important next task would be to take up anew the attempt to delineate, as far as posible, the shape of supernaturalistic experience. For this, to be sure, Schleiermacher will be of very limited use. The most promising avenue would appear to be a return to the phenomenology of religion, in the line of Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, and Mircea Eliade. Additional conceptual tools could be borrowed from Alfred Schutz’s work on the multiples realities of human experience.” (Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en *Theological Studies*, 38, 1, (1977), pág. 54); Para desarrollar esta temática, ver también: Harvey, V.A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973), pág. 82-83.

74. Baum, G., “*Definiciones sociológicas de la religión*” en Revista *Concilium*, nº 156 (junio 1980), págs 348-362.

75. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 29; Ver: Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, op. cit., pág. 428; “El conocimiento que del mundo tiene el individuo se deriva socialmente y debe sostenerse socialmente. Como dice Alfred Schütz, el mundo que el individuo da por sentado debe legitimarse una y otra vez. De ordinario esta legitimación ocurrirá en formas institucionales específicas. Pero debemos tener cuidado para no confundir <el conocimiento> (es decir la configuración del significado del universo) con las instituciones formales del aprendizaje o la legitimación (es decir, <la explicación> explícita –y simbólica- de la coherencia de tal universo)... Esta distinción teórica es especialmente importante en términos de la dimensión religiosa de este universo socialmente constituido” (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 422).

76. Berger, P- Luckmann, Th., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 93

77. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 30

78. Ibid., pág. 30; Respecto al tema de la institucionalización del individuo dentro de una sociedad moderna y su legitimación social, Berger afirma: “Ninguna sociedad humana puede existir sin una u otra forma de legitimación. Si es correcto hablar de una sociedad contemporánea que se seculariza cada vez más, diremos entonces que las legitimaciones sociológicamente fundamentales deberán encontrarse fuera del ámbito de la religión institucionalmente especializada. Esta afirmación, sin embargo, es sólo el principio del análisis sociológico que ahora debe realizarse. Debemos preguntarnos ahora cuáles formas asumen estas legitimaciones, hasta qué punto están institucionalizadas y en donde ocurre tal institucionalización (pues ya no hay razón

alguna de fijar nuestra atención en las intuiciones religiosas tradicionales. En este punto, por supuesto, habremos llegado a algunas de las cuestiones centrales de un entendimiento sociológico de la sociedad moderna” (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 423). La identidad del individuo, señala Berger, se perfila dentro de una realidad objetiva que, aunque es percibida por éste como algo externo, es en realidad un producto humano; surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad: se forma por procesos sociales (...), es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. (Ver: Berger, P-Luckmann, Th., *The social construction of reality*, op. cit.).

79. Berger, P – Luckmann, Th., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 92. La legitimación alcanza entonces cuatro niveles distintos, que Berger y Luckmann categorizan así: 1) un sistema de objetivaciones lingüísticas; 2) proposiciones teóricas en forma rudimentaria; 3) teorías explícitas del orden institucional; 4) universos simbólicos. Estos últimos son los que organizan coherentemente la posición que ocupa cada uno en el conjunto social, los roles a desempeñar, su propia identidad y el total de relaciones que constituyen la vida cotidiana. Los universos simbólicos construyen, además, determinados mecanismos que garantizan su permanencia: la mitología, la teología, la filosofía y la ciencia son algunos de los más importantes, y han jugado su papel en determinados períodos históricos. El poder en sí mismo, su capacidad para imponerse constituye otro mecanismo de mantenimiento; en este sentido, la ideología es para Berger y Luckmann un medio de mantenimiento que sirve a un interés de poder concreto.

80. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 30

81. Ibid., pág. 23

82. Berger establece que si la cultura es construida socialmente, también debe ser mantenida socialmente. El interés del autor se dirige al problema cognitivo de la legitimación, es decir, la tarea de explicar o justificar el orden social de manera tal que los arreglos institucionales resulten subjetivamente admisibles dentro de estructuras social de plausibilidad. Considera que el universo simbólico cumple legítimamente las funciones de legitimación que se le otorgan. Berger indica que las legitimaciones no se refieren al ejercicio de razonamiento científico, sino que se constituyen en el seno del pensamiento simbólico, apareciendo como aquello susceptible de ser creído. En este sentido, el análisis de los sistemas de legitimación constituiría el punto de encuentro entre nuestra perspectiva y una perspectiva desde la sociología del conocimiento, según la definen Berger y Luckmann en sus obras: “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, 4 (1963), págs. 417-427; y *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, New York, Doubleday, (1966).

83. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 32; ver también: Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, op. cit., pág 428

84. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 33

85. Ibid., pág. 36. Berger señala que la relación entre la sociedad y el cosmos es la de un microcosmos y un macrocosmos. Participando del orden institucional, uno

participa en el orden divino. Los servicios de la religión sirven para <localizar> los fenómenos humanos dentro de un marco cósmico de referencia.

86. Ibid., pág. 36

87. Berger cree que “la identidad, con sus correspondientes adherencias de la realidad psicológica, es siempre entendida dentro de un mundo específico y socialmente construido. O contemplando desde un punto de vista del individuo: uno se identifica, y los demás le identifican a uno, con la situación de uno en un mundo común” (Berger, P., “*La identidad como problema en la sociología del conocimiento*”, en Remmling, G. W., (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, México, (1982), pág. 355-368).

88. Berger encuentra la mayor etapa de la organización simbólica en lo que denomina el universo simbólico, es decir, “cuerpos de tradición teórica que integran diferente provincias de significado y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica” (Berger, P – Luckmann, T., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 71). Otra definición bergeriana es: “El universo simbólico de una sociedad es un cuerpo de tradición que integra un gran número de definiciones de la realidad y presenta el orden institucional al individuo como una totalidad simbólica” (Berger, P-Luckmann, T., *The social construction of reality*, op. cit., pág. 68ss).

89. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 38

90. Ibid., pág. 39. Berger acentúa la centralidad de la religión dentro del proceso de construcción social, y la considera como la principal estrategia humana para poder contrarrestar la amenaza del caos original. La religión es una actividad ordenadora y portadora de sentido, además de controladora y guardiana de los límites sociales (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit.).

91. Ibid., pág. 41

92. Ibid., pág. 42. La legitimación religiosa, afirma Berger, “permite una confrontación con la época en que se vive desde una perspectiva que trasciende dicha época y la muestra en sus auténticas proporciones” (Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 185).

93. Las influencias que Berger recibe en la concepción del término “marginal situations” (*The sacred canopy*, pág. 42), derivan de K. Jaspers y Schütz. Más concretamente, de Alfred Schütz, Berger incorpora una concepción del <orden social> según la cual, éste depende de una decisión colectiva de no poner en discusión una amplia gama de supuestos subyacentes a la experiencia cotidiana, con el fin de evitar la amenaza incipiente de la anomia (situaciones marginales), que se da en el hecho de poner en duda el orden establecido. La religión afirma la realidad social definida en las situaciones marginales de la vida diaria de la sociedad. Las legitimaciones religiosas están siempre presentes en las situaciones marginales de la existencia humana: muerte, guerra, desastres naturales, agitación social.

94. Berger basa su argumentación en la significación que el término <anomia> adquiere en los análisis de E. Durkheim.



95. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 44; “Although religion is not its only form, it usually is one of the most powerful and effective; for two reasons. In the first place, religion <legitimizes social institutions by bestowing upon them an ultimately valid ontological status, that is, by locating them within a sacred and cosmic frame of reference” (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 33).

96. Berger piensa que “la sociedad nos proporciona cavernas tibias y razonablemente cómodas en las cuales podemos acurrucarnos con nuestros compañeros, tocando los tambores que ahogan los aullidos de las hienas que se encuentran en las tinieblas circundantes. El <éxtasis> es el acto de salir, en solicitud, de las cavernas para enfrentarse a la noche” (Communio, Revista Católica Internacional, VI (1989), pág. 461-468).

97. Tanto Berger como otros destacados sociólogos (Weber, Yinger, etc.) coinciden en señalar que la religión desempeña una función social, en la que una de sus principales funciones por medio de sus manifestaciones externas (ceremonias, tiros religiosos) ha sido, desde sus orígenes, la de ofrecer explicaciones y legitimaciones a los sufrimientos humanos. Entre estas situaciones de inmenso sufrimiento se encuentra: la enfermedad, dolor, soledad, miseria, abandono y sobre todo la muerte.

98. La esperanza consigue vencer el miedo que lleva a la huida colectiva de la realidad aplastante de la muerte. Esta huida colectiva se produce al eliminar la religión de la vida de los hombres, suprimiendo la posibilidad de enfrentarse serenamente y con esperanza a una realidad tan desconsoladora. (Communio, Revista Católica Internacional, VI (1989), op. cit.).

99. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 71

100. Al considerar a la muerte como una <situación marginal>, Berger está influido sustancialmente por la concepción jaspersiana de <situación-límite>, que para éste, eran tanto la muerte, como la enfermedad, la guerra, etc. (Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit. En la versión original (inglés) aparece el término “*marginal situations*” al referirlo a K. Jasper (pág. 70); sin embargo, en la traducción española aparece el término “*situaciones-límite*” (pág. 114).

101. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 73

102. Sartre afirma que la única muerte que podemos experimentar es la muerte de los demás, pues nuestra propia muerte no forma parte de nuestra experiencia y esquivo incluso nuestra imaginación. Sin embargo, piensa Sartre, es frente a la muerte de los demás, cuando empezamos a rechazar la muerte. Heidegger por su parte, afirma que el <ser ahí> de los otros se establece con la consecución de su totalidad en la muerte como un “ya no ser en el mundo”.

103. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 51

104. *Ibid.*, pág. 51

105. Berger considera que la realidad de la vida cotidiana, desde su concepción objetivamente significativa por los individuos y, como subjetivamente concebida por la

conciencia social, depende de la presencia de una estructura social dentro de la cual esta realidad se toma con absoluta credibilidad. Todos estos procesos sociales necesarios para el mantenimiento de la realidad es lo que Berger denomina <estructura de plausibilidad>. Cada cosmos requiere una base social para su existencia de continuación <continuum>. Cada religión requiere una comunidad que actúe como su propia <estructura de plausibilidad>. (Por ejemplo, el cristianismo depende de la Iglesia para configurar su estructura); La estructura de plausibilidad surge de dar respuesta a la paradoja de Durkheim, quien creía que la religión, más que sufrir la influencia del entorno, lo transformaría y definiría. Berger señala que la religión podrá ser, según las ocasiones, una variable dependiente o independiente, ya que el nexo decisivo se establece entre el *cosmos* y el *nomos* socialmente establecido. Habrá que mantener un cierto nivel de convergencia entre estos dos niveles de significación. Por tanto, Berger considera que para que se dé una significación entre el *nomos* y el *cosmos*, debe haber un principio de convergencia entre ellos, es lo que el autor denomina <estructura de plausibilidad> (Berger, P., *The social reality of religion*, Londres, (1969)). Ver también: Berger, P., *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*, Garden City, NY, (1979).

106. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 39-40

107. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 45

108. Lo que interesa a Berger es analizar el problema de las teorías de la secularización desde la sociología del conocimiento que asocian la secularización con la pérdida de plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad, lo que conduce a la crisis de credibilidad de la religión.

109. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 40

110. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 47

111. La expresión <monopolítica> no tiene connotaciones de orden político, sino que Berger se refiere con ella a las estructuras de plausibilidad configuradas en monopolios de sentido y de significación.

112. Berger, P- Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós Studio, Barcelona, (1997), pág. 51

113. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 50

114. Berger, P- Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 53

115. “La pluralización de los mundos de sentido por parte de la sociedad moderna ha hecho que resulte muy difícil conseguir cualquier tipo de certeza, no sólo en lo religioso o en lo moral, sino incluso con respecto a la propia identidad del individuo” (Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 173).

116. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 48

117. Berger, P-Luckmann, Th., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 75

118. Berger considera que el pluralismo se manifiesta de diversos modos en las sociedades modernas. Su forma más importante es el pluralismo sociocultural: el pluralismo de los universos simbólicos en el que los valores, moralidad y sistemas de creencias distintas están en una situación de coexistencia. Otro tipo de pluralismo es, a juicio de Berger, el pluralismo objetivo de la conciencia subjetiva, es decir: la pluralidad de los mundos de vida, en el que distintos sectores de la vida del individuo les ponen en relación con mundos de significación y de experiencia muy distintos y a menudo profundamente discrepantes.

119. La noción bergeriana de teodicea está íntimamente relacionada con la concepción de M. Weber y a su tipología, así como con las concepciones de la fenomenología de la religión de autores como Durkheim (autotrascendencia), Eliade (cosmización y cosmogonía), así como de muchas otras tradiciones, entre las que podemos destacar la tradición teológica cristiana (redención). Otro concepto de teodicea es, por ejemplo, la de Kants Werke: “Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del mundo contra la acusación contraria que plantea la razón, a partir de las contradicciones del mundo”(Kants Werke., Vorkritische Studien II (1757-1777), Berlin, (1968), 27-36). Para Berger, el mayor problema es el de la legitimación a nivel de la psicología social: el problema de la teodicea. “La sociedad moderna ha amenazado la plausibilidad de las teodiceas religiosas, pero no ha suprimido las experiencias que las reclaman. Los seres humanos siguen siendo golpeados por la enfermedad y la muerte, continúan experimentando la injusticia social y la privación. Los diversos credos e ideologías seculares que surgieron en la época moderna han fracasado singularmente en la provisión de teodiceas satisfactorias” (Berger, P., The homeless mind, op. cit.) Según Berger, a través de la teodicea, el sufrimiento y la injusticia son reinterpretados en un plan que brinda una serie de recompensas espirituales para redimir el sufrimiento actual o en una remuneración para las injusticias actuales, mediante la proyección futura hacia un <otro mundo>: “The chronic source of social tension for Berger is the everpresent threat of chaos; each nomos come under constant challenge from its antithesis, the anomic experience, and the threatens to disintegrate unless reaffirmed over and over again, in terms which do not ignore these experiences but explain them. These explanations -Berger calls <Theodices> - vary enormously not only in their rationality and their systematic character but also in their content” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, Sounding, 52 (1969), pág. 429); “These horrifying, anomic events are given a certain plausibility or <sense>. For this reason, religious legitimations may be regarded as theodicies because the classic function of a theodicy is to provide a cosmic <why> that is sufficiently convincing to enable the self to withstand the chaos of the pervasive marginal situations of human existence” (Harvey, V.A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, op. cit., pág. 79). Para desarrollar el tema de la teodicea, véase: Sölle, D., Sufrimiento, Salamanca, (1978); Kitamori, K., Teología del dolor de Dios, Salamanca, (1972); Estrada Díaz, J. A., La imposible teodicea, Trotta, Madrid, (1997).

120. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 53; “Cualquier teodicea -laica o no- tiene una fundamentación que no se deja reducir a mera <racionalidad>, es decir, adopta actitudes <irracionales>. Esta actitud es la de abandonarse al poder ordenador de la sociedad. Dicho de otra manera: cada nomos conlleva una trascendencia de las

individualidades y, por eso mismo, ipso facto implica una teodicea” (Ibid., pág.54). “Esta teodicea implícita precede a las legitimaciones, sean religiosas o de cualquier tipo” (Ibid., pág. 55). Berger señala que “allá donde los hombres se identifican totalmente con una colectividad y su nomos, sea cual sea el grado de sofisticación teórica, se da una teodicea” (Ibid., pág. 55); Frente a la capacidad de legitimación de las teodiceas religiosas para hacer frente a las situaciones marginales existencialmente plausibles, Berger afirma que las teodiceas laicas fracasan en su intento de explicación de la muerte. En este sentido, Berger apuesta por una persistencia de la religión sobrenaturalista en las sociedades modernas secularizadas. (Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit.).

121. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 80

122. Ibid., pág. 55. Berger al igual que M. Weber, piensa que el sentido constituye el valor último en el que se sintetiza la cultura, y por tanto, la falta de sentido, deja en evidencia la pura autoperfección intramundana del hombre, así como, su culpabilidad ética inherente al ser del hombre en el mundo y reflejada en las situaciones marginales, en las cuales se evidencia, por ejemplo, la falta de sentido de la muerte.

123. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 54

124. Berger utiliza el término <correctamente>, teniendo siempre en cuenta al <nomos> como elemento definidor de lo correcto, como orden establecido por la sociedad.

125. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 56

126. Ibid., pág. 57

127. “La fe de Voltaire en Dios de la razón se encuentra constantemente amenazada por dos problemas que lo acompañaron durante toda su vida: el *agnosticismo* y la cuestión de la *Providencia de Dios*. Voltaire mantiene que la razón es capaz de atribuir la creación a un ser inteligente. Pero no cree en las posibilidades de la razón para fundamentar el ser de este creador. Por tanto, según él, no se puede decir que Dios sea bueno, justo, que premie a los buenos y castigue a los malos. El Dios justo y providente resulta aún más problemático cuando se observa el mal que tiene lugar en el mundo. Por eso, Voltaire concluye que Dios es indiferente a la felicidad y al dolor de los mortales” (Duch, Ll., Religión y mundo moderno, PPC, Madrid, (1995), pág. 207).

128. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 57

129. Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983); Ver también: Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en American Sociological Review, vol. 28, 6, (1963).

130. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 59. Según Berger, la religión es un instrumento fundamental de legitimación del orden social existente.

131. Harvey, V.A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, en Journal of the American Academy of Religion, 41 (1973), pág. 87.

132. Berger hereda de Weber este concepto. Este autor considera que la desigualdad no sólo tenía que ser considerada como irracional, además de éticamente injustificada de la distribución de la felicidad y del sufrimiento, para la que podría pensarse una compensación, sino incluso el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal. En su obra *Redeeming Laughter* (1997), Berger introduce un nuevo tipo de mecanismo o modalidad de las llamadas teodiceas del sufrimiento: la teodicea a través de lo cómico: “Los duros hechos del mundo empírico aparecen ahora, si no como una ilusión, al menos como una realidad transitoria que finalmente quedará superada. Recíprocamente, los mundos indolores de lo cómico pueden verse ahora como una prefiguración de un mundo situado más allá de este. La promesa de redención, bajo una forma u otra, es siempre la promesa de un mundo sin dolor” (*Redeeming laughter*, (1997), Traducción al español: *Risa Redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Edit. Kairós, Barcelona, (1999), pág. 225. Dentro de estas teodiceas del sufrimiento podemos apreciar una de las aportaciones de la sociología de Marx sobre el pensamiento sociológico-religioso de Berger: la religión como consuelo. Es decir, la religión adopta una funcionalidad cultural que consiste en una integración social frente a las contingencias que no puede ser eliminadas.

133. Respecto a las teodiceas de la felicidad, cabe hablar de algunas cristologías cristianas que desarrollaron una <teología de la satisfacción>, y de las teologías de la esperanza, las cuales, pretenden ser instituciones aseguradoras y compensadoras de las angustias latentes como comunidades escatológicas de salvación; Ver: Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en *American Sociological Review*, vol. 28, 6, (1963).

134. Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, (1944), pág. 412ss

135. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 54

136. Ibid., pág. 60

137. Ibid., pág. 60

138. Ibid., pág. 61

139. Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Labor/Punto Omega, Barcelona, (1988), pág. 32

140. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 62

141. Según autores como M. Eliade, <el terror de la historia> -que para Berger constituye el problema de la inmortalidad- es lo que lleva a la anulación simbólica del paso del tiempo, dando un sentido a la historia y regenerándola metahistóricamente. Así pues, la teodicea al igual que los mitos, la religión o la filosofía, son diversos recursos para dar una respuesta a la contingencia y explicar el significado del devenir del tiempo.

142. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 62

143. Berger indica que estas consideraciones teológicas son muy importantes, no sólo por la especial atención que prestan al fenómeno de la esperanza, sino también porque asumen formalmente la posibilidad de un punto de partida antropológico en teología. Sin embargo, Berger encuentra alguna deficiencia: “Con todo, creo que no subrayan lo suficiente la esperanza como el elemento antropológico más relevante en teología. Lo cual probablemente se debe a dos circunstancias: entre los protestantes, al interés por afirmar, frente a la neo-ortodoxia, la historicidad de la religión cristiana (que considera entonces la esperanza como un modo esencial de la <futuridad> del hombre), y, entre los católicos y los protestantes, al mismo tiempo, a la elaboración de estas ideas en el diálogo que sostienen con el marxismo (la esperanza es entonces contrapuesta a la escatología marxista) (...) creo que debería dársele un enfoque antropológico aún más amplio”. (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 186, nota 36). Ver también: Moltmann, J., Teología de la esperanza, Edic. Sígueme, Salamanca, (1989), pág. 457

144. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 63

145. Berger considera que la historia de la humanidad es una historia de sufrimiento. Distingue entre el sufrimiento originado por la naturaleza, y el sufrimiento originado por los hombres, el cual es el elemento indispensable para la reconstrucción histórica. (Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 137).

146. Berger, P., A rumor of angels, op. cit. / Ver también: Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, op. cit., pág. 176s

147. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 63

148. Ibid., pág. 63

149. Ibid., pág. 63

150. Ibid., pág. 64

151. Aparece aquí una especie de teología plotiniana, según la cual, se pretende establecer una praxis acorde con el sistema cósmico. Además se pretende que la inmanencia existencial sea la causa de los fenómenos anómicos (contingencia y fragilidad del hombre), además de una mistificación que establezca la ruptura con la divinidad, en forma de proceso terapéutico de salvación.

152. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 64

153. Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983), pág. 465; Ver también: Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en American Sociological Review, vol. 28, 6, (1963); Para Weber existen estos tipos de teodiceas: 1) la escatología mesiánica intramundana, 2) la fe en el más allá, 3) la fe en la Providencia, y 4) la fe en la Predestinación. El problema de la imperfección del mundo queda solucionado por medio de la fe en la predestinación, el dualismo y la transmigración de las almas. Véase: Weber, M., Economía y sociedad, FCE, México, (1964), págs. 413-417; La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Ediciones 62, Barcelona, (1993); Ver también: Berger, P.,

The social reality of religion, Londres, (1969), pág. 70) y Berger, P., “*Motif messianique et processus social dans le Behaisme*”, en Archives de Sociologie des Religions, vol. 4, (1967).

154. “La solución formalmente más perfecta del problema de la teodicea la debemos a la doctrina <karma> de la India: es la llamada creencia en la transmigración de las almas (...). Mérito y culpa son retribuidos en el mundo a través de los destinos en una vida futura que el alma atravesará indefinidamente, llevando a una nueva vida una existencia animal, humana o divina (...). El individuo se crea su propio destino, exclusivamente en el sentido más riguroso” (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 65-68).

155. Ibid., pág. 65

156. Ibid., pág. 65

157. El término <trasmigración> es utilizado por Weber para referirse a la concepción del Karma.

158. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 65

159. Respecto a tal <maniqueísmo ético> Weber considera que la división del mundo en dos principios no consiste, como en la religiosidad providencialista éticamente dual, en el dualismo de la sagrada omnipotencia de lo sagrado frente a la insuficiencia ética de la creaturidad, sino en el dualismo ontológico entre los fenómenos y las acciones del mundo y el ser permanente y en reposo del <orden> eterno y de lo divino.

160. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 65

161. A juicio de Weber, el <reino de la luz> consiste en una depuración de los procesos anómicos, llevada a cabo mediante esta abarcante y racional interpretación del cosmos, propia de la legitimación religiosa del Karma-samsara. También identifica este <reino de la luz> con la <sed de vivir>, que se deriva del maniqueísmo ético de buenas y malas acciones respecto al karma, en tanto que, fundamento de la individualización creadora de vida nueva y reencarnaciones.

162. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 66

163. Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983), pág. 466

164. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 67-68; Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en American Sociological Review; vol. 28, 6, (1963).

165. Weber, M., Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983), pág. 466

166. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 68. Durkheim considera junto con Berger y Weber, que lo esencial del budismo reside en cuatro proposiciones, que los

fieles llaman las cuatro nobles verdades. La primera establece que la existencia del dolor está ligada al perpetuo transcurrir de las cosas; la segunda muestra que la causa del dolor está en el deseo; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las que hay que pasar para llegar a tal supresión: la rectitud, la meditación y, por último, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Una vez atravesadas estas tres etapas, se llega al final del camino, la salvación por el Nirvana. (Durkheim E., Las formas elementales de la vida religiosa, Alianza Editorial, Madrid, (1993)).

167. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 69

168. Berger considera que frente a la teodicea mundana del complejo mesiánico-milenarista, esta teodicea de la extraterritorialidad y del alejamiento de la contingencia de la creaturidad es más conservadora que revolucionaria.

169. Moltmann, J., Teología de la esperanza, Sígueme, Salamanca, (1989), pág. 338

170. Ibid., pág. 338

171. Ibid., pág. 23

172. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 71

173. Ibid., pág. 71. “El Dios que Israel descubrió (Israel pensaba, naturalmente, que Él se le había revelado) constituía una novedad inaudita en el contexto del mundo del antiguo próximo oriente. Era el Dios <totalmente distinto> de la realidad natural de la experiencia humana, inhallable tanto en el interior del hombre, como en el interior del mundo.” (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 101).

174. Berger hace uso aquí de la <teología de la desdicha> weiliana, según la cual, la conducta que impide una vida de espera de Dios es el excesivo apego a este mundo. La teología weiliana considera que el <desapego> tenía que ser un componente esencial de la fe cristiana. Desapego significa para Simone Weil: “Vaciar el deseo, la finalidad, de todo contenido, desear en vacío, desear sin anhelo. Separar nuestro deseo de todos los bienes, y esperar. La experiencia nos enseña que dicha espera es fructífera. Se adquiere entonces el bien absoluto.” (Weil, S., La gravedad y la gracia, Trotta, Madrid, (1994), pág. 64). Berger participa también del concepto weiliano de <destrucción del yo> como forma de escapar del sufrimiento de este mundo: “La destrucción puramente exterior del yo es dolor casi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por el amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios es dolor redentor” (Weil, s., Cuadernos II, Trotta, Madrid, (1972), pág. 251-252). Influenciado por el pensamiento de Weil, Berger en sus obras A rumor of angels y Questions of faith establece una serie de principios definitorios de su teodicea masoquista-dualista: 1) La relativización de los fenómenos anómicos en un <otro mundo>; 2) Establece un maniqueísmo ético donde el mal es igual a unas fuerzas malignas o negativas y el bien (nomización) fuerzas positivas; 3) El individuo siempre busca la redención; 4) Surge un dualismo que ofrece una solución al problema de la imperfección del mundo; 5) Identifica la anomia (caos) con el universo empírico, inacabado y negativo, al contrario que el nomos, que se configura en la lejanía del universo empíricamente determinado; 6) desarrolla la plausibilidad del monoteísmo



como forma de explicar el problema del mal: <El mal es constitutivo del mismo Dios>; 7) Las construcciones soteriológicas o redentoras no son susceptibles de desmentido empírico: <Dios (bien) contrapuesto al mundo (mal)>. Ver también: Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, (1944), pág. 116. Según Weber: “La división del mundo en dos principios no consiste, como en la religiosidad providencialista éticamente dual, en el dualismo de la sagrada omnipotencia de Dios, frente a la insuficiencia ética de toda criatura; ni tampoco como en el dualismo espiritualista, en la división de todo el acontecer en luz y tiniebla, en espíritu claro y diáfano y en materia tenebrosa y turbia, sino en el dualismo ontológico entre los fenómenos y acciones fugaces del mundo, y el ser permanente en reposo del <orden> eterno y de lo divino”; ver también: Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, *American Sociological Review*, vol. 28, 6, (1963).

175. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 73; Para desarrollar el problema de Dios y su permisibilidad o no ante el mal en el mundo, ver también: Berger, P., “*Reflections on law and order*”, en *Christianity and Crisis*, vol. XXVIII, 21 (1968), págs. 298-299

176. Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, (1944), pág. 465

177. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 6

178. Estrada, J. A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, (1997), pág. 36

179. Leibniz identificó el Dios de la revelación con el Dios de la razón. El Dios de la revelación se muestra como el Dios de la razón, y no al revés. Según Leibniz, es una muestra de la debilidad humana no creyente poner en duda la sabiduría y la bondad de Dios creador a causa de la presencia del pecado y del mal en el hombre y en el mundo. Su intención es la de justificar la bondad de Dios ante el mal del mundo debido a la libertad del hombre.

180. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 14

181. Según Berger, Camus es el gran representante de la crisis de plausibilidad de la teodicea cristiana, especialmente cuando defiende el cambio del reino de la Gracia por el reino de la justicia.

182. Berger deja bien claro que su desarrollo de la teodicea bíblica está totalmente influenciado por Weber, aunque también muestra su sorpresa al comprobar cómo Weber centra su análisis en la actitud radicalizada de esta actitud masoquista, específicamente en la doctrina cristiano-calvinista de la predestinación.

183. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 73

184. El concepto de creación está estrechamente unido al concepto de Dios trascendente y único. Se trata de dos conceptos de la misma idea que se complementan y esclarecen mutuamente.

185. Según Berger, la comprensión de las relaciones Dios-mundo es la clave para la recta comprensión de la esencia divina y sus propiedades. Así pues, Dios en virtud de su

carácter incondicionado y de la infinita plenitud del ser es, por una parte, totalmente distinto al mundo, infinitamente superior a él, total y absolutamente trascendente; y, por otra parte, es omnipresente a ese mundo, rigiéndolo todo y estando en él de un modo inmanente pleno. Esta dialéctica de la relación ontológica Dios-mundo es una tesis de la doctrina filosófica tradicional acerca de Dios. San Agustín la definió de este modo: “Espero que quien piensa espiritualmente ya habrá visto claro que ni una sola naturaleza puede ser opuesta a Dios. Porque si él es, y ello sólo de Dios se puede predicar sin más, es que Dios no tiene nada como opuesto. Si se nos preguntase que es opuesto de caliente, responderíamos que frío; preguntados por lo contrario de rápido, contestaríamos que lento, y así sucesivamente. Pero si se pregunta por lo opuesto de lo que es, la respuesta correcta sonará: lo que no es”. (Agustín., De fide et símbolo, 7; PL 40, pág. 185).

186. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 74

187. Weber, M., Economía y sociedad, FCE, México, (1944), pág. 414s

188. “No se puede recurrir a la naturaleza finita del hombre para explicar el pecado, porque entonces ya no sería un mal moral. El hombre no sería culpable de que Dios lo hubiera creado de esta forma y el pecado revertiría sobre el creador, como un agente indirecto. En realidad, se exculparía al mal moral en consideración a la debilidad de la naturaleza humana creada por Dios, con lo que indirectamente se cuestionaría por qué Dios ha creado así al hombre, ya que si el pecado es inevitable, el hombre estaría exento de culpa moral.” (Estrada, J. A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 249).

189. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 75

190. Weber desarrolla esta temática en su obra La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona, (1979).

191. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 75

192. Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid (1983), pág. 90

193. Para más información ver: Weber, M., “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983), pág. 81

194. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág.75. A juicio de Berger, aparece aquí, un concepto fundamental dentro de la teodicea, el concepto de <Gracia de Dios>: “The question What is God’s Grace? Concerns how the individual got into Christianity and what got into the individual when he or she became a Christian... is a question about the individual seeing himself in scripture...” (Berger, P., “On the conceptualization of the supernatural and the sacred”, 17, (1978), pág. 42- 49).

195. Se podría hablar del <pecado original> como de un metadogma, un símbolo con significado pragmático.

196. “El hombre se convierte así en el agente del mal y el responsable último de los sufrimientos. Éstos, a su vez, se convierten en instrumentos de purificación, en causa de mérito ante Dios y en medios para adquirir virtudes y madurar progresivamente individual y colectivamente”. (Estrada, J. A., La imposible teodicea, op. cit., pág 37). Sobre el origen del mal o de la maldad en el mundo, señala Béla Weissmahr cuatro concepciones: 1) El mal es uno de los principios básicos del mundo, que desde toda eternidad se opone al principio del bien. Los dos principios originarios que se identificaron con la materia y con el espíritu; 2) En opinión de Schopenhauer, el mal es el condicionante esencial del universo, por cuanto que en el mundo se deja sentir un anhelo originario nunca satisfecho; 3) Los estoicos intentaron resolver el problema del mal negando su realidad objetiva: en el fondo el mal no existe, sólo es una sensación meramente subjetiva del hombre; 4) Del concepto judeo-cristiano de Dios deriva la idea de que el mal no fue originariamente un elemento constitutivo del mundo, sino una secuela de la autonomía criatural, y en concreto el resultado de la voluntad libre y finita. No se puede concebir el mal como la última determinación fundamental del mundo, porque el mal en su esencia no se puede ni concebir ni conocer sin el bien. (Weissmahr, B., Teología natural, Herder, Barcelona, (1986)).

197. Kant, I., La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza, Madrid, (1981), pág. 44; Kant será el autor que más claramente formulará el fracaso de las teodiceas del siglo XVIII. En Kant se produce un giro copernicano: el <mal radical> se encuentra dentro de la naturaleza específicamente humana, la cual, supone la posibilidad, por medio de la razón y la libertad, de poder elegir entre el bien y el mal. Para más información, véase: Rovira, R., Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea, Madrid, Universidad Complutense- Facultad de Filosofía, (1992).

198. Bloch, E., El ateísmo en el cristianismo, Aguilar, Madrid, (1983).

199. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 75 ss. Para más información ver: Estrada, J.A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 82.

200. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 75

201. Lo más válido de esta actitud, a juicio de Berger, es su esperanza de futuro, su inconformismo ante el presente, el rechazo a la facticidad como lo último, la postulación de la historia como abierta y no cerrada en sí misma.

202. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 76

203. La intencionalidad de estas <teologías del sufrimiento>, tanto judía como cristiana, es coherente con un Dios solidario con el hombre. Las especulaciones de estas teologías sobre la presunta esencia divina, a la luz del mal y del sufrimiento, son proyecciones y antropomorfismos con los que el hombre intenta justificar a Dios. (Estrada, J. A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 397).

204. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 60

205. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 76

206, Ibid., pág. 76

207. Albert Camus ha sido uno de los autores más comprometidos con el problema del mal físico y moral, desde la identificación con los que lo padecen. Según el propio autor, la teodicea cristiana fracasa porque resulta imposible aceptar a un Dios que permite el sufrimiento de los niños, de los inocentes. El sin sentido del dolor es insalvable para poder afirmar a Dios, pues no es posible creer en el creador de un universo inaceptable, en el que reina el dolor. Su interpretación de la historia está vinculada a las tradiciones bíblicas, pero desde una lectura antropocéntrica no teísta: la historia humana es una revuelta <metafísica porque contesta con fines del hombre y de la creación>. Camus es consciente de la necesidad humana de Dios, pero también de su imposibilidad. El hombre necesita a Dios pero no puede creer en él. No asume la religión como mera dadora de sentido, sino como fundamento mismo de la lucha contra el mal. Pero es imposible encontrar a Dios en un mundo inundado de mal. (Estrada, J. A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 321-323).
208. Albert Camus, The rebel, (New York, Vintage, 1956), pág. 34; Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 77
209. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 104
210. Weil, S., A la espera de Dios, Trotta, Madrid, (2000), pág. 91
211. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 77
212. “La decisión salvífica es ambigua, está contaminada de muerte. En última instancia, Dios se <venga> del deseo pecador. Se hace hombre él mismo, con lo que posibilita el deseo humano de ser como Dios. Pero su contrapartida es la muerte, primero como pago por el pecado, luego como satisfacción. Desde este esquema, se puede afirmar que Cristo muere por dos deseos convergentes de Dios y del hombre: al anhelo humano de ocupar el lugar de Dios es implícitamente deseo de muerte (la de Dios). La expectativa divina es la doble muerte: el pecador, por haber pecado, y del no pecador, para que el hombre recobre la vida”. (Estrada, J.A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 154).
213. Se conoce por <crisología ascendente> o <crisología desde abajo> al momento teológico que reconoce metodológicamente que la fe en Cristo tiene que estar vertida también y especialmente desde el principio, debajo de la historia. Es decir, existen dos modos de acceder al misterio de Cristo: 1) partiendo de su divinidad y <descendiendo> hasta la humanidad (Crisología descendente); 2) partiendo de la humanidad y ascendiendo hasta la divinidad (Crisología ascendente).
214. “La cruz cristiana, irrevocablemente colocada en la historia humana, revela las derrotas provocadas por el pecado de los hombres a través de las cuales avanza el proceso de la redención hacia una nueva vida. Pero no queremos hacer de esa cruz el símbolo del sin sentido de la historia ni renunciar a nuestra identificación con un movimiento histórico en pro de la justicia, pretendiendo en nombre de la cruz, que todos los esfuerzos históricos son fragmentarios y problemáticos” (Baum, G., Religión y alineación, Cristiandad, Madrid, (1980)). Ver también: Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004), págs. 85-97
215. Me refiriereo al masoquismo duro y al masoquismo menos duro.

216. Weil, S., La gravedad y la gracia, Trotta, Madrid, (1998), pág. 128. Para ver la importancia que Simone Weil tuvo en el pensamiento místico de Berger, ver: Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004), págs. 7-13
217. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 78. Hammond esta de acuerdo con Berger en lo referente al paso de la teodicea a la antropodicea: “Problems of theodicy (justification of God in the face of evil) have become problems of anthropodicy, says Berger. People ask now, <How can men act this way?> not, <How could God permit this?> (The sacred canopy, op. cit., pág. 78-79). We might agree that such a change is coming about. But in all aspects of religion?. The Nazi wholesale murder of Jews is frequently cited as a phenomenon which has evoked psychological more than theological analysis” (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en Soundings, 52, (1964), pág. 421).
218. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 78
219. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 6
220. Weil, S., A la espera de Dios, Trotta, Madrid, (2000), pág. 120. Berger considera que el <misticismo> es una forma subjetiva de experiencia de lo sobrenatural: “As to mysticism, it is certainly one important form of the experience of the supernatural, probably best defined as an avenue to the supernatural by deliberate inmersión in the <depths> of subjective consciousness” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, op. cit, pág. 14).
221. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 105-106
222. Ibid., pág. 79
223. Estrada, J. A., La imposible teodicea, op. cit., pág. 295
224. Según Hegel, el carácter escatológico-inmanente del concepto de Dios, sólo puede ser explicado desde la historia, y con más exactitud desde la historia <secularizada> de las religiones. Según el propio Hegel, la historia es teodicea (justificación de la presencia de Dios en el mundo), aunque debe entenderse como antropodicea, o como diría Bloch <mesianismo ateo> o <mesianismo humano-escatológico>. “La historia universal es la realización del espíritu, la justificación de Dios en la historia” (Hegel, G. W. F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Rev. Occidente, (1974), pág. 701).
225. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 80
226. “El problema de la teodicea ha sido resuelto de varias maneras. Estas soluciones guardan estrecha relación tanto con las formas asumidas del concepto de Dios como con la noción de pecado y salvación cristalizada en los grupos sociales concretos” (Weber, M., The sociology of religion, Boston, (1964), pág. 139).
227. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 80

228. Berger insiste en señalar que el concepto de <alienación> que él utiliza procede de Marx, aunque con modificaciones respecto a la crítica que este autor ejercía sobre Hegel. Señala también que tal concepción está más influenciada por la <derecha> marxista, aunque se distancia de las connotaciones derivadas de la concepción pseudoteológica de la historia del orden social; La relación entre religión y alienación tiene, según Berger, una vinculación social intrínsecamente vinculada a la naturaleza del hombre: “Religion is needed in society because men need faith” (Berger, P., The precarious vision, Doubleday, New York, (1961), pág. 125).

229. Hegel, al contrario que Berger, pensaba que las proyecciones religiosas eran debidas a la negatividad de los hombres al amor, y a una vida reconciliada. Esto les hizo a los hombres situarse ante el misterio divino, como si fuera un objeto infinito propuesto al entendimiento.

230. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 85-86

231. Según Feuerbach, la religión consistía en una proyección del hombre y de sus aspiraciones más elevadas sobre el cosmos. Según Freud, la religión es una ilusión que tiene su origen en la impotencia del hombre para enfrentarse con las fuerzas naturales exteriores y las fuerzas instintivas interiores.

232. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 19

233. Ibid., pág. 27-28. Ver también: Harvey, V.A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, op. cit., pág. 80

234. Baum, G., Religión y alienación, Cristiandad, Madrid (1980), pág. 34. Según Berger, “sacred symbols are utilizable as legitimations of mundane order”, (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, op. cit., pág. 41); Harvey, V. A., “*Some problematical aspects...*”, op. cit., pág. 80

235. Berger, P- Luckmann, Th., La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, (2001), pág. 67

236. Se produce una extrapolación de la discusión Berger-Luckmann desde el campo de las definiciones de la religión, al ámbito de la alienación religiosa en el desarrollo legitimador para la construcción y conservación del mundo.

237. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 85. Según Berger, la alienación es “anthropological necessity” (Berger, P., The sacred canopy; op. cit., pág. 85); Ver también: Harvey, V.A., “*Some problematical aspects...*”, op. cit., pág. 80-81.

238. Hegel, G.W.F., Escritos de juventud, FCE, México, (1978), pág. 243

239. Masset, P., 50 palabras clave: Marxismo, Ed. Paulinas, Madrid, (1973), pág. 10-11ss

240. El concepto de <alienación> bergeriano está relacionado, según Harvey, con los conceptos de <mala fe> y <falsa conciencia>: “It is against this theoretical background that one must understand two important additional terms in Berger’s schema; alienation

and its apparent synonyms, <bad faith> and <>false consciousness>” (Harvey, V.A., “*Some problematical aspects...*”, op. cit., pág. 80).

241. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 85

242. Berger se refiere al trabajo externo, es decir, al trabajo impuesto en sentido marxista, el cual, hace que los hombres, destinados por su propia naturaleza a un trabajo creador, se ven condenados a unas tareas deshumanizantes. Este trabajo impuesto a los hombres los aliena respecto a la naturaleza. Llegan a ser incapaces de experimentar su propio cuerpo como medio de participar en la cultura y en el placer. Consume sus energías. La actividad agotadora, regular e incesante acaba con su imaginación y su inteligencia. Este trabajo aliena al hombre respecto de sí mismo, pues es sustraído del producto de sus manos y convertido en fuente de riqueza y de poder para los dueños del trabajo. Este trabajo externo o forzado aliena al hombre respecto de su propia intimidad.

243. Otros autores como Durkheim o Tönnies consideran que la religión es un proceso contrario al de la alienación, es decir, la religión es la sociedad que se hace consciente de sí misma, es el encuentro de la sociedad con el ideal sobre el que se basa.

244. Marx, K- Engels, F., El capital, FCE, México, (1959).

245. Baum, G., Religión y alienación, Cristiandad, Madrid, (1980), pág. 125

246. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 85

247. Ibid., pág. 85-86. El concepto de alienación utilizado por Berger es más amplio y explícito que el expuesto en la obra de Marx. Según John Wilson, “in *The Sacred Canopy* Berger’s debt to Marx is made more explicit by his use of the concept of alienation, and he, like Marx, sees religion as gaining its legitimating facility precisely from its power to alienate... Alienation as used Berger is a wider concept than that employed by Marx. Alienation leads to the belief that man’s social type or his given identity and his total self are merged, therefore that his self has no independence of his social environment; choices become “fictitious necessities” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, en Soundings, 52 (1969), pág. 429). Existe, pues, una diferencia evidente entre Berger Y Marx: Para Marx la vida humana es <inevitablemente alienante> y, para Berger, la vida humana es <necesariamente alienante>.

248. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 4

249. Ibid., pág. 4

250. Ibid., pág. 83

251. Berger, P., “*La identidad como problema de la sociología del conocimiento*”, en Remmling, G. W, Hacia la sociología del conocimiento, FCE, México, (1982), pág. 335-368

252. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 87. “That religión is quite capable <de-alienating> man is shown by ever-present mysticism, which is based on a

conviction of the unreality of the world.” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, op. cit., pág. 430).

253. La <alteridad> bergeriana nace de la ruptura de las estructuras de vida y de pensamiento. Este resquebrajamiento del orden de la vida ordinaria hace posible descubrir lo que Berger denomina: “la otra condición”. Es decir, un estado de conciencia por el cual el individuo es consciente de que existe una realidad trascendente más allá de la realidad ordinaria. Esa otra realidad es la <realidad de la trascendencia>.

254. Freud, S., “*El porvenir de una ilusión*”, en Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, (1981), pág. 2984

255. Aquí se refleja un concepto duro o radical de secularización, en el sentido de que la religión será superada (abolida) totalmente.

256. Berger defiende una secularización moderada. Esta tesis es precursora de la posterior teoría de la <desecularización> bergeriana.

257. Baum se centra en puntualidades de la obra de autores como Marx y Hegel, puesto que en la perspectiva de Marx, el hombre era esencialmente un constructor, un constructor cooperativo. Hegel distinguía dos tipos de alienación: la alienación impuesta a las personas, que disminuye su humanidad, y otra alienación libremente elegida.

258. Baum, G., Religión y alienación, Cristiandad, Madrid, (1980), pág. 127

259. Berger está influido sociológicamente por autores como Durkheim, quien considera que la religión es un símbolo social, en la medida en que “la religión nunca aparece desligada de una colectividad. La religión une a las personas; las vincula a su historia común y las fortalece en sus tareas comunes. La religión es fuente de identificación social, porque es la representación simbólica de la visión y de los valores inmanentes de una sociedad. En la religión expresa la sociedad sus ideales supremos y sus más profundas aspiraciones. Únicamente una definición sociológica de la religión puede hacer justicia a su realidad total”. (Baum, G., Religión y alienación, op. cit., pág. 146).

260. Baum está aquí muy influenciado por la concepción durkheimiana según la cual “la religión en tanto que celebración de las aspiraciones supremas de la sociedad, fundada en los momentos significativos de la historia, es capaz de generar una crítica del orden social existente y de poner en movimiento unas energías que la impulsan a cambiar. La religión juzga las condiciones sociales existentes por contraste con el ideal de la sociedad y da origen a movimientos de reforma”. (Baum, G., Religión y alienación, op. cit., pág. 148).

261. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 84

262. Ibid., pág. 89

263. Pannenberg, W., “*Tipos de ateísmo y su significación teológica*” en Cuestiones fundamentales de teología sistemática, Sígueme, Salamanca, (1976). En esta obra, Pannenberg intenta justificar el carácter científico de la religión, y acaba justificando su



racionalidad en la capacidad de la religión para fundar la experiencia del sentido o del significado de la totalidad del universo. Para más información sobre Pannenberg, ver también: Fraijó, M., El sentido de la historia: introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Cristiandad, Madrid, (1986).

264. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 89

265. “El deseo, es verdad, expresa una carencia, una negación; pero conlleva también la voluntad de superación. <El deseo es un esclavo de la necesidad, pero un esclavo con la voluntad de superación; un hijo de la pobreza, de la penuria, pero de la pobreza que es madre de la apetencia, del amor>. Ahora bien, si la religión o la teología se imaginan realizando el deseo en la divinidad, Dios recibe, pues, su esencia y <existencia> no de lo que el hombre ya tiene, sino de lo que desea. La unidad, por consiguiente, de proyección y deseo es Dios en tanto que expresa aquello que quiere ser el hombre” (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., “*Feuerbach-Bloch: La humanización de la teología*”, en Communio, Volumen XX, fascículo I, (1987), pág. 89).

266. Freud, S., “*El porvenir de una ilusión*” en Obras completas, Edit. Biblioteca Nueva, Madrid, (1981), pág. 2.979

267. Baum tiene una concepción particular de lo que para Berger representa la ilusión: “Para él, la alienación consiste en la ilusión de que los procesos sociales son realidades fijas e inmutables; la alienación consiste en que sea reprimida la verdad de que la sociedad se reduce a que los individuos hagan unidos las cosas, lo que la hace básicamente frágil e inestable” (Baum, G., Religión y alienación, Cristiandad, Madrid, (1980), pág. 125).

268. Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, Oxford, (2004), págs. 81-82. Berger considera que “la <alienación> es la condición previa no sólo de la individualidad, sino de otra realidad a la que se le puede aplicar razonablemente el nombre de libertad”.

269. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 89

270. Feuerbach, L., La esencia del cristianismo, Edic. Sígueme, Salamanca, (1975), pág. 52

271. “La esencia de la experiencia religiosa es la sumisión a poderes superiores a nosotros. Jung declara que la religión “es la observación cuidadosa y escrupulosa de lo que Rudolph Otto llamó acertadamente el <numinosum>, es decir, un efecto o existencia dinámicos, no causados por un acto arbitrario de la voluntad. Por lo contrario, se apodera del sujeto humano y lo dirige, convirtiéndolo así más bien en su víctima que en su creador”. (Fromm, E., Psicoanálisis y religión, Edit. Psique, Buenos Aires, (1967), pág. 31).

272. Eliade, M., op. cit., pág. 33

273. Rubio Ferreres, J.M<sup>a</sup>.: “*Feuerbach-Bloch: la humanización de la teología*”, en Communio, Volumen XX, fascículo I, (1987), pág. 77

274. Marx, K: <Tesis sobre Feuerbach>, en Sobre la religión I, Sígueme, Salamanca, (1979), pág. 160
275. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 90
276. Baum, G., Religión y alienación, op. cit., pág. 43
277. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 34
278. Ibid., pág. 95
279. Esta total dependencia deriva, según Feuerbach, del sentimiento de finitud del sujeto, puesto que la esencia de la religión se presenta como expresión del <sentimiento de dependencia> cuyo principal estímulo es la conciencia de la muerte. “ El sentimiento de dependencia sobrevalora a <aqué!> de quien se depende. En último análisis, la dependencia de mi ser de otro se resuelve en la dependencia de mi persona respecto de mis deseos, intereses y pasiones”. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., “*Feuerbach-Bloch: la humanización de la teología*”, op. cit., pág. 88).
280. Schleiermacher, F. D.E., Sobre la religión, Tecnos, Madrid, (1990), pág. 4. La religión se convierte para Schleiermacher, en lo que Berger denomino <instrumento de poder alienante>. Aquél la define así: “ Me encuentro sometido precisamente a este poder, precisamente esta naturaleza constituye también mi vocación (...) La religión fue el cuerpo maternal, en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi cuerpo juvenil y se preparó para el mundo, que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión ha respirado mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; ella me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de los desechos del pasado; ella permaneció en pie cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes, ella me condujo a la vida activa; ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo, como algo sagrado, con mis virtudes y defectos...” (Ibid., pág 11-12).
281. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 96
282. Ibid., pág. 86
283. Marx, K., “*El capital*” I, pág. 79; Ver también: Ollman Bertell., Alienación: Marx y su concepto de hombre en la sociedad capitalista, Amorrortu, Buenos Aires, (1971), pág. 254
284. Ollman, B., op. cit., pág. 254 (nota pie de página).
285. La postura de Berger sobre el carácter funcionalista durkheimiano de la religión queda reflejada cuando dice: “Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* comienza con una descripción substantiva de los fenómenos religiosos particularmente en términos de la dicotomía sagrado-profano, pero termina con una definición en términos de la funcionalidad social general de la religión. En esto, al contrario que Weber, procedió contra la tendencia de la erudición de la *Religionswissenschaft* el momento, que intentaba definir la religión substantivamente de un modo o de otro. A la vista de lo cual cabe afirmar que el punto de vista de Durkheim

sobre la religión es más radicalmente sociológico que el de Weber -es decir, que la religión es aprehendida como un <hecho social>” (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág.176). La postura de Berger, por el contrario, consiste “intentar una definición substantiva de la religión desde el comienzo, y tratar por separado las cuestiones de su fundamento antropológico y de su funcionalidad social” (Ibid., pág. 177).

286. Ibid., pág. 24

287. Berger considera que la experiencia del <extasis> es propia de las situaciones marginales, y consiste precisamente en un permanecer fuera de la realidad aceptada social y comúnmente. Es decir, el concepto de <ek-stasis> es, según el autor, una conceptualización legitimadora de la religión como conservación y construcción del mundo socialmente establecido, cuya finalidad consiste precisamente en mantener la realidad socialmente definida legitimando las situaciones marginales. Para desarrollar el tema, véase: Harvey, V. A., “*Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion*”, op. cit., pág. 90-91

288. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 35

289. La trascendentalización estaba íntimamente ligada a la configuración alienante calvinista, cuya fundamentación consistía en el dualismo alteridad-finitud. Por tanto, la anulación de tal trascendencia, libera al hombre de su universal existencia alienante.

290. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 53

291. Ibid., pág. 51

292. Ibid., pág. 52

293. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 100. Las sociedades tradicionales, señala Berger, descansan sobre un constructo de significación última y homogénea que, encarnada en la religión, otorga coherencia y plausibilidad al mundo. Las representaciones religiosas contribuyen a configurar un universo de sentido de carácter global y comunitario. Este universo de sentido conserva un orden social donde no hay posibilidad de posibles reproblematicaciones. La legitimación del mundo respaldada por la religión goza de firmeza y seguridad. Esto se debe a que ese orden y coherencia social de la realidad descansa, en última instancia, sobre la imposibilidad del continuo replanteamiento de la realidad. El orden trascendente al que apelan las sociedades tradicionales, por medio de la religión, es inmune al discurrir histórico inmanente y, por tanto, posibilita la superación del caos anómico y la consecución de una integración social.

294. Ibid., pág. 100



## TERCERA PARTE:

# LA SECULARIZACIÓN COMO CRISIS DE IDENTIDAD RELIGIOSA



## Capítulo 4

### El proceso de modernización y sus portadores.

#### **1. A NIVEL SOCIO-HISTÓRICO.**

A lo largo de toda su obra, Berger considera que la fuente originaria de la modernización hay que buscarla en Europa. Es decir, el proceso de modernización está constituido por un complejo de instituciones y estructuras de plausibilidad (sentido) que han surgido en Occidente y, desde ahí, se han extendido a otras zonas geográficas de nuestro planeta:

*“No cabe duda de que algo parecido a la secularización ha estado ocurriendo en determinadas partes del mundo (sobre todo en Occidente, donde tuvo su origen dicha perspectiva) y que ha estado relacionado con el proceso histórico de modernización, o con la transformación de la vida humana que ha sido provocada por la ciencia y la tecnología” (1)*

El proceso de modernización, afirma Berger, también se manifiesta como una crisis histórico-institucional que rompe con el nomos religioso tradicional:

*“Los datos históricos sugieren que al menos desde el siglo XVIII la influencia social de las iglesias ha declinado, por lo menos en Europa Occidental, y que importantes instituciones se han liberado de los antiguos lazos religiosos” (2)*

Berger no considera que el proceso histórico de la modernización sea “un estado definitivo” de ciertas sociedades modernas, sino más bien, lo considera como un estado progresivo de estabilización social debido, fundamentalmente, al grado de implicación institucional de dichas sociedades dentro de los procesos modernizadores “portadores” (3) del proceso de modernización. En este sentido, indica Berger, tanto los científicos sociales, los historiadores y los especialistas económicos han definido de diversos modos la modernidad (4) y han diferido en la interpretación de dicho fenómeno. Sin embargo, existe un acuerdo general sobre cuáles son las características esenciales del proceso histórico de modernización en las sociedades occidentales: la producción tecnológica y la organización burocrática (5). Berger considera que el predominio de los dos primeros <portadores> permite comprender el fragmentarismo de las distintas cosmovisiones sociales, así como la incidencia actual del relativismo axiológico y el pragmatismo socio-cultural.

Podemos aquí señalar la influencia que sobre nuestro autor ha tenido la teoría de la <racionalización> de Max Weber (6), quien veía que los portadores originales de la modernización y de la secularización era el proceso económico moderno (capitalismo industrial), la influencia penetrante de la ciencia moderna, por un lado; y la racionalización de las estructuras socio-religiosas que determinan la racionalización estructural y el fenómeno de la burocracia, por otro lado:

*“Max Weber, que no utilizó el término <secularización>, habló del <desencantamiento del mundo>: los seres humanos pasan del jardín encantado de la religiosidad primigenia a la fría comodidad de la moderna realidad. El pensamiento científico coloca al hombre en un universo desprovisto de presencias sobrenaturales, y la moderna tecnología le concede la limitada comodidad de aumentar su control sobre el universo, limitada porque no puede cambiar ni siquiera las circunstancias radicales de la finitud y la mortalidad humanas (...) por eso, la edad moderna ha sido efectivamente el escenario de una secularización masiva” (7)*

La secularización hizo posible el extraordinario despliegue de las ciencias y la técnica moderna, lo cual hizo a las sociedades secularizadas depender de su tutela, además de conformar una crítica a todo pensamiento tradicional. De este modo, la modernidad queda definida como la época de conquista de la madurez por parte del



hombre, que por medio de la razón científica y de la técnica, consigue un alto nivel de emancipación respecto de la independencia de la naturaleza. Este periodo histórico -debido al proceso de secularización- se presenta como una forma de religión que otorga a la técnica y a la ciencia un estatus mesiánico que mitigue la teodicea histórica y presente una formulación utópica del futuro. Una vez que la ciencia y la técnica se erigen como solución omnipresente para los problemas de la cotidianidad mundanal, la religión -basada en la incomprensibilidad del mundo y en el desamparo del ser humano dentro de un mundo incomprensible- entra necesariamente en crisis y en continuo declive. Berger piensa que la ciencia y la tecnología, debido a la transformación que producen en la vida humana, constituyen una de las más importantes causas y factores de la secularización (8).

Berger señala que la modernización implica la transformación radical de todas las condiciones externas de la existencia humana. El motor de esta gigantesca transformación se debe, según él, a la tecnología basada en la ciencia:

*“En términos puramente materiales, este desarrollo ha traído consigo una enorme expansión de la gama de posibilidades. Mientras en el pasado algunas técnicas, transmitidas de una generación a otra, constituían el fundamento de la existencia material, hoy día existe una pluralidad aparentemente interminable de sistemas tecnológicos en constante perfeccionamiento. Tanto los individuos como las grandes organizaciones afrontan la necesidad de escoger una u otra opción de entre esa multiplicidad” (9)*

La modernidad, como hemos señalado anteriormente, socava las estructuras de sentido del hombre y produce lo que Berger denomina: la “tecnologización de la conciencia”. Es decir, la mentalidad ingenieril diluida en toda la vida social a través de la modernización, configurando la conciencia racional moderna. La racionalización de la conciencia tiene lugar, señala Berger, “cuando las nociones técnicas de factibilidad, instrumentalismo y solución de problemas se extrapolan del ámbito propio de la tecnología a otros ámbitos de la vida humana” (10).

En este sentido, Berger se pregunta cuáles son los mecanismos por los que se transmite la modernización, esto es, ¿cuáles son los <portadores> de la modernidad?. El autor señala que estos procesos son, esencialmente, económicos, políticos y culturales, dentro de una continua interrelación de reciprocidad. Pero no cabe duda de que las causas primarias de la modernidad en las sociedades occidentales son la

transformación tecnológica de la economía y la aparición del estado burocrático. Esta revolución tecnológica de la modernidad -a pesar de ser el motor fundamental del proceso de modernización-, sin embargo, no puede ser considerada como un determinismo tecnológico, pues viene determinada por otras muchas fuerzas, tanto sociales como políticas e ideológicas. Así pues, los portadores primarios de la modernización están constituidos, a juicio de Berger, por todos los fenómenos de difusión de la economía tecnologizada y la burocracia occidentales en otras partes del mundo (están incluidos los medios de comunicación de masas como portadores esenciales de la modernización). Dentro de los procesos que pueden ser considerados como <portadores> secundarios de la modernización, destacan la urbanización (11), la movilidad social, la educación de masas y la comunicación de masas y, fundamentalmente, la pluralidad sociocultural. Estos mecanismos de modernización actúan, según el autor, como procesos de penetración en las sociedades no occidentales de los portadores económicos y burocráticos occidentales:

*“La urbanización, la movilidad social y la <explosión de la ciencia> han erosionado gravemente todos los mundos de sentido cerrados en sí mismos y, por ello, seguros de sí. El individuo que vive en una ciudad moderna, propenso a la movilidad y sometido a la violenta embestida de la comunicación moderna, tiene que llegar a un acuerdo con diversidad de personas que tienen valores y unas definiciones de la realidad radicalmente diferentes de las suyas” (12).*

La movilidad social viene determinada por lo que Berger denomina <igualdad de oportunidades>. Esto es, en las clases medias, la movilidad da lugar a diversos mundos de vida que luchan entre sí. Esta lucha consiste en un esfuerzo aislado de los individuos por conseguir la consistencia y seguridad de su estatus particular. (13)

La vehiculación o transmisión de todas las dimensionalidades plausibles de la modernidad la encuentra Berger, en lo que denomina <portadores primarios> y <portadores secundarios> (14). Estos portadores constituyen los procesos o grupos socioculturales que sirven de mediadores para la secularización y para la construcción social de la conciencia moderna:

*“Es posible diferenciar entre portadores primarios y secundarios de estas constelaciones de conciencia. Los portadores primarios son aquellos procesos o instituciones directamente implicados en la producción tecnológica. Los portadores secundarios son los procesos e instituciones que, sin estar implicados en cuanto tales en dicha producción, sin embargo, sirven de agencias transmisoras de la conciencia que se deriva de ella” (15)*

Berger diferencia entre portadores primarios y secundarios por su impronta en la difusión de los parámetros de la modernidad. Es decir, especifica que las causas primarias de la modernidad en Occidente son, sin lugar a dudas, la transformación tecnológica y el surgimiento del estado burocrático. Los portadores primarios son, pues, los fenómenos de difusión de la tecnologizada economía y la burocracia occidentales a otras partes del mundo (16):

*“El <motor> fundamental de la modernización es tecnológico/económico”* (17)

Berger lo resume todo cuando afirma que la modernización ha producido un salto cualitativo en estos factores socioculturales (18):

- La pluralización abarca desde el nivel material hasta la esfera de las ideas y de los valores.
- La tecnología aumenta en un grado enorme de elección de herramientas que permiten transformar el entorno.
- La economía de mercado multiplica las elecciones de estilos de vida y los mundos de vida.
- La urbanización (19) crea un medio en el que se abren multitud de opciones morales y religiosas. Aparece el llamado <hado de la elección>, que está íntimamente ligado a la relativización sociocultural de las cosmovisiones tradicionales. Berger indica que el pluralismo ha sido siempre un fenómeno urbano. Debido a la urbanización y la movilidad social, el individuo se desplaza desde una situación social homogénea –el campo, la aldea, el pueblo pequeño- a una gran ciudad y se ve repentinamente confrontado con una gran diversidad de opciones tanto existenciales como ideacionales. En este sentido, todo lo que anteriormente se daba por sentado en su lugar de origen (pueblo o aldea) –creencias religiosas, normas morales, la identidad del individuo- se vuelve cuestionable.

En este sentido, y desde la concepción de los portadores primarios, Berger entiende la modernización como una “referencia a los concomitantes institucionales y culturales

del crecimiento económico en una situación de tecnología sofisticada” (20). La modernización constituye una fuerza turbulenta que afecta cada vez más a todas las instituciones y a toda la cultura de la sociedad. La modernización debe ser vista en estrecha relación con el crecimiento económico desencadenado por la tecnología y sus medios de producción y de distribución (21):

*“La causa principal de todo lo que tiene que ver con la modernización es: la transformación del mundo por la tecnología” (22)*

La modernización, indica Berger, consiste en el crecimiento y la difusión de una serie de instituciones basadas en la transformación de la tecnología, principalmente, por medio de las instituciones relacionadas con la economía tecnologizada, que junto con las instituciones burocráticas, constituyen los agentes primarios de la modernización. Siguiendo a Weber podemos ver en el área económica, en las instituciones del moderno capitalismo industrial y el moderno estado burocrático, los vectores institucionales decisivos para la modernidad.

## **2. A NIVEL DE CONCIENCIA.**

Pero lo verdaderamente importante de la teoría bergeriana, en torno al proceso de modernización y sus portadores, consiste en dar el salto de definir la modernización en términos de procesos institucionales externos a concebir la modernización dentro de los parámetros internos de la conciencia subjetiva de los individuos. En distintos lugares de la obra bergeriana, el autor señala que la modernización no sólo debe ser entendida como un proceso institucional analizable con instrumentos de las ciencias sociales, sino, como un proceso interno de la conciencia humana. La modernización sería, en este sentido, una transformación de los <sentidos que el hombre tiene en la vida, una especie de revolución de las estructuras de la conciencia>:

*“Los efectos de tal revolución han trascendido en gran medida a la tecnología y han cambiado de modo cataclísmico prácticamente todas las instituciones, las más generales y las más variadas, y ha penetrado en lo más profundo de las conciencias de las personas” (23)*

El autor considera prioritario desarrollar la dimensionalidad de la conciencia para la comprensión global del proceso histórico de la modernización. Así pues, si una de las características del hombre moderno es su contacto con las instituciones de producción tecnológica y con las organizaciones burocráticas, el problema será ahora el poder determinar los concomitantes esenciales de ambos tipos de instituciones a nivel de la conciencia cotidiana y en la vida cotidiana de la gente corriente. Para ello, Berger realiza un análisis sobre la <estructura del conocimiento> y el <estilo cognitivo> propios de los agentes que desempeñan actividades en la producción tecnológica y con las organizaciones burocráticas (24). Esto da lugar a lo que Berger denomina: <la nueva clase>. Este colectivo consiste en <una nueva clase media formada por personas ocupadas en la producción y distribución de conocimientos simbólicos> (25). El autor, también la denomina como <clase de conocimiento> y la define como “colectivo de personas empleadas en el sistema educativo, los medios de comunicación, las grandes redes de asesoramiento y orientación y las agencias burocráticas, que planifican las necesidades no materiales de la sociedad” (26). Esta definición bergeriana de la <clase de conocimiento>, está estrechamente relacionada con el término <cultura de expertos> que Jürgen Habermas desarrolló para definir la especialización de personas, cada vez más autonomizadas debido al pluralismo de las diversas esferas, y a sus posibilidades de decir algo acerca del mundo y su ruptura con la fuerza fundadora de la unidad sacra tradicional.

La revolución que se produce a nivel de la conciencia representa, según Berger, una forma legítima de comprender la modernidad, en tanto que transformadora de la vida humana desde las innovaciones tecnológicas y burocráticas. Esta revolución de la conciencia humana se produce en el marco de los conceptos de “industria del conocimiento”, “tecnoestructura”, etc., y consiste en una red institucional científico-tecnológica que produce constantes modificaciones de la conciencia de la vida de la gente corriente. Es decir, no implicada directamente con las instituciones modernizadoras primarias, y, por tanto, carentes de una conciencia ingenieril programada institucionalmente. Esta instrumentalización de la conciencia incidió, según el autor, en la concepción del mundo y de la realidad basada, fundamentalmente, en el hado moderno de la elección. Así como la tecnología está en el centro del fenómeno de la modernidad, piensa Berger, así también el fundamento de la expansión de decisiones propias de la modernidad -que tanto afectan a la conciencia- es también

tecnológico principalmente. Esta expansión de las decisiones, propia de la modernidad, no se restringe sólo al área tecnológica, sino que abarca todo el ámbito de la conciencia individual y colectiva, además de a todas las áreas de pensamiento, incluidos el pensamiento moral y religioso (27).

La modernización representa para Berger una transformación de los <sentidos> que el hombre tiene en la vida, es decir, una revolución de las estructuras de plausibilidad (sentido) de la conciencia humana. La conciencia moderna es el resultado de la racionalidad funcional del cálculo y la eficiencia, propia de los mecanismos modernizadores. Esta racionalidad produce en la conciencia un <desencantamiento del mundo>, una pérdida de la visión cosmovisional religiosa, además de configurar en la conciencia del individuo, unas estructuras de conocimiento basadas en la experiencia del relativismo. Debido a la ruptura del monoteísmo tradicional, aparece el <desencantamiento del mundo>, pues lo sobrenatural y misterioso desaparece de los mecanismos sensitivos y funcionales de la modernidad. Lo sobrenatural o numinoso ha dejado paso a la racionalidad científico-técnica (paso de la etapa de la fe a la etapa de la razón). Esta racionalidad se proclama como la religión de la modernidad, en el sentido teodiceico tradicionalmente pretendido. Es decir, ofrece una salvación unidimensional (desde la razón ilustrada científico-técnica) a las necesidades existenciales del individuo que, anteriormente, era un ámbito reservado a lo <sagrado>. Este estado avanzado de conocimiento moderno no se caracteriza, sin embargo, por haber eliminado el misterio y la atracción por lo sobrenatural a favor de una absoluta racionalidad científica que niegue lo desconocido, sino por la emergencia de una pluralidad de racionalidades no vinculadas, necesariamente, por fe a una conceptualización religiosa que justifique, adecuadamente a los tiempos modernos, el sentido de la propia existencia y las situaciones de anomia derivadas de las <situaciones marginales> como la muerte y la incertidumbre de la vida social.

La anomia constituye otro de los elementos negativos del proceso de racionalización de las sociedades modernas. Ésta, penetra en las conciencias de los individuos y relativiza las estructuras tradicionales de sentido (religioso, etc.), privando al hombre de la seguridad que tenía en las sociedades premodernas. Ante tal tesitura, Berger plantea el siguiente interrogante: “concediendo que la ciencia moderna nos ha brindado nuevas y profundas perspectivas sobre la realidad, y que la tecnología ha aumentado nuestra

capacidad de control sobre nuestras propias vidas ¿acaso no se habrán perdido ciertas verdades en dicho proceso de modernización?” (28). La secularización ha producido un vaciamiento de lo sobrenatural y de lo trascendente. El culpable de este accidente metafísico (Berger) en la historia moderna ha sido la ciencia moderna. Este efecto secularizador tiene, como indicábamos antes, un doble carácter: a nivel del espíritu, inculcando modelos de pensamiento racionales, y a nivel de la praxis, mediante la aplicación tecnológica en la resolución de problemas cotidianos.

Del mismo modo que Berger, Simmel observa que este proceso de modernización y de industrialización de la sociedad, comporta aspectos negativos y positivos a la vez. Es decir, la sociedad industrial produce en los individuos una situación de desarraigo, malestar social, anonimato e individualismo. Berger, por su parte, “busca una unificación subjetiva y colectiva, además de una compensación ante los problemas de identidad, anonimato, pérdida de relevancia personal, etc., frente al gigantismo burocrático de la sociedad moderna, que hace de la religión un lubricante del sistema” (29).

Las sociedades industriales convierten a los individuos en meros medios dentro de una economía monetaria y los privan de las potencialidades subjetivas que les permiten interaccionar con los demás -de acuerdo a su condición humana-. Todo se intelectualiza, objetiva, cuantifica y calcula. Como señala Bell: “Todo, las personas, los bienes son meros medios de intercambio monetario. Las relaciones dejan de ser profundas y permanecen inauténticas, interesadas e insolidarias” (30). Por otro lado, estas sociedades modernas industrializadas comportan un nuevo estadio de libertad -como establece Berger- al liberar al hombre del compromiso social tradicional de sus relaciones con el trabajo (por ejemplo, la ética capitalista de la que hablaba Max Weber).

### **3. A NIVEL INSTITUCIONAL.**

Berger establece que la sociedad moderna actual se vertebra de acuerdo a tres órdenes, ámbitos o instituciones fundamentales y básicas. Son tres sistemas institucionales que funcionan como uno: sistema tecnoeconómico, el político y el cultural. El resto de las instituciones sociales características de la sociedad moderna que, según Berger, se presentan como portadores secundarios emblemáticos de la modernización (urbanización social, educación postindustrial, de conocimiento, etc), serían aspectos derivados de los órdenes o sistemas básicos.

Sin embargo, aquí nos centramos en otro portador de la modernización que, según el autor, hace tambalear los cimientos de las instituciones modernas con rearraigo tradicional como, por ejemplo, las instituciones religiosas. Ese nuevo portador es la información que generan los medios de comunicación (mass-media) (31) y las tecnologías de la información a cerca del mundo moderno, el carácter de las sociedades industrializadas, y sobre el presente y el futuro de la propia sociedad en que se desarrolla la biografía de cada individuo:

*“Los mass media, especialmente los radio-transistores y el cine, llegan a lugares a los que apenas han tenido acceso los portadores primarios de la modernización” (32)*

Los medios de comunicación masiva, desde la publicidad hasta la televisión, señala Berger, cumplen en la época moderna una función institucional esencial en la construcción y dotación de estructuras de sentido y la comunicación de sentido. Estas instituciones constitutivas de los mencionados medios de comunicación actúan como mediadores entre la experiencia colectiva e individual, debido a que proporcionan interpretaciones específicas para la resolución de problemas de la experiencia humana y de las situaciones marginales de la biografía individual y colectiva. Estas nuevas instituciones de la modernidad, que son como Berger define: “nuevas instituciones para la producción y transmisión de sentido” (33), realizan una interpretación específica de la modernidad y de los valores a través, fundamentalmente, de mecanismos retóricos de selección, transformación y elección. Los medios de comunicación son medios de difusión de símbolos de la modernidad y reflejo del nivel de la vida cotidiana. En este sentido, la modernización lleva consigo, de forma implícita, una transformación de la



<cultura material> debido al nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a los medios y tecnologías de la información. Berger indica que el impacto de los modernos medios de comunicación es un ejemplo que refleja a los sectores más secularizados que habitan y se desarrollan en torno a la economía industrial capitalista en su potencialidad racionalizadora. Esta racionalidad moderna posibilita las instituciones y prácticas predominantes de la sociedad moderna, especialmente la producción tecno-científica, la burocracia de la administración pública y el pluralismo cultural. (34)

La consecuencia lógica de la utilización, por parte de las instituciones religiosas, de los modernos medios de comunicación, son las modernas estructuras burocrático-competitivas de las distintas confesiones religiosas en un mercado socio-espiritual. Esto es lo que el autor denominará: “burocratización de la religión”. Este fenómeno va a permitir la construcción de una serie de universos de significado, cuyas estructuras de plausibilidad alcancen un marco institucional que supere la esfera de lo privado. Los medios de comunicación social se convierten, en la modernidad, en vehículos institucionales para la producción y transmisión de sentido. (35)

La religión, las iglesias o las instituciones religiosas, son potencialmente productoras de un sentido que intenta ser ofertado a los individuos sociales mediante mecanismos de comunicación. Esta comunicación puede llevarse a cabo, afirma Berger, por dos vías: 1) mediante medios externos de comunicación como “oficios religiosos, la oración, las lecturas bíblicas, etc.” (36), las personas pueden considerarse miembros de una comunidad de sentido; 2) mediante el mantenimiento de su eficacia en el ámbito de la esfera privada.

En definitiva, la institución religiosa (Iglesia) utiliza los medios de comunicación para hacer que el individuo pueda concebir su función pública de forma paralela y directa con la visión del mundo de la Iglesia y con sus estructuras subjetivas/objetivas de plausibilidad social. Los medios de comunicación social se convierten en las nuevas estructuras modernas que actúan como reservas de sentido, instituciones creadoras, portadoras y manipuladoras del sentido, y como modernos medios de coacción social. Sin embargo, y a pesar del carácter negativo que para la tradición han tenido las modernas tecnologías de la información, Berger reivindica el papel, fundamentalmente positivo, que los medios de comunicación masiva cumplen en la expansión del sentido

social tradicionalmente constituido. Esto es, "...gracias a los medios de comunicación masiva, las distintas reservas de sentido se han vuelto accesibles para todos" (37).

Berger realiza un análisis descriptivo en torno a la relación que existe entre los medios de comunicación y los niveles de producción, transmisión y recepción del sentido. El autor distingue tres niveles:

- 1) *El nivel de la comunicación de masas*: Los contenidos de las comunicaciones de masas tienen una carga moral, en parte implícita (por ejemplo, en la publicidad y en los reportajes periodísticos) y en ocasiones más directa (por ejemplo en las películas de género policial y en películas sobre naturaleza), y a veces abordan aspectos morales de la vida individual y de la sociedad (por ejemplo, sermones televisivos). Los medios de comunicación masiva son utilizados explícitamente por empresarios morales de diferentes categorías para sus propios fines, al igual que por el Estado, las Iglesias, las asociaciones de beneficencia, etc. (38)
- 2) *El nivel de la comunicación verbal*: Correspondiente a la comunicación propia de la vida cotidiana del individuo (núcleo familiar, bar, lugar de trabajo, comunidades de opinión, etc.,).
- 3) *El nivel de la comunicación local*: Constituidos por las instituciones intermedias en tanto que comunidades de opinión organizadas localmente, para servir como fuentes de sentido en la realidad de la vida cotidiana.

De este análisis deriva Berger que la Iglesia, como otras instituciones <morales>, contacta con las distintas biografías individuales a través de los medios de comunicación de masas. Es decir, "a nivel de la comunicación cotidiana, por ejemplo, dentro del núcleo familiar, estas <opciones morales> no son simplemente consumidas, sino que son procesadas comunicativamente, seleccionadas, rechazadas y adaptadas a las propias circunstancias del individuo. Aún así, no debería subestimarse la brecha que se abre entre las recomendaciones morales de los medios de difusión y la realidad cotidiana" (39).

Los medios de comunicación de masas (publicidad, etc.) constituyen un sustrato sofisticado que invade la vida cotidiana. El verdadero poder de los mass media reside, según Berger, en su capacidad de ser absorbidos inconscientemente dentro de la textura social de <lo dado por supuesto>, admitida por la realidad de la vida cotidiana para la gente corriente. Hasta tal punto están integrados (los mass media) en las estructuras de plausibilidad social, que su ausencia produce, según Berger, un <silencio ensordecedor>. Es decir, el rol que desempeñan dentro de las sociedades industrializadas, pluralistas y diferenciadas es de una importancia considerable. Los mass media, fruto de la modernidad y del cambio social intrínseco, deben su existencia a dos elementos fundamentales y constitutivos de la modernización: 1) la economía dominada por los mecanismos de mercado, y 2) el desarrollo económico. Estos MCM (40) se convierten en medios tecnológicos de producción y distribución de sentido. Debido a esta configuración identitaria se constituyen como factores modernizadores y concomitantes institucionales y culturales.

Pero lo que a Berger le interesa de esta problemática es esclarecer cómo afectan estos modernos medios de comunicación a las estructuras tradicionales de sentido y, principalmente, a las instituciones religiosas tradicionales en el proceso histórico de modernización. La obra bergeriana lleva implícita la idea del pensamiento social clásico (Weber, Durkheim), según la cual, con el desarrollo de las sociedades modernas la cosmovisión tradicional de la realidad -desde la perspectiva legitimadora de la religión- va perdiendo progresivamente significado y se va desplazando desde la forma institucional hacia la periferia, ocupando un papel cada vez menos relevante en la vida cotidiana. Las sociedades modernas absorben los universos de sentido de las sociedades tradicionales, debido al progresivo e irreversible declive de estas sociedades. Estamos ante lo que Berger y otros autores (41) denominan: proceso de <destradicionalización>. El proceso de <destradicionalización> ha tenido mucho que ver en el desarrollo de los modernos medios de comunicación, los cuales han producido una transformación social definitiva respecto del papel legitimador y social de la cosmovisión tradicional:

*“Con el desarrollo de los media, sin embargo, los individuos fueron capaces de experimentar acontecimientos, de observar a otros y, en general, aprender sobre mundos*

*- tanto reales como imaginarios- que se extendían más allá de la esfera de sus encuentros cotidianos. De manera progresiva eran atraídos hacia redes de comunicación que no tenían un carácter cara-a-cara. Por otra parte, en la medida en que los individuos tuvieron acceso a los productos mediáticos, fueron capaces de distanciarse del contenido simbólico de la <interacción cara-a-cara> y de otras formas de autoridad que prevalecen en sus entornos cotidianos” (42)*

Los MCM, en las sociedades modernas, pasan a ser fuentes de sentido y significado a los que los individuos recurren con el fin de construir, plausiblemente, su realidad social y cotidiana dentro de una época de crisis de credibilidad de todas las teodiceas, tanto religiosas, como morales o seculares. En este ámbito, Berger afirma que los MCM actúan como instituciones especializadas en la transmisión y producción de sentido. Los mass media juegan un papel crucial en el cambio social y en las transformaciones culturales asociadas al desarrollo de las sociedades modernas. Los mass media, por tanto, se convierten en los abanderados del proceso moderno de <destraditionalización>, pues socavan los contenidos simbólicos de las tradiciones, las desritualizan (43) y las despersonifican. Rompen los lazos que las unían directamente a la resolución de las necesidades que los individuos proyectaban en dichas instituciones tradicionales frente al <terror de la anomia>.

Berger, igual que Giddens (44), considera que a medida que el proceso histórico de modernización entra en su fase más avanzada (modernidad tardía), las estructuras de plausibilidad tradicionales son progresivamente socavadas. Las estructuras de plausibilidad de la realidad, configuradas por las instituciones tradicionales (por ejemplo, las religiosas), dejan de ser referencia y pierden la seguridad que ofrecían antaño, pues el corrosivo impacto al que están sometidas por la crítica de los MCM así lo determina. Del mismo modo, en el momento en el que dichas instituciones tradicionales intentan defenderse, pierden su carácter de <verdaderamente incuestionables>. Estos autores, sin embargo, mantienen que los procesos tradicionales de transmisión de sentido pueden sobrevivir al impacto de la modernización de tres maneras bien distintas: 1) adoptando un carácter de <aggiornamento>, es decir, lo que Berger denomina <negociación cognoscitiva> o adaptación a los modernos procesos de secularización; 2) <rendición cognoscitiva>; 3) transformándose en una nueva forma de fundamentalismo que rechaza la justicia discursiva y trata de imponer por la fuerza el inviolable valor de la tradición. Esta última forma de supervivencia, es lo que Berger denomina <atrincheramiento cognoscitivo>: “Una modalidad defensiva que significa

retirarse a una plaza fuerte de la cual puedan mantenerse vigentes todas las antiguas normas, tanto doctrinales como de comportamiento. En su modalidad ofensiva el proyecto consiste en nombre de la religión tradicional. En otras palabras, son las opciones de güeto y de cruzada” (45).

Por tanto, podemos señalar -de acuerdo con la teoría bergerina- que las estructuras tradicionales de plausibilidad han sido radicalmente transformadas con el moderno desarrollo de los medios de comunicación. Ésto, indica Berger, es debido a dos mecanismos: 1) el desarrollo de los medios de comunicación facilita el declive de la autoridad y de los fundamentos tradicionales para la acción; 2) los medios de comunicación han separado la transmisión de sentido de la tradición, creando condiciones para la renovación de la tradición a un estatus muy superior al que antaño existía y cuestionando el carácter de <necesariamente verdadero> de las estructuras de plausibilidad tradicionales.

La teoría bergeriana señala que los media son abanderados de la modernidad y antidotos contra la tradición, fundamentalmente, debido a tres aspectos:

- 1) Los media como <multiplicadores de la movilidad> -lo que Berger denominó <urbanización de la conciencia>-. Los media permiten a los individuos experimentar acontecimientos que tienen lugar en sitios distintos, logrando potenciar la capacidad imaginativa y las distintas alternativas relativas a los distintos estilos de vida. Esto va a potenciar y reivindicar el papel de la modernización como clave social en la universalización de la realidad concebida como <pluralización de mundos de vida social>.
- 2) Los media rompen con las categorías de <arraigo> institucional y <rutinización> de la realidad, propias de las cosmovisiones tradicionales. Esta ruptura da lugar a nuevas categorías de flexibilidad, participación y movilidad o “empatía”.
- 3) Los media en las sociedades modernas configuran el principio de <indeterminación o libertad de coacción>, respecto de los

condicionamientos institucionales característicos de las sociedades tradicionales. Surgen las categorías de <pluralidad> y de <secularidad> que se manifiestan en la apertura social de experimentar nuevas experiencias y en la búsqueda de oportunidades y estilos de vida: pluralidad de mundos de vida (46).

Sin embargo, en la obra de Berger también aparece el lado opuesto al anteriormente señalado, es decir, el autor cree que los medios de comunicación pueden ser utilizados no sólo para desafiar y socavar los valores y creencias tradicionales; si no para difundir, dar publicidad y consolidar las estructuras de sentido y significado tradicionales. Berger piensa que en la actual sociedad de consumo, donde la religión es considerada como un artículo ofertado y posiblemente consumido (preferencias religiosas), los MCM llevan a cabo el proceso religioso de autocomercialización. Los mass media se convierten así en los mecanismos y distribuidores globalizados del producto religioso dentro del gran supermercado espiritual de la modernidad. En este sentido, los consumidores religiosos construyen significados religiosos a partir de materias primas que suministran los distintos medios de comunicación.

Son muchos los mecanismos (internet, televisión, etc..) que distintas instituciones religiosas utilizan para difundir sus valores y creencias, además de para ganar la competencia mediática que las distintas instituciones sociales (seculares) producen por ganar la carrera en el mercado de consumo:

*“En lo que concierne a la comunicación religiosa, el sistema integrado de comunicación basado en la producción electrónica debilita el poder simbólico de los remitentes que piensan usar el sistema, precisamente porque es preciso recodificar los mensajes para el medio. Al tener que competir con los novelones y melodramas que se transmiten por televisión, así como con las líneas de charla y de publicidad comercial en Internet, la actividad religiosa electrónicamente mediatizada altera su carácter (...) En este contexto puede tener tanto éxito el <teleevangelista> como el locutor religioso serio o la red fundamentalista activa, pero todos tendrían que pagar un precio. Cada uno ofrece un mensaje entre muchos, de modo que el imperativo de la competitividad es básico” (47)*

Los MCM tienen la facultad de hacer que el lenguaje trascendente que constituye la identidad y la esencia de la religión, sea traducido a un lenguaje inmanente propio de un mundo humano y, por tanto, facilitar su comprensión. Sin embargo, Berger considera que esta información está manipulada. (48)

Las estructuras tradicionales no han sido aniquiladas, sino que han sido transformadas por los medios de comunicación. Esta transformación se caracteriza por un paulatino desplazamiento institucional, especialmente, de las instituciones religiosas que Berger refleja en su obra:

*“La potencialidad constructora de los mundos de la religión se ve reducida a la mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos del ámbito de un núcleo familiar” (49)*

El autor mantiene que los hábitos que se dan por supuestos pueden verse amenazados no sólo por acontecimientos graves que afectan al destino de la colectividad, sino también por cambios radicales en la vida del individuo:

*“En todas las sociedades se dan ciertos cambios típicos que pueden desatar crisis de sentido si no son reconocidos socialmente (...) Las bases sociales de sentido aseguraban que estas transformaciones no fueran experimentadas por el individuo como crisis profundas y mucho menos como amenazas existenciales” (50).*

A diferencia del pasado, estas instituciones ya no se encuentran en el centro de la sociedad, como la iglesia, que antiguamente se hallaba <en la plaza del pueblo>. Por el contrario, “hoy desempeñan funciones limitadas y por lo general altamente especializadas” (51).

El desarraigo de dichas tradiciones las hace cada vez más susceptibles de la adaptación o de la transformación por parte de las instituciones mediáticas. Esto es lo que Berger denomina como <aggiornamento de las instituciones religiosas>; es decir, “ponerse al día”, “ajustarse al espíritu de la época”, “colocar la institución religiosa en el lado correcto de la historia” (52):

*“Las instituciones que en el pasado se ocupaban de estos problemas aún se encuentran en plena actividad, y las iglesias se destacan entre todas ellas (...) La distinción entre nuevas y antiguas instituciones productoras de sentido tiene su utilidad. Hay instituciones antiguas (las más importantes son las Iglesias) que siguen haciendo lo mejor que pueden por cultivar sus interpretaciones establecidas de la realidad y las ofrecen competitivamente en un ámbito pluralista” (53)*

Según Berger, los medios de comunicación realizan una importante labor en el rearraigo de las estructuras religiosas tradicionales de plausibilidad. Esto es, los distintos medios de comunicación social pueden actuar como propagadores de los contenidos dogmáticos y carismáticos de las distintas instituciones religiosas.

Por ejemplo, dentro de la Iglesia cristiana, actúan realizando una tarea de evangelización que defina y constituya la identidad de dicha institución religiosa (54). Esta situación anterior, representa un ejemplo de los “pros” que existen entre el dualismo <iglesia/medios de comunicación>. Sin embargo, también existen “contras” que se deben, principalmente, al condicionamiento sociológico. Es decir, las instituciones religiosas, afirma Berger (55), han tenido que asumir el impacto social del secularismo y de la secularización como procesos modernos socavadores de sus expectativas e intereses históricos (56). Los MCM constituyen, en las sociedades modernas actuales, una realidad cultural e identificativa para con los problemas relativos a la vida humana y sus relaciones intersubjetivas:

*“Los medios entran para movilizar y persuadir al público a obedecer las decisiones colectivas y a comprometerse con los mitos e ideologías de la sociedad. Este es el momento de las ciencias exactas y empíricas, el momento de verificar con seguridad lo que es verdadero y es falso. Este es típicamente un momento de imperfección, de secularidad, de ejercer poder y jerarquía de estatus, de premios y castigos por llevar o no llevar adelante los fines de la sociedad” (57)*

Así pues, las instituciones -principalmente las religiosas- que no se adapten a la globalización simbólico-mediática de la realidad social moderna, entrarán, de forma progresiva, en una crisis de plausibilidad para las conciencias de la gente corriente y en la configuración estructural de su vida cotidiana.



## NOTAS

1. Berger, P., A far glory. The quest for faith in an age of credulity, The Free Press, New York, (1992), op. cit., pág. 27
2. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 72
3. El concepto de <portador> está tomado de Max Weber. “Con este concepto nos referimos a un proceso institucional o a un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. También esta relación puede ser intrínseca o extrínseca, <necesaria> o <accidental>” (Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 98); Berger señala cuales son los principales portadores de la modernidad: “In specifying the institutions that have brought about modernity, the most important is the technology that has produced industrial civilization. Other important institutions include the market economy, an enormously powerful modernizing institution; the contemporary state, as it has developed in the last few centuries; bureaucracy in all its forms; the contemporary city; and recent means of mass communication” (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en Society, 20 (1978)). J. M<sup>a</sup>. Mardones en su obra Posmodernidad y conservadurismo (1991), pág. 15-36, señala que a Berger se le puede encuadrar dentro de un núcleo duro dentro de la tradición postmoderna. Señala además, que ese núcleo duro bergeriano estaría formado por: a) la producción científico-técnica, b) la burocracia de la administración del Estado, c) el pluralismo cultural. En este sentido, considera que si se mira la sociedad desde el primero de los <portadores>, ésta se convertiría en una sociedad industrial, posindustrial, de las nuevas tecnologías. Desde el segundo <portador>, la sociedad se constituiría como democratizada, administrada. Por último, desde el tercer <portador>, la sociedad se constituiría como fragmentada, diferenciada.
4. Según Berger, algunos entienden la modernidad como liberadora, mientras que para otros la modernidad es aquello de lo que hay que liberarse. De hecho, Berger entiende la modernidad como liberadora. Ha liberado a los hombres de los criterios de los estrictos controles de la familia, el clan, la tribu o la pequeña comunidad. Ha descubierto al individuo posibilidades de movilidad. Ha conferido al hombre un poder de dominio sobre el control de la naturaleza. Frente a estas liberaciones, el hombre a tenido que pagar un alto precio, que según Berger, se resume en una <falta de hogar>. (Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 195-196).
5. Ibid., pág. 23
6. La conocida tesis de Max Weber, basada en la “Ética Protestante”, ha sido un factor esencial en la génesis del capitalismo y de sus procesos económicos en las sociedades occidentales.
7. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 29
8. Ibid., pág. 28

9. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 85-86
10. Berger, P., Sociology reinterpreted, Doubleday, Garden City, New York, (1981), pág. 154
11. “En cualquier sociedad, la modernidad ha significado el crecimiento gigantesco de las ciudades. Esta urbanización no ha consistido simplemente en el crecimiento físico de determinadas comunidades y en el desarrollo de instituciones específicamente urbanas; la urbanización consiste también en un proceso al nivel de la conciencia. La ciudad ha creado el estilo de vida (incluidos los modos de pensar, de sentir y de experimentar normalmente la realidad) que constituye la norma de la sociedad en general. La urbanización de la conciencia se ha producido especialmente a través de los modernos medios de comunicación de masas” (Berger, P., The homeless mind. Modernization and consciousness, op. cit., pág. 67); Berger señala que cómo en las sociedades industrializadas las formas tradicionales de la afiliación y la práctica religiosa tiende cada vez más a quedar confinadas en las áreas marginales de la sociedad, precisamente las que menos se han visto implicadas en el proceso de urbanización; Para más información sobre el proceso de urbanización véase: Lefebvre, H., De lo rural a lo urbano, Barcelona, (1970); El derecho a la ciudad, Barcelona (1968); Sennet, R., Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden, Barcelona, (1970); Moles, A., Teoría de la información y percepción estética, Madrid, (1972).
12. Berger, P., Pyramids of sacrifice. Political ethics and social change, Basic Books Publishers, New York, (1974), pág. 173; La movilidad social es, según Berger, uno de los rasgos característicos de la modernidad, el cual incide directamente en la conformación de la identidad personal y colectiva. Véase: Berger, P-Luckmann, Th., “*Soziale mobilität und persönliche identität*”, en Lebenswelt und Gesellschaft, (1979), págs. 142-160
13. Berger, P-Luckmann, Th., “*Soziale mobilität und persönliche identität*”, en Lebenswelt und Gesellschaft, (1979), págs. 142-160
14. “Los portadores secundarios incluyen muchos procesos sociales y culturales, la mayor parte de los cuales se basan históricamente en los portadores primarios, pero pueden actualmente tener una eficacia autónoma. Entre ellos, subrayaríamos especialmente los siguientes: la urbanización, un sistema <móvil> de estratificación; la <esfera de lo privado> como contexto clave de la vida individual; las instituciones características de la innovación científica y tecnológica; la educación de masas y, como extensión de ella, los medios de comunicación social” (Berger, P., The homeless mind. Modernization and consciousness, op. cit., pág. 103); Para muchos autores, los dos factores determinantes para la pluralización de la vida moderna son: la ciudad y los medios de comunicación de masas. “A causa de la enorme información de que dispone la sociedad moderna, la <urbanización> se da aunque se viva en un pueblo o en una casa de campo. Así, por ejemplo, la propaganda televisiva impone necesidades y comportamientos a todos los habitantes de un determinado espacio, incluso cuando estos quieren ofrecer resistencia al <adoctrinamiento> a que se ven sometidos” (Duch, Ll., Religión y mundo moderno, PPC, Madrid, (1995), pág.59).
15. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 40

16. “Hay teorías que ven en el crecimiento económico dentro de una situación de mercado capitalista el <motor> fundamental del desarrollo. Tales teorías están vinculadas a políticas que desean crear, mantener o mejorar dicho <motor>” (Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 35). Según Berger, la burocracia de los Estados modernos adquiere una importancia decisiva a la hora de analizar las instituciones centrales y las prácticas dominantes de nuestra sociedad. El autor propone establecer una relación entre el sistema político y el tecno-económico. Aparece el concepto de sociedad entendida como <tecno-estructura>.

17. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 10. El ámbito tecnoeconómico se refiere al modo como se organiza en la sociedad moderna la producción y la distribución de bienes y servicios. Forma un sistema de trabajo y ocupación, al mismo tiempo que de estratificación social por medio del reparto de bienes. Posee una lógica interna funcional que impulsa un estilo de producción donde lo que intereza es economizar, es decir, ser eficientes, reducir costos y maximizar beneficios. Supone una especialización y división de trabajo, una fragmentación de funciones y una coordinación de actividades. El principio dominante es la productividad o rendimiento, y el gran valor es la utilidad.

18. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 89

19. Uno de los principios originarios del concepto moderno de <urbanismo> moderno, lo encuentra Berger en la obra de Cox: “La <ciudad secular> nos invita a celebrar el advenimiento del urbanismo moderno como si se tratara de una especie de divina revelación. Y sólo unos pocos años después ya nos resulta muy difícil sentir entusiasmo por esta manifestación peculiar de la sabiduría de la época. Las ciudades americanas parecen destinadas a consumirse en un rito anual de destrucción y de frivolidad. El movimiento de los derechos civiles, que seguramente inspiró a Cox una gran confianza en un futuro de libertad para la secularidad urbana”. (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 25); Algunos sociólogos, como Simmel, consideran que las grandes ciudades ofrecen, tanto aspectos negativos como positivos: 1) son focos gnoseológicos de objetividad y de racionalidad. Focos perennes de relaciones frías, calculadoras y egoístas, donde cada individuo se siente tratado como un medio, nunca como <un fin en sí mismo>; 2) Por el contrario, las grandes urbes son abanderadas de la libertad, la autonomía y la individualidad, aunque siempre a costa del anonimato, la soledad y el extrañamiento. (Berger coincide plenamente con el discurso de Simmel). (Simmel, G., El individuo y la libertad, Península, Barcelona, (1986), págs. 247-262).

20. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 34

21. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 8

22. Ibid., pág. 8-9

23. Ibid., pág. 9

24. Ibid., pág. 23-40 / 41-62; Berger indica que el interés de las organizaciones burocráticas dentro del ámbito religioso es muy significativo, pues, “vista la expansión de la burocracia dentro de la escena religiosa contemporánea (...) podemos señalar que el interés de éstas se centra en un pragmatismo que reside en lograr resultados <fuera> y

no <dentro> de su propia funcionalidad”. (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 204, nota 10). Por otro lado, este nuevo <estilo cognitivo> del que Berger habla, está íntimamente ligado a lo que denomina <nueva clase de conocimiento> que produce una transformación de la conciencia, no sólo de las personas de esta <clase>, sino también de los individuos pertenecientes a la <nueva clase media> y demás individuos ordinarios. Berger lo expresa así: “...no sólo hay una tecnología en cuanto conjunto de técnicas por las que el hombre ha cambiado las circunstancias materiales de su vida, sino que hay una conciencia tecnológica que existe sin duda en las actitudes mentales de científicos, ingenieros y otro personal técnico, y lo que es todavía más importante una <mentalidad de ingeniero> que se transfiere a otras esferas de la vida, desde la política a la sexualidad que no tiene que ver nada de suyo con la tecnología” (Berger, P., “*La religión y los dilemas de la modernidad: modernización y contramodernización*”, Rev. <Religión y Cultura>, XXIV 107 (1978), pág. 655-656).

25. Berger, P., *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, (1989), pág. 84

26. Ibid., pág. 85./ Berger considera que esta nueva clase –heredera de los portadores y radicalismos culturales de los últimos años de la década de los 60- fue uno de los motivos del enfrentamiento cultural con las demás clases sociales no pertenecientes a la llamada (new knowledge class). (Berger, P., *Los límites de la cohesión social*, Edit. Círculo de Lectores, (1999), pág. 529).

27. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 286

28. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 13

29. Mardones, J. M<sup>a</sup>., *Religión y capitalismo*, Sal Terrae, Santander, (1991), pág. 225

30. Bell, D., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, (1986), pág. 247-262

31. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 140

32. Ibid., pág. 139

33. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 197

34. Cuando Berger se refiere en su obra *The sacred canopy* (pág. 132), a los medios de comunicación como fenómenos que producen un <impacto social>, se está refiriendo principalmente a la situación que sufre la España contemporánea. Es decir, una sociedad marcada por la secularización, el pluralismo, la mentalidad tecnocrática, el pasotismo postmoderno, la estética sin ética, el hedonismo consumista y la cultura del vacío. Una sociedad donde “todos los medios de comunicación se prestan al vacío espiritual, el deterioro ético, la violencia y la sexualidad gratuita, donde se rinde homenaje a la cultura de lo cutre. Donde la religión no cuenta nada o es degradada, donde las instituciones religiosas (Iglesia) apenas aparece, y casi siempre bajo las coordenadas interpretativas de ideologías o de política” (Montoro, A., “*La evangelización por los medios de comunicación social en la actual coyuntura sociocultural y política de España*”, en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, (1997), pág.161).

35. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 104
36. Ibid., pág. 122
37. Ibid., pág. 122ss
38. Ibid., pág. 125
39. Ibid., pág. 125
40. MCM = Medios de Comunicación de Masas
41. Entre esos autores que, como Berger, creen en el proceso de <destradicionalización> llevado a cabo por las sociedades modernas, podemos citar a Jonh B. Thompson, Lerner y A. Giddens.
42. Thompson, J. B., Los media y la modernidad, Paidós Comunicación, Barcelona, (1998). Para desarrollar esta problemática en Berger, véase: Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality, New York, (1966), pág. 30
43. “El cultivo de los valores tradicionales y creencias depende cada vez más de formas de interacción que implican productos mediáticos; la fijación de contenido simbólico en productos mediáticos (libros, películas, etc.) proporciona formas de continuidad temporal que disminuye la necesidad de representar siempre lo mismo. Por eso, el declive de ciertos aspectos ritualizados de la tradición (asistencia a las iglesias, etc.) no debería ser necesariamente interpretado como declive de la tradición como tal; puede, simplemente, expresar el hecho de que el mantenimiento de la tradición a lo largo del tiempo ha pasado a depender menos de la representación ritualizada” (Thompson, J.B., op. cit., pág. 256).
44. Giddens, A., Modernity and self-identity: self and society in the late modern age, Cambridge, Polity Press, (1991).
45. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 43-44. La opción fundamentalista y de <atrincheramiento>, constituyen para Berger, “pequeños mundos de vida”. Son lugares, afirma el autor, que actúan como refugio para que los individuos de conciencia tradicional, no se sientan extraños ante la diferenciación estructural de las sociedades modernas.
46. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág 63-82
47. Lyon, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, op. cit., pág. 94ss
48. “Los medios de comunicación la seleccionan (información religiosa) y envasan, la transforman gradualmente y deciden sobre la forma en que la difundirán” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 98).
49. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 134-135

50. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 96
51. Ibid., pág. 101
52. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 11-12
53. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 99
54. “Los medios masivos son importantes para la significación de lo sacro en tres sentidos: primero, orientan la atención cultural hacia los lugares del descubrimiento de lo sacro; segundo, los medios son sólo una exploración cultural, pero llevan el imaginario hasta el límite de lo cultural, y por lo menos introducen un interrogante con respecto a lo trascendental; y el tercero, ofrecen un lenguaje para expresar la experiencia de lo trascendental” ( White, R., “*Los medios masivos y la evangelización*”, en Evangelización y medios de comunicación, op. cit., pág. 91).
55. Ver en Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., y The sacred canopy, op. cit.
56. “... en lo relativo a los MCM, la experiencia histórica de nuestra Iglesia aparece como una situación todavía más distanciada que en otras dimensiones de la evangelización, sin que las muchas publicaciones escritas permitan fáciles optimismos. Pues bien, en la base de todo este fenómeno se encuentra la cruda realidad de una progresiva pérdida del poder social y, como consecuencia, de la correspondiente capacidad para organizar las estructuras de la vida cotidiana. Ahora, la ciencia y la tecnología adquieren prioridades mientras la teología y la pastoral pierden comba llegado el momento de configurar la ciudad del hombre. El vuelco sociológico es brutal, lo que significa que sea necesariamente negativo, porque lo que progresivamente avanza es la <sociedad civil>” (Alcover, N., “*Los medios de comunicación en la experiencia histórica de la Iglesia*”, en Evangelización y medios de comunicación, op. cit., pág. 26).
57. Alcover, N., “*Los medios de comunicación en la experiencia histórica de la Iglesia*”, op. cit., pág. 85

## Capítulo 5

### La repercusión del proceso de modernización en el <nomos religioso>.

#### **1 . MODERNIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN.**

La situación del mundo en años recientes ha dado lugar a un amplio espacio de debate, en el cual la religión constituye el elemento básico de estudio en el marco de las tensiones entre tradición y modernización. El análisis en torno a la relación de los modelos normativos modernización / secularización, surge a finales de los 80, a raíz de la incipiente percepción de los modelos de politización de la religión. Esto permitió el derrumbe del modelo tradicional de la religión (Berger), a favor de nuevos modelos de interpretación funcional de la religión en las sociedades modernas (religión-mercado, capacidad conflictiva de la religión, etc.). Todo lo anterior, deja ver la creciente interrelación de la religión dentro del proceso de modernización de las sociedades contemporáneas (1).

Sin embargo, debemos tener presente que a pesar de esa interrelación, aún perduran los intentos de deslindar y definir las dos perspectivas o paradigmas; es decir, la tradicional (preocupada por entender la religión como “dosel sagrado” en lucha con el binomio normativo modernización/secularización); y la actual (que intenta analizar la relación entre religión y sociedad, y situarla dentro del marco de conflicto que viene configurado por el paso de lo “sagrado” a lo “profano”).

El proceso de modernización desafía los modelos tradicionales de la religión, en la medida en que hace tambalear sus identidades y su continuidad socio-histórica. Es decir, la religión parte de las reservas de conocimiento y de sentido que portan sus tradiciones culturales. Esto implica que la religión, como monopolio de sentido social, sea una actividad continua y creadora de símbolos y estructuras de plausibilidad que aportan significado y sentido a la vida de los individuos. Se configura así, un <nomos> garante de una seguridad y una estabilidad omniabarcadora, frente a los desafíos que representa el <terror anómico>. La modernización representa para la religión, no sólo un desafío, sino también una amenaza, pues pone en entredicho toda la estructura tradicional del monopolio religioso de sentido: “La crisis de plausibilidad sufrida por la religión en el mundo occidental está íntimamente relacionada con esos rasgos de la modernidad” (2).

De esta forma, el debate reciente en torno a la religión y a la modernización/secularización, se centra en dilucidar si dentro de una sociedad secularizada, diferenciada, instrumentalizada y pluralista, la religión aparece en estado de permanencia (modelo tradicional), resurgimiento o en forma de un desvanecimiento progresivo hacia una pérdida de plausibilidad y de legitimación socio-cultural. Dentro de esta dinámica, cabe plantearse si la religión ha desaparecido en la modernidad o, simplemente, aparece disfrazada configurando un desplazamiento de lo sagrado y no una desaparición. Es decir, la religión en la modernidad persiste, pero dentro de una crisis inevitable de credibilidad y de falta de legitimación que desemboca en una obstrucción del “futuro como fuente de inquietud” (3).

La religión aparece, dentro de las sociedades modernas, determinada por dos fenómenos gemelos del binomio modernización/secularización: el pluralismo y la racionalización, entre otros muchos:



1) El pluralismo implica de forma inherente un socavamiento de la concepción del mundo como monopolización de sentido. De esta forma, afecta directamente a la situación de la religión en la sociedad moderna-occidental. Esto se debe a que el monopolio pasa a ser sustituido por diferentes visiones de la realidad que coexisten y compiten como posibles alternativas de sentido y significado, ante una credibilidad indeterminada. Aparece una relativización de todas las diferentes concepciones e interpretaciones de la realidad en competencia eliminando, de este modo, el conocimiento “dado por supuesto” propio de las tradiciones culturales religiosas. Este relativismo socava, de igual modo, la legitimación propia del monopolio de sentido, pasando a ser objeto de deseo de las distintas visiones competitivas de la realidad. La legitimación aparece difuminada en los distintos agentes sociales y, por tanto, la autoridad de lo sagrado pasa a ser una posibilidad entre muchas. La pluralización de los mundos de vida conduce a una concepción racionalista del mundo que demanda criterios claros y evidencias empíricas respecto a la verdad.

2) La racionalización está íntimamente relacionada con el proceso de modernización. Esto se debe a que implica una forma de legitimación funcional de la vida social gracias, entre otras cosas, a la aparición de la mentalidad racional (apertura hacia nuevas visiones de la realidad) en contraste con lo tradicional. Por tanto, modernización, secularización, pluralismo y racionalización forman parte del proceso que determina la disolución o desencantamiento del mundo. Este proceso de racionalización -ya previsto por Weber- implica lo que Berger denominó “la desaparición de lo sobrenatural”<sup>(4)</sup>, es decir, la ciencia racional propicia el desencantamiento al explicar un fenómeno natural sin referencia a una idea o categoría no natural. Un fenómeno atribuido a un mundo misterioso, oculto, es interpretado por la ciencia racional como algo natural, debido, entre otras causas, a la secularización de la conciencia que señala Berger. En definitiva, la racionalización implica la creencia de que todo tiene una explicación racional, lo cual socava las estructuras de plausibilidad de la religión.

Berger asegura que el problema de base se encuentra en lo que denomina “el problema de la modernidad” y en las “características/dilemas sociológicas de la modernización”. La modernidad es un conglomerado de elementos metodológicos, económicos, sociales y cognitivos, todos ellos empíricamente accesibles y, por tanto, la

modernización ha de ser entendida en íntima relación con los procesos tecnológicos y económicos acaecidos en la modernidad. En este sentido, Berger entiende la modernización como “el crecimiento y difusión de una serie de instituciones basadas en la transformación de la economía por medio de la tecnología” (5), además de indicar que es un proceso que ha traído consigo sufrimiento, turbulencia y un profundo descontento mental. Señala el autor, que debemos identificar la modernización en su dimensión cognitiva, debido a que una comprensión global de cualquier realidad social debe incluir este elemento: toda realidad social tiene un componente esencial de conciencia sin cuya consideración el estudio de aquella queda siempre incompleto. El problema de la modernidad viene así constituido, según el autor, por la definición y el análisis de los factores que constituyen el complejo de significados de ésta, es decir, por las definiciones de los elementos de la conciencia moderna.

Las características sociológicas (dilemas) de la modernidad las resume Berger en:

- 1- *Abstracción*: Todas las estructuras de las sociedades netamente modernas, la conciencia y la tecnología mismas, son intrínsecamente muy abstractas. En cuanto tales, entran en colisión con las estructuras concretas de los seres humanos. En el nivel de la conciencia, la abstracción genera patrones emocionales turbadores para amplios sectores de la experiencia humana.
- 2- *Temporalidad*: La modernidad trae consigo un importante cambio en la estructura temporal de la experiencia humana. Su rasgo más importante es su orientación a la futuridad, en contraste con la concepción pre-moderna en términos de ciclos temporales de conciencia mítica. Esta transformación tiene lugar en la vida cotidiana, en la biografía y en la sociedad como tal.
- 3- *Individuación*: La modernidad ha dado lugar a individuos característicos con ideas concomitantes sobre la autonomía individual. La modernización genera, pues, la separación del

individuo de las entidades colectivas, contraponiendo el sujeto y la sociedad de un modo sin precedentes históricos.

- 4- *Liberación*: Consiste en un proceso en el que amplios sectores de la vida humana, considerados antes como insustituibles, son hoy objeto de elección individual y colectiva. Está íntimamente relacionada con el fenómeno de la pluralización de los mundos de vida.

Todas estas características de la modernización desembocan, según Berger, en lo que denomina <secularización>, es decir, el proceso por el que la explicación y definición religiosa del mundo ha experimentado una pérdida de plausibilidad como cosmovisión válida y omniabarcadora para los individuos en las sociedades modernas, y que puso fin a los procesos únicos y heterónomos. Berger también define la secularización como el proceso por el que la sociedad adquiere una autonomía creciente frente a la dominación de las significaciones y de las instituciones religiosas. Esto es, el proceso por el cual la religión pierde su monopolio, y por el que un conjunto de valores se autonomiza con respecto a la religión, legitimándose por medio de un sistema no religioso (6).

A lo largo de su abundante obra, podemos comprobar cómo Berger mantiene una estrecha relación y un paralelismo correlativo entre el proceso de modernización y el proceso de secularización. El propio autor señala que “la modernización, especialmente en el mundo occidental, ha estado íntimamente asociada a otro importante proceso de la historia moderna: el proceso de secularización” (7).

\* En su obra *Pyramids of sacrifice* (1974), Berger indica que la modernización actúa como un gigantesco martillo pilón destruyendo, a un tiempo, las instituciones tradicionales y las estructuras tradicionales de sentido. Actúa, además, con una ambivalencia social, pues, por un lado, priva al individuo de seguridad y, por otro lado, le proporciona nuevas oportunidades de elección o libertad. El proceso de modernización, hace que todo impulso religioso de la conciencia humana, sufra el impacto de la secularización.

\* En su obra *The homeless mind* (1973), define la modernización como un proceso mediante el cual la entidad <sociedad moderna> fue originariamente creada y continúa definiéndose. Además, señala que este proceso debe ser relacionado estrechamente con el crecimiento económico y la transformación del mundo por la tecnología:

*“La modernización consiste en el crecimiento y difusión de una serie de instituciones basadas en la transformación de la economía por medio de la tecnología”* (8)

La modernización es, pues, un fenómeno histórico-institucional que ha de ser estudiado como cualquier otro fenómeno histórico. Sin embargo, no sólo es vista por Berger como un mero proceso institucional, sino como un proceso interno de la conciencia humana. La modernización es, en este sentido, una revolución de las estructuras de conciencia. Todos los factores de la modernización conducen a una transformación social y a una “des-institucionalización”; es decir, un debilitamiento general de las instituciones sobre el individuo y, especialmente, las instituciones religiosas.

Las consecuencias secularizadoras del proceso de modernización son más acentuadas en el área de la religión, pues la modernización desafía y ataca directamente a la integración simbólica que para las sociedades tradicionales pre-modernas significaba la religión. De este modo, la crisis de plausibilidad sufrida por la religión en el mundo occidental está íntimamente relacionada con los portadores de la modernización:

*“La crisis de la religión tradicional revela, quizá más vivamente que cualquier otra cosa, la experiencia esencial de la modernización, la pérdida individual y colectiva de sentidos integradores. Por esta razón, el ansia de reintegración es una de las más profundas realidades de las sociedades en proceso de modernización”* (9)

\* En su obra *A rumor of angels* (1969), Berger considera que la actual situación de la religión ha originado la desaparición de lo sobrenatural y de una categoría religiosa fundamental y trascendente como es la existencia de <otra realidad>. Estos acontecimientos se deben a la “teoría de la secularización de la cultura moderna” (10), pues “modernización y crisis religiosa van al mismo paso” (11).

Berger observa un paralelismo entre el alto grado de secularización de la cultura y el desarrollo de las sociedades industriales modernas. Estas sociedades se hallan muy

diferenciadas y divididas, permitiendo un alto grado de comunicación entre las sociedades fracturadas. El hombre moderno vive en una pluralidad de mundos de sentido, constituyendo el fenómeno de la pluralización. Este fenómeno, a su juicio, lleva al establecimiento de una de las consecuencias más relevantes de la secularización: <la disminución de plausibilidad de las instituciones religiosas>:

*“La modernización ha hecho pasar muy malos momentos a estas estructuras de plausibilidad. En términos sencillos, la modernidad ha creado una situación en la cual se hace difícil alcanzar certidumbres” (12)*

\* En *A far glory* (1992), Berger sigue defendiendo la tesis según la cual, en el proceso de modernización pueden haberse perdido verdades de tipo sobrenatural y religiosas.

La ciencia moderna y la tecnología (portadores de la modernización), nos han ofrecido nuevas posibilidades sobre la realidad y un mayor control sobre nuestras vidas. Esto da lugar a la obtención de una “nueva dimensión de verdad” (13). Esta nueva realidad conduce, según Berger, a la posibilidad de darnos cuenta de que las certidumbres de una sociedad tradicional y pre-moderna no están ya a nuestro alcance. En este sentido, afirma Berger:

*“No cabe duda de que algo parecido a la secularización ha estado ocurriendo en distintas partes del mundo (sobre todo en Occidente donde tuvo su origen dicha perspectiva) y que ha estado relacionada con el proceso histórico de la modernización, o con la transformación de la vida humana que ha sido provocada por la ciencia y la tecnología” (14)*

Por tanto, Berger cree que existe una estrecha vinculación entre modernización y secularización. Muestra de ello, afirma que “... en diversos lugares el avance de la modernidad ha coincidido con un notable descenso de la práctica religiosa y de la fe”(15). Aun así, cree que es una falacia considerar que la modernización y la secularización son procesos unidireccionales e imparables.

\* En *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (1997), Berger define al hombre moderno dentro de una crisis de sentido y de

desorientación. Del mismo modo, pretende aunar, dentro de una conjunción significativa, tres elementos determinantes del proceso de secularización:

- 1) Un pluralismo socio-cultural de los mundos de vida social;
- 2) Una crisis de sentido (subjetivo e intersubjetivo) que se refleja en el ámbito de la religión:

*“... la modernidad conduce de forma inevitable a la secularización, entendida ésta como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y, como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente” (16)*

Fruto de la modernización nace, según el autor, la persona moderna: capaz de manejarse en su vida personal y social, al margen del control tutelar de la religión. Este fenómeno, junto con el pluralismo moderno, desemboca en otra de las consecuencias de la secularización:

- 3) La relativización de los sistemas de valores y los esquemas de interpretación, que da lugar a un socavamiento del conocimiento “dado por supuesto” y produce una crisis hermenéutico-social y existencial del hombre moderno:

*“La modernización implica la transformación radical de todas las condiciones externas de la existencia humana” (17)*

La modernización, debido a la ciencia y la tecnología, conduce a una pluralidad de posibilidades que llevan al individuo hacia otro de los elementos de la secularización: <el hado de la elección>. Esto repercute directamente: 1) en la religión, principalmente, en la aparición de la anomia y su correspondiente angustia espiritual; 2) en la imperiosa necesidad de encontrar estructuras de sentido, pues:

*“la pérdida de lo dado por supuesto, con todas sus consecuencias sociales y psicológicas, es más marcada -como cabría esperar- en la esfera de la religión. El pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas. Ya sea que les guste o no, ellas son proveedoras en un mercado de opciones religiosas. La cantidad de gente que <asiste regularmente> a la iglesia ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses se puede contar con los dedos de las manos. La pertenencia a una iglesia determinada ya no se da por supuesto, sino que más bien es el resultado de una elección deliberada” (18)*.

\* En *The sacred canopy* (1967), Berger se pregunta por los orígenes de la secularización dentro del entramado socio-histórico. Sitúa su origen en el área económica, especialmente, en aquellos sectores implicados en los procesos industriales y capitalistas. De este modo, aparece la modernización socio-económica como un factor determinante de la secularización. El autor intenta encontrar las causas originarias del proceso de secularización en la modernización política. Esta vinculación aparece, de forma inherente, en la separación institucional entre el Estado y la Religión.

En definitiva, Berger establece que la religión se ha visto comprometida de muchas formas en la dinámica institucional de la modernización. Esto ha posibilitado el que la religión se haya convertido a la vez en partidaria y antagonista de varias instituciones modernizadoras (capitalismo, estado moderno, universidad, etc.).

La religión y las iglesias, como instituciones religiosas, se han visto profundamente afectadas por los dilemas de la modernización, sobre todo a nivel de conciencia. Esto es debido: 1) a la *abstracción moderna*, que produce un efecto desmitologizador de la conciencia moderna (19). Se produce, entonces, un choque o colisión secularizadora entre la conciencia moderna y la abstracción religiosa; 2) a la *individuación moderna*, que actúa como oposición a las formas de la religión que dependen de las estructuras sociales premodernas, produciendo una ruptura con el *nomos* religioso tradicional.

La identificación entre modernización y secularización se debe, principalmente, a que la ciencia y la tecnología socavan, de forma inevitable, la credibilidad de las creencias religiosas. Es decir, estos factores de la modernización, en su afán de dominación, desvían la atención de aquellas realidades hacia las que se dirigen las pretensiones de la religión. Esto conduce a un debilitamiento de la plausibilidad y credibilidad de tales definiciones religiosas sobre la realidad. Nos encontramos, indica Berger, ante una crisis de fe en la que a medida que avanza la modernización aumenta dicha crisis.

Sin embargo, la modernización/secularización tiene también, para Berger, consecuencias positivas, en el sentido de que puede ser definida como la liberación del individuo, la cultura y la sociedad de la autoridad religiosa y las normas dogmáticas

religiosas. De igual modo, esta liberación implica, gracias al proceso de racionalización científico tecnológico, la liberación dentro de las religiones de los dogmas inmutables y absolutistas. Berger dirá que surge un liberalismo teológico que intenta armonizar la tradición religiosa con la cosmovisión del mundo moderno, a través del desmantelamiento de todo andamiaje sobrenatural de la tradición religiosa.

## **2. EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN Y LA CRISIS DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL.**

*“La tesis básica de este argumento -establecida sólidamente en la sociología de la religión como <teoría de la secularización>- es la de que la modernidad conduce en forma inevitable a la secularización, entendida ésta como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente” (20)*

Berger considera que el proceso histórico de la modernización hace posible que en el mundo moderno se escinda el dosel sagrado tradicional como marco nómico-legitimador de la sociedad a la que antaño protegió. La modernización lleva consigo la pérdida de la visión integradora del mundo como un todo sagrado, como un holismo totalizador de sentido sacralizado. La religión, debido a la modernización, ha perdido su monopolio cosmovisional. Así pues, Berger indica que “modernización y crisis religiosa van al mismo paso” (21). Nos encontramos, en palabras del autor, en una época de “fe en una era de credulidad” (22), en una “desaparición de lo sobrenatural del mundo actual” (23).

En la modernidad se escinde la función de <palio sagrado> que la religión tenía en las sociedades tradicionales. En las sociedades modernas occidentales, afirma Berger, quizá este <palio sagrado> sólo funciona como sombra lejana a la que acogerse frente a las amenazas de los utópicos del cambio social. Así pues, si bien la religión ha constituido históricamente el <eje de sentido> -en términos jaspersianos-, ahora, la intensa diferenciación de las sociedades modernas ha dado lugar a la aparición de una fragmentación de estructuras de sentido alternativas a las tradicionalmente religiosas, emergidas de una nueva conceptualización antropológica y social. Los interrogantes metafísicos sobre la condición humana en el mundo moderno occidental, son acallados en el marco de un pragmatismo de urgencia, socialmente legitimado, por medio de la



resolución de problemas prácticos cotidianos desde la conciencia ingenieril y secularizada de las sociedades occidentales.

La crisis de la modernidad origina en el hombre postmoderno (24) una desconfianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones. Esto origina, a su vez, un nuevo tipo de sensibilidad postmoderna marcada por la inmanencia, la experiencia concreta, lo vivido aquí y ahora, lo sentido y experimentado. Esta sensibilidad se legitima a través de una desconfianza hacia la religión institucionalizada, hacia una religión próxima a los estados políticos-mundanos. Nos encontramos con las denominadas “pequeñas y medianas trascendencias” luckmannianas, lo que Berger denomina <el alejamiento de la gran trascendencia>.

La crisis de la metafísica y de lo sobrenatural-numinoso va emparejada a la crisis social de la religión, pues ambas cosmovisiones parten del mismo origen: <la pregunta por el sentido frente a la pregunta de la finitud y de la contingencia humana>. Es decir, en las sociedades modernas actuales, la búsqueda de lo espiritual está en alza, las ofertas religiosas crecen progresivamente y, sin embargo, la religión está en crisis. Berger cree que, en el fondo de la denominada crisis de la sociedad actual, nos encontramos con una enfermedad cultural cuyo problema de sentido y significado es religioso y espiritual. Esta crisis viene articulada por la necesidad estructural de <sintonizar con un orden cósmico en el orden de la experiencia humana> (25). Cada día aumenta el número de creyentes que disienten del conjunto de dogmas, creencias y prácticas de la religión tradicional, a favor de una selección religiosa, según sus preferencias subjetivas.

El dualismo modernización/secularización ha ido socavando todas las reservas de sentido metafísico, tradicionalmente adquiridas, en pos de una clausura de la metafísica históricamente constituida. Con ello se pretende abrir nuevas formas de pensamiento aún vírgenes de desarrollo conceptual. A modo de ejemplo, Berger señala que la teología sufre un proceso de <desmitologización> y de adecuación de su lenguaje metafísico-religioso que la conforma, a un lenguaje libre de todas las connotaciones metafísico-sobrenaturales. La modernidad trae consigo criterios y razones éticas que legitiman la superación de la metafísica. Esto se lleva a cabo, a través de un proceso de desenmascaramiento de dicha categoría. Las pretensiones de verdad encuentran sus

pretensiones gnoseológicas en el proceso de imanentización de la vida humana que desemboca en las distintas ciencias.

La modernización representa una época en la que lo divino (dosel) ha dejado de interesar a la conciencia humana. El autor atribuye este fenómeno a la <teoría de la secularización de la cultura moderna>, y al fenómeno de la <secularización de las conciencias> que acompaña a la modernización. Es decir, todo mundo religioso particular aparecerá a la conciencia como realidad sólo en la medida en que subsiste su adecuada estructura de plausibilidad.

En los primeros estadios de la modernización muchas instituciones dependían de las tradiciones más características de las sociedades premodernas; sin embargo, en la medida en que el proceso de modernización entró en una fase más avanzada -lo que Giddens llama <modernidad tardía>-, las tradiciones preexistentes fueron progresivamente socavadas en sus cimientos: Las sociedades modernas son <destradicionalizadas> (26).

Las nuevas imágenes de la modernidad chocan de forma inevitable con los símbolos, valores y creencias de las sociedades tradicionales (27), siendo, en este sentido, una amenaza para la propia tradición religiosa como dosel sagrado, nómicamente constitutivo. Las sociedades tradicionales tenían un marco de referencia estable. Este marco se establecía sobre una matriz de significaciones últimas y homogéneas que otorgaban al dosel sagrado una coherencia y una plausibilidad respecto a la realidad del mundo. En otras épocas, afirma Berger, la sociedad era unitaria y el factor integrador de dicha sociedad como <mundo-del-hombre> era, fundamentalmente, religioso. Esto significaba que “para el individuo, unos mismos símbolos integradores impregnaban los diversos sectores de la vida cotidiana. En la familia, en el trabajo, en la actividad política o en la participación en fiestas y ceremonias, el individuo se encontraba siempre en el mismo <mundo>” (28). En este sentido, las representaciones religiosas premodernas configuraban un código común de sentido y de conservación del orden social establecido. Este código aparecía como una terapéutica frente al <continuum> replanteamiento de la realidad. La religión en tanto que institución tradicional sufre un debilitamiento, y su lugar social-legitimador es progresivamente ocupado por nuevas formas y estructuras socioculturales (ciencia, tecnología, estrategias

financieras, mediáticas, etc.). La institución religiosa pierde así su rol socializador de los valores tradicionales (29). Los valores sociales que apelan a la sumisión de leyes universales dictadas por la religión son cada vez menos relevantes y plausibles como orientación para la vida cotidiana y ordinaria de las personas (30). Las tradiciones religiosas perdieron su carácter de simbólicas bóvedas protectoras de la sociedad. Esta pérdida de plausibilidad institucional y la consiguiente pérdida de credibilidad de las instancias legitimadoras del mundo tradicionales, llevan a una apertura -como explica Berger en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997)-, a una multiplicidad de significaciones de la realidad. Esto define lo que Berger denominará como: <fragmentación de la unitaria y sólida entidad legitimadora que salvaguarda el homogéneo significado de la realidad para las sociedades tradicionales>.

## 2. 1. Del fatalismo (hado) a la elección (decisión personal).

El paso del fatalismo a la elección constituye, a juicio de Berger, uno de los cambios más profundos que la modernidad ha producido en la condición humana. Además, significa uno de los efectos más trascendentales que la modernidad ha traído consigo para la religión, tanto en lo referente a su condición social (instituciones religiosas) como en su condición de conciencia individual.

La modernización, su proceso de transformación global y sus efectos desestructuradores en la sociedad contemporánea, originan lo que Berger llama “transformación de la conciencia”, además de originar una disociación entre el mundo instrumental moderno y la cosmovisión simbólica tradicional. Berger cree que el paso del monoteísmo religioso tradicional al pluralismo cultural actual significa una metamorfosis acontecida en la sociedad moderna y en sus estructuras de conciencia. Esta metamorfosis está referida a que ya no existe una figura centralizada, religiosamente concebida, que pueda proporcionar el carácter integrador de sentido y significado que precisan las sociedades modernas. Es decir, las sociedades modernas pierden el monopolio cosmovisional que tradicionalmente proporcionaba la religión. Este marco totalizador de la religión (dosel sagrado) representaba, a juicio de Berger, el

orden y el sentido frente al caos. Lo sagrado era la luz del orden, de la estabilidad, de la coherencia social. La religión constituye, en estas sociedades tradicionales, el mecanismo a través del cual se legitima la significación de la realidad socialmente establecida. Berger denomina a esta función de la religión como: <simbólica bóveda protectora de la sociedad>. En este sentido, las únicas interpretaciones vigentes sobre la significación de la realidad y sobre el sentido de la vida, son establecidas a través del elemento característico de las sociedades modernas: la diferenciación estructural. La <diferenciación> es el elemento integrador de las sociedades modernas avanzadas. En estas sociedades occidentales, el <dosel sagrado> no es más que una sombra lejana, un recuerdo utópico al que recurrir frente a las amenazas del conflictivo cambio social, una añorada protección y una pretendida búsqueda de legitimación ante el caos estructural. Berger desea un espacio para la religión en las sociedades modernas, pues debido a la pérdida de ubicación religiosa, éstas sufren un malestar tanto a nivel social como a nivel cultural. La religión aparece así como uno de los principales recursos bergerianos para sanear la cultura moderna. Siguiendo a Durkheim, Berger cree que la religión contribuye a crear una identidad colectiva sólida que impide la desintegración social y que inmuniza las conciencias individuales respecto a las amenazas anómicas.

Podemos señalar, junto con Berger, cuatro posibles maneras a través de las cuales poder observar cómo la cosmovisión tradicional ha cambiado debido al desarrollo de las sociedades modernas:

- 1- Con el desarrollo de las sociedades modernas, existe un declive de los fundamentos tradicionales de la acción y de la autoridad tradicional respecto a aspectos normativos y legitimadores.
- 2- La cosmovisión tradicional retiene su significado en el mundo moderno, particularmente como medio de dar sentido al mundo y como forma de configurar las identidades sociales.
- 3- Aunque la cosmovisión tradicional mantiene su significado, éste ha sido transformado de forma fundamental. Las tradiciones no desaparecen pero pierden sus vínculos colectivos e integradores de la vida cotidiana: desaparece su función de interacción social en un espacio compartido.

- 4- La no desaparición de las cosmovisiones tradicionales dependerá del grado de vinculación y adaptación (*aggiornamento*) (31) a los nuevos contextos del mundo moderno. La cosmovisión tradicional debe ser re arraigada.

Aparece un vaciamiento de los valores y normas morales individuales y colectivas que daban sentido a la vida humana (32). Las <formas> de la vida cotidiana es otro de los elementos característicos del trasvase que se produce de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. Berger considera que no todo es reductible a rentabilidad, eficacia, y organización burocrática del individuo y la sociedad. No todo puede ser sustituido por la lógica instrumental y funcional. Es decir, no podemos postular una sociedad tradicional premoderna, desde el punto de vista cultural y religioso, sin poner en cuestionamiento el sistema tecnológico-burocrático. El autor apela a la dimensión práctico-moral que configuraba la vida cotidiana de las sociedades tradicionales, con el fin de hacer justicia a la religión conciliadora, emancipadora y liberadora. Apela a la dimensión metafísica, existencial y al carácter permanente e inalterable del ser humano.

La vida cotidiana en las sociedades tradicionales permanece latente dentro de una rutinización. No hay necesidades de justificar y de defender las estructuras de plausibilidad tradicionales, porque para la mayoría de los individuos no hay, dentro de su abanico de posibilidades, otra forma de hacerlo. El individuo en las sociedades tradicionales, no se preocupa por aquello que se sale del marco de su vida cotidiana. Su identidad se fundamenta en un inmovilismo intrínseco y en una homogeneidad que bloquearían todas las posibles definiciones de la realidad alternativas a lo socialmente determinado. Aparece una fuerte coacción social sobre las conciencias individuales imposibilitando toda capacidad de <elección> tanto individual como colectiva. Estas sociedades tradicionales, como afirman Berger y Luckmann, se apoyan sobre un afianzado <universo simbólico> expresado bajo la forma de la religión. En este sentido, la religión en estas sociedades tradicionales conformaría <un cuerpo de tradición teórica que integra zonas de significado diferentes y abarca el orden institucional en una totalidad simbólica>. La religión asumiría las reservas de sentido fundante en el que se englobaría el conjunto de la vida social. (33)

En las sociedades modernas, por el contrario, existe un grado elevado de flexibilidad y movilidad que colisiona con la concepción tradicionalmente constreñida del <yo>. En las condiciones derivadas de la modernidad es bastante difícil encontrar certezas religiosas. Por contraste, afirma Berger, “en las situaciones anteriores a las modernas, no sólo era fácil conseguir una certeza religiosa, sino que además era la única alternativa posible para la mayor parte de la gente. Los dioses eran realidades objetivamente dadas, datos en el sentido pleno de la palabra, válidos de por sí, sin necesidad de justificación teórica alguna y aceptados masivamente por el ambiente social del individuo” (34). La modernidad, sin embargo, altera esta objetividad al socavar -debido principalmente al relativismo- la credibilidad social de las estructuras sobre las que descansa dicha objetividad.

En la modernidad, existe una apertura de la identidad individual (causada principalmente por los medios de comunicación de masas). En este sentido, el individuo puede extrapolar su experiencia de vida a otros espacios y tiempos, sin necesidad de movilidad física. El individuo está cada vez más capacitado para verse a sí mismo en lugar de otro, en una situación radicalmente distinta de la suya:

*“La rigidez de los modelos tradicionales de vida empieza a palidecer en la medida en que los individuos se enfrentan a alternativas que anteriormente resultaban inimaginables. La vida social parece más incierta, en la medida en que los individuos se preguntan que ocurrirá mañana antes de dar por supuesto que el futuro seguirá pareciéndose al pasado, como siempre ha sido” (35).*

En 1979, Berger publica *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmations*; en esta obra, el autor plantea de forma radical dicho problema. Berger introduce el término <herejía> para denominar al cambio socio-psicológico sufrido por el hombre en las sociedades modernas. La <herejía> ponía de relieve que el hombre, que hasta entonces vivía en un mundo de seguridades religiosas, podía alejarse de sus tradiciones religiosas debido al <hado> de la elección que, desde la perspectiva de aquellas sociedades, era una rebelión contra el nomos y el orden constituido religiosamente. Frente al orden y la seguridad de las sociedades tradicionales, el mundo moderno aparece como inseguro, constituido de instituciones (reservas de sentido tradicionales) inmersas en una crisis de relativismo y precariedad normativa. La elección era para las sociedades premodernas una mera posibilidad, y para las sociedades modernas una necesidad. Sin embargo, esta dinámica tiene para Berger un

aspecto negativo, pues el hombre tiene que elegir dentro de una inseguridad ajena a los universos simbólicos del pasado. Berger sentencia este proceso de tránsito de unas sociedades (tradicionales) a otras (modernas) del siguiente modo: <Se ha pasado de la ortodoxia tradicional a la herejía moderna>. Por otro lado, el hombre se encuentra hoy ante el <imperativo herético>, es decir, ante una urgente necesidad de elegir en todo lo referente a su identidad personal religiosa y a su marco de referencia social y colectivo.

Berger indica que entre la modernización y las instituciones tradicionales o pre-modernas existen numerosas posibilidades de pactar una “negociación cognoscitiva”, es decir, un “compromiso o nivel de conciencia entre los modelos tradicionales y modernos” (36). Por medio de esta negociación cognitiva se evitaría el <trasvase> de los portadores primarios de la modernización (ciencia, tecnología, y burocratización), imponiéndose dentro de las situaciones y modelos tradicionales y socavando sus universos de sentido y plausibilidad. Algunas instituciones tradicionales hacen frente a esta invasión o trasvase de sentido por medio de un encapsular a la misma modernización. Esto hace posible que los modelos pre-modernos de vida se mantengan sustancialmente como siempre, es lo que Berger denomina <continuum>.

Sin embargo, el autor cree que este freno a la modernización, esta negociación, no es posible en el área de la religión, pues “una de las características más generales de las sociedades tradicionales pre-modernas es su integración simbólica por medio de la religión. Esta integración se vé, en la mayoría de los casos, desafiada por el ataque de la modernización” (37). La religión sufre una crisis de plausibilidad en el mundo occidental, directamente relacionada con los factores propios del proceso histórico de la modernización. La desmonopolización de la religión que se produce gracias a la situación pluralista, hace cada vez más difícil el mantener o construir nuevamente las estructuras de plausibilidad religiosas. Las estructuras de plausibilidad, afirma Berger, pierden su fuerza por que ya no pueden contar con la sociedad en su conjunto para su aceptación o confirmación social. Además, las estructuras de plausibilidad pierden su apariencia de perdurabilidad debido a la dinámica consumista de la modernidad. Los contenidos religiosos son sometidos a las distintas modas y se hace cada vez más difícil poder mantener sus verdades como <inmutables>. Es decir, las concepciones religiosas se deslizan del nivel de las certezas garantizadas hasta el nivel de las meras creencias, opiniones y <preferencias religiosas>. En este sentido, la identidad religiosa

de cada individuo se convierte en cuestión de preferencia, es decir, “se presume que está basada la pregunta en un acto de decisión de gran peso; es más, lo más frecuente es que la preferencia sea leve o menguada y no el resultado de una conversión dramática o de otra experiencia religiosa; y lo que es más común, se trata de una decisión que no es en modo alguno definitiva” (38). Aparece un evidente vaciamiento de la fe religiosa tradicional, no sólo en sectores de la población en general, sino en personas que aún pertenecen a la iglesia. Hay una erosión profunda de los contenidos religiosos tradicionales que sólo deja emerger una retórica vacía de la función social de la religión.

Aparece aquí, otro dato que impulsa a aceptar el paso del fatalismo a la elección: <el paso de la autoridad a la experiencia>. Es decir, la modernidad produce un cambio radical desde la autoridad externa hacia la búsqueda interior de la verdad religiosa o de la certeza interior. Este proceso ha ido madurando lentamente a través de un continuo desarrollo filosófico y teológico. Berger parte de dos figuras fundamentales en dicho proceso: 1) Descartes y el <retorno de la subjetividad>, 2) Schleiermacher y la <teología liberal>.

Existen otros muchos autores que piensan, al contrario que Berger, que la crisis actual de la religión no obedece principalmente al fenómeno de la secularización (39). Tampoco encuentran, estos autores, las principales causas de la crisis actual en el ferviente pluralismo cultural, filosófico y religioso, que para Berger constituía la primera causa. Sin embargo, estos autores sí consideran que la teoría bergeriana y luckmanniana tiene razón en sus planteamientos sociológicos, pues es difícil que en un mundo como el nuestro, donde las ideas, valores y creencias diferentes se ven destinados a vivir juntos, no resulten relativizándose unos a otros. Pero la causa fundamental de la crisis actual de la religión está, según éstos, en sus contenidos. Es decir, en la religión actual persisten los contenidos míticos que resultan difícilmente compatibles con las estructuras de plausibilidad y de significado vigentes en la modernidad. La crisis no es de personas, sino de contenidos, del mensaje religioso como tal.



## 2. 2. Desinstitucionalización religiosa y <estructuras intermedias>.

Berger y Luckmann, muy influidos por el marco teórico del interaccionismo simbólico (G. H. Mead), señalan que el sentido de la acción social se construye a partir de la interacción de las dimensiones de sentido individual objetivadas en actos sociales. Dichos sentidos, constituyen reservas o depósitos de sentido que contienen patrones de actuación capaces de ofrecer a los sujetos modos de generar conocimientos a partir de determinados esquemas de experiencia. Tales depósitos de sentido contenidos en las <instituciones> liberan a los individuos de la carga de encontrar, por sí mismos, sentido de manera subjetiva a una situación plural de circunstancias particulares recurriendo a las tradiciones. Las <instituciones> pretenden permanecer y legitimar socialmente a los individuos influyendo en la re-producción social del sentido con tendencia a la monopolización. Berger considera que existe una <crisis de legitimidad religiosa del tiempo presente> que ha de situarse en el marco de una crisis institucional generalizada y fundamentada en la inadecuada transmisión de creencias, valores y acciones tradicionalmente constituidas. Esto se debe, a que la crisis de institucionalización general también se produce en las instituciones religiosas, pues, éstas no son operativas al margen de la vida cotidiana de los individuos. Las experiencias religiosas también se institucionalizan mediante el aparato conceptual de las diversas culturas (40). Un ejemplo de ello es, a juicio de Berger, el modelo de <mercado>, en el que las ofertas religiosas se hacen en un ámbito social y cultural en el que compiten con los modelos de sentido institucional. Así pues, las instituciones religiosas, al igual que las laicas, deben hacer frente a una creciente deslegitimación, cuya consecuencia más relevante es la <desinstitucionalización>.

Sin embargo, la pluralización y la secularidad del mundo moderno han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. En las sociedades modernas, señala Berger, se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Así, por ejemplo, se puede apreciar un proceso de separación entre distintas esferas sociales no religiosas: la esfera económica se ha separado de la de consumo, la esfera familiar se ha separado de la esfera de la producción y de la

educación. Todo este proceso de des-cohesión social a afectado también a las instituciones religiosas. Las instituciones de este tipo, han perdido su legitimidad para orientar a los individuos en sus vidas. Aparece un proceso de pérdida de legitimación institucional, mediante el cual las instituciones sufren un vaciamiento de sentido y una reducción funcional a meras estructuras burocráticas y administrativas. Las condiciones de modernidad: producción tecnológica, burocratización, pluralidad de mundos de vida, han socavado las estructuras de plausibilidad de las instituciones religiosas. Así pues, pese a la importancia que las instituciones religiosas han tenido en la producción de sentido, en las sociedades modernas actuales resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional. La ruptura de dicho modelo de cohesión y de estabilidad social, llevado a cabo por la institucionalidad religiosa en las sociedades premodernas -debido al proceso de secularización religiosa-, supone hoy el acontecimiento más relevante en el análisis sobre la <transformación> del sentido social.

En terminos religiosos, señala Berger, la desinstitucionalización ha venido produciéndose a través del proceso de secularización religiosa que ha llevado a un número elevado de individuos a distanciarse, progresivamente, de la religión tradicional (secularización cuantitativa) y ha derivado en una urgente búsqueda de nuevos modelos de sentido y creencias organizadas, en torno a estructuras de sentido intermedias o paliativas. Estas nuevas instituciones intermedias -derivadas de la fragmentación de la tradicional visión religiosa de sentido- satisfacen las demandas de sentido y permiten a los individuos vivir de forma activa la propia vivencia, el propio sentido, las propias creencias de forma intermedia, sin necesidad de la mediación institucional tradicionalmente eficaz.

La modernización hace que mientras algunas instituciones se fortalecen en gran medida, otras se debiliten bastante. Berger piensa que las instituciones que obedecen a esta índole, son aquellas que forman parte de las megaestructuras económicas y políticas, y rigen la vida privada de los individuos (familia, educación y sobre todo la religión). La religión ha pasado de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización>, debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural.

La consecuencia de esta <desinstitucionalización> es que los individuos tienen ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno ha sido la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el cual queda escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. El problema que surge, señala Berger, es que el individuo debe buscar un sentido y una identidad puramente secular. Siguiendo el modelo luckmanniano, Berger advierte que la desregulación institucional de las grandes trascendencias convierten al individuo en un sujeto activo en el proceso de una reconstrucción axiológica y de sentido, al margen de cualquier universo simbólico monopólico, lo que R. Bellah denomina <eliminación de todo monopolio doctrinal>. A nivel institucional, indica Berger, la religión se ha convertido en algo voluntario y privatizado. Las formas religiosas más expuestas a este proceso secularizador serían las más institucionalizadas y las más tradicionales. Es lo que Luckmann denominará <privatización de la experiencia de lo sagrado> o <religión invisible>. Esta privatización de la religión es, a juicio de Berger, una consecuencia directa de la secularización en la medida en que se ve determinada por la fragmentación y diferenciación de la sociedad y la pérdida del monopolio institucional religioso. Estos dos fenómenos condicionan la religión, pues hacen que ésta pase de ser una institución de integración social en la esfera pública, a ser una institución mas entre otras instituciones dotadoras de un sentido que aparece como una cosificación herética dentro de la esfera privada de cada individuo. Esta situación es derivada de lo que Luckmann también calificó de “suprema especialización institucional de la religión” (41) en forma de Iglesia. Tanto Luckmann como Berger señalan que esta especialización institucional de la religión ha provocado la relativización de la Iglesia hasta colocarla en una situación en la que es una mas entre otras instituciones sociales.

La modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada con una tendencia a la desinstitucionalización. La religión persiste pero en formas institucionalizadas que no superaran la situación dada. La desinstitucionalización de la religión cristiana, la aparición de Nuevos Movimientos Religiosos, así como la religiosidad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa (42). Berger describe el proceso de desinstitucionalización como:

*“un sistema institucional que funciona hasta que, por las razones que sean (de carácter social o extra-social), aparecen dificultades. Esto es, las cosas ya no son como eran. En este instante, tanto la dificultad como el sistema institucional en el que se manifestó se imponen a la atención consciente. Aparece una conciencia nueva. Las personas piensan ahora acerca de lo que antes hacían sin pensar. Esta situación no es aún necesariamente desintegradora o desestabilizadora; únicamente lo es, de modo incipiente o potencial (...) En otras palabras, el aparato legitimador del sistema ha absorbido el problema. Sin embargo, si no están a mano tales fórmulas o respuestas, la nueva conciencia será desintegradora. Las fórmulas antiguas para la definición cognitiva y normativa de la realidad van haciéndose cada vez más inverosímiles, irreales, vacías; pierden su fuerza integradora ipso facto” (43)*

La adhesión a una comunidad religiosa en particular ya no es una consecuencia que se da por sentada. Ahora es el individuo quien decide tal adhesión. Como resultado de la secularización, la religión se ha visto eliminada casi por completo de las fuertes instituciones de la economía y del Estado. Ahora, se ha vuelto un asunto que pertenece al ámbito de la vida privada, es decir, el ámbito donde se produce la máxima <desinstitucionalización>: La religión pasa de ser una institución <fuerte> a una institución <débil>. Siendo institucionalmente <débil>, la religión pierde credibilidad social, pierde cohesión social (sus patrones dados por sentado se hacen añicos), y se ve envuelta en una serie de incertidumbres e interrogantes existenciales. Esta crisis de credibilidad en el marco institucional de la religión, es lo que se ha manifestado en el proceso de secularización y en su principal consecuencia: la privatización de la religión, frente a la tradicional y originaria concepción global de sentido que aportaba la religión. La religión, que tuvo antaño una situación de preferencia institucional sobre los intereses generales de los individuos sociales configurando su actividad dentro de un orden de sentido sagrado, ha perdido en grado progresivo esa preeminencia y esa influencia. Asistimos a un debilitamiento estructural de la religión en tanto que fuente de identidad colectiva global. Esto se debe, recordemos, a que las instituciones religiosas en las sociedades modernas han dejado de ser las únicas portadoras de órdenes globales de órdenes y de sentido. (44)

Ante esta situación, las instituciones que en el pasado se ocupaban de estos problemas (dar sentido a la realidad), se encuentran ahora, o al menos lo pretenden, en plena actividad. Las instituciones religiosas han seguido ocupando un lugar privilegiado en la biografía de los individuos, eso sí, en el ámbito privado exclusivamente. Esta adaptación institucional es lo que Berger denomina <institucionalización intermedia>, es decir, la creación de nuevas instituciones para la producción y transmisión de sentido, de acuerdo con las necesidades de los individuos modernos que,

inmersos en una anomia social debida a la pluralización de los mundos de vida social, recurren a nuevas instituciones orientadoras. Estas instituciones cuentan, según el autor, con una amplia gama de alternativas.

Ante esta tesitura de la modernidad, Berger establece que la crisis espiritual sólo puede ser superada a través de un fortalecimiento de la religión. Esto debe hacerse a través de lo que denominó <estructuras o instituciones intermedias>, es decir, en aquellos canales donde la manifestación y expresión de lo religioso en la sociedad moderna se hace más explícita: familia, iglesia, comunidad, etc. Sólo a través de estas estructuras intermedias y su fortalecimiento institucional, señala el autor, podemos llegar a la pretendida cosmovisión tradicional de virtudes públicas, cívicas e integradoras que necesita el sistema social para su legitimación, ante las contradicciones que origina la crisis de la modernidad. Así pues, la credibilidad y la consistencia social de estas vías encargadas de llevar a cabo los procedimientos sociales de reproducción del sentido social -paulativamente socavado por la crisis institucional tradicional- depende del modo en que dicha acción socializadora se asienta en un sistema de valores y creencias sociales <plausibles de conocimiento>.

La religión, que siempre ha ocupado un lugar central entre las instituciones primarias en las sociedades pre-modernas, deja de ocupar ese lugar privilegiado hacía una función de <institución secundaria o intermedia> (Iglesia):

*“... las Iglesias aún pueden desempeñar una función muy positiva como instituciones intermedias, tanto para el individuo como para la sociedad en general. Para el individuo la Iglesia puede ser la comunidad de sentido más importante, ya que ésta le permite tender un puente de sentido entre la vida privada y la participación en instituciones sociales. Las Iglesias son fuente de sentido tanto para la vida familiar como para la vida ciudadana. Las Iglesias realizan una importante contribución a la sociedad en su conjunto. Permiten mantener la estabilidad y la credibilidad de las <grandes> instituciones y disminuyen la <alienación> de los individuos en la sociedad” (45)*

Volvemos los ojos hacia la familia y la religión, frente a la racionalidad calculadora del mercado y la cultura actual, pues “mientras que la presencia de la religión dentro de las instituciones políticas modernas es más bien una cuestión de retórica ideológica, no puede decirse lo mismo acerca del polo opuesto. En la esfera de la familia y de las relaciones sociales que van estrechamente unidas a ésta, la religión continúa teniendo

una considerable <realidad> potencial, esto es, continúa siendo relevante en términos de las motivaciones e interpretaciones de las personas respecto a esta esfera de la actividad social cotidiana” (46). Berger señala que:

*“La crisis de la religión tradicional revela, quizá más vivamente que cualquier otra cosa, la experiencia esencial de la modernización, la pérdida individual y colectiva de los sentidos integradores. Por esta razón, el ansia de reintegración es una de las más profundas realidades de las sociedades en proceso de modernización. Este ansia puede adoptar la forma de una nostalgia por los símbolos integradores del pasado.”* (47)

Ninguna tradición religiosa existente se ha visto libre del proceso secularizador de la modernización. Incluso las tradiciones religiosas de las sociedades no occidentales están experimentando la misma crisis. Esta crisis o decadencia de la religión moderna ha sido señalada, según Berger, mucho antes de que los sociólogos proclamaran su existencia y advenimiento.

Esta crisis de credibilidad institucional y religiosa aparece, entre otras muchas causas, gracias a uno de los portadores secundarios de la modernización: el pluralismo. Es decir, “la secularización trae consigo una desmonopolización de las tradiciones religiosas y, en consecuencia, conduce a una situación pluralista” (48). A la hora de ejemplificar esta situación, Berger pone como ejemplo al protestantismo, pues fue el primero que recibió la embestida de la secularización, el primero que se adaptó a las sociedades pluri-religiosas, y el primero cuya teología tropezó con las corrientes anti-sobrenaturalistas. Aparece lo que Berger denomina -siguiendo a Paul Tillich-, <el principio protestante>. A través de él, se establece un principio de libertad respecto a todas las formas de religión construidas a través de la historia que permite no identificar la identidad con ésta o aquella institución religiosa, lo que produciría una crisis de identidad debido a la desinstitucionalización acontecida por la secularización. <El principio protestante>, no se agota en ninguna tradición religiosa, sino que las trasciende. Ahí está la clave de la pervivencia y plausibilidad del protestantismo -especialmente el protestantismo evangélico en la actualidad- en una sociedad plural y secularizada.

Este pluralismo produce un socavamiento del monopolio religioso de que disfrutaban las instituciones religiosas: “La pluralización tiene un efecto secularizador. La pluralización hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el

individuo” (49). Siguiendo el discurso de Berger, podemos diagnosticar que en las sociedades modernas avanzadas no hay lugar ya para el monoteísmo, sino para una multiplicidad de cosmovisiones y constelaciones (politeísmo de valores) que actúan en nuestra conciencia. Esto desembocará en uno de los efectos más demoledores, según Berger, de la crisis del <nomos religioso>: el mercado de opciones religiosas. Mientras que en las sociedades premodernas la tendencia a la monopolización del sentido imposibilita la aparición de crisis, en las sociedades modernas no se da esa coherencia. El resultado sería, por tanto, una competencia por el control de la producción, de la mediatización y del sentido.

Del mismo modo, ante la crisis de la religión como legitimadora, orientadora e integradora de la vida humana, la sociedad moderna inventa nuevas instituciones para la producción y transmisión del sentido: “...psicoterapia de los distintos tipos, orientadores sexuales, y orientadores vocacionales, (...) y los medios de comunicación de masas” (50). La crisis de la institución religiosa ha dado paso a una serie de alternativas terapéuticas cuya función es la de paliar la crisis de sentido moderna. Para llenar el vacío de una sociedad sin sentido moral y utópico, consecuencias de la sociedad consumista e ingenieril, Berger institucionaliza el <uso terapéutico-social de la religión>. Estas instituciones conforman las llamadas <instituciones secundarias> o <instituciones intermedias> que, en sentido durkheimiano, vienen a solucionar los problemas que tanto preocupaban a Berger: la falta de solidaridad, la falta de sentido comunitario y la falta de <hogar>. Berger establece que la idea sociológica básica que está detrás de dichas <estructuras intermedias> es poco original, pues ya desde Durkheim se establece que:

- 1) Introducen una enorme posibilidad de elección en la vida privada, con lo que se comienza a originar la llamada <vida privada> como fenómeno moderno.
- 2) Median entre el individuo y los patrones de experiencia y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente en la construcción del acervo social de sentido.

La religión, que ocupaba un lugar central entre las instituciones primarias y el ámbito social de todas las sociedades tradicionales pasa ahora, en las sociedades modernas, a una posición secundaria. Es decir, “las instituciones religiosas en las sociedades modernas han reducido su función cada vez más a la de instituciones secundarias. Se han trasladado desde la plaza al extrarradio (...) Las iglesias abandonan su (vacía) función pública, y asumen un rol privado en la vida de aquellos que continúan siendo sus miembros o que acaban de incorporarse a ellas” (51). Se produce así un cambio de rol institucional. Sin embargo, frente a la oscura crisis religiosa actual, Berger propone la producción de lo que llama <zonas verdes> de sentido, de encuentro y de <hogar>. Estas <zonas verdes> bergerianas pretenden adquirir un espacio donde el individuo pueda liberarse del entorno opresor. Son un refugio y un ámbito de cuestionamiento crítico e interpretativo ante el sistema moderno y su lógica de la invasión tecno-mediática. Las <instituciones intermedias> deben, no sólo interpretar el significado de <vida buena> social y personal, sino la <vida social justa>, en justicia y libertad para todos. Berger cree que la religión es uno de los generadores más capacitados de estas nuevas estructuras intermedias para paliar esta sub-institucionalización o precariedad institucional de la esfera privada. Junto con Luckmann, considera que la religión tiene, más que nunca, una función social: generar cohesión social (52). La religión es capacitadora de estabilidad institucional y sentido de hogar para el hombre en la modernidad. Debe enfrentarse, desde su capacitación social, al poder de los sistemas -económico, técnico, burocrático, mediático, etc.,- que ejercen sobre los individuos en su afán de subordinación.

Estas instituciones de mediación entre los individuos y las grandes instituciones en las cuales se acumula, piensa Berger, el sentido objetivado, producen sentido para hacer comprensible las circunstancias vitales a todos los individuos; y lo hacen sustituyendo a antiguos ritos que, tradicionalmente, funcionaban orientando todas esas experiencias humanas. Pero las instituciones intermedias no constituyen exclusivamente un recurso con el que poder sobrellevar las consecuencias de la crisis de sentido subjetivas; son también medios a través de los cuales se concretan las aportaciones significativas de los individuos para con su colectivo de vida; es decir, permiten a los individuos un trasvase de valores desde su esfera privada a las distintas esferas sociales públicas.



Ante la crisis institucional tradicional de las sociedades modernas, dichas <estructuras intermedias> constituyen un fortalecimiento institucional y un modo práctico de recuperar la legitimación y las virtudes tradicionales públicas/privadas que necesita el sistema actual. Pero aún, dentro de las crisis de plausibilidad institucional-religiosa, Berger adivina algunas funciones positivas que puede desempeñar la religión como <estructura intermedia>:

- 1- Puede ser la comunidad de sentido más importante, al tender un puente entre la vida privada y las demás instituciones primarias.
- 2- Permiten mantener la estabilidad y credibilidad de las grandes instituciones seculares: Estado.
- 3- Disminuyen el grado de alienación de los individuos en la sociedad.
- 4- Cumplen importantes funciones sociales al hacer que el individuo actúe públicamente en concierto con los miembros de la comunidad religiosa de sentido.

Berger establece que hay dos tipos de <estructuras intermedias> o de mediación (53):

1. Estructuras de mediación <vertical>: el tipo de mediación que se da entre los individuos y las grandes instituciones.
2. Estructuras de mediación <horizontal>: no se da entre individuos y grandes instituciones, sino entre distintos bandos ideológicos, culturales, dentro de una sociedad pluralista moderna. Consisten en organizaciones o movimientos sociales que actúan como estructuras intermedias de sentido frente a la actual desinstitucionalización religiosa existente. Se trata de auténticas vías de expresión de sentido que actúan como pseudo instituciones intermedias o estructuras de sentido sustitutorias de las viejas instituciones carentes ya de credibilidad (plausibilidad social). Este es el tipo de mediación que más interesa a Peter Berger.

El sentido, que es considerado ahora como “conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias” (54), se hace cada vez más complejo al entrar dentro de una interacción entre la conciencia individual y los depósitos de sentido, históricamente acumulados. Lo que Berger denominará como <intersección entre los significados subjetivos aportados por el sujeto y el sentido objetivado socialmente por la colectividad social> (55):

*“Por consiguiente, sugerimos la hipótesis de que mientras el sistema inmunológico de las instituciones intermedias siga funcionando eficazmente, las sociedades modernas <normales> no sufrirán la propagación pandémica de la crisis de sentido” (56)*

En relación al pluralismo, Berger -inspirado en las consideraciones sociológicas de Émile Durkheim sobre las instituciones intermediarias de la sociedad- sostiene que éstas constituyen los únicos puntos de coherencia capaces de afrontar las pandémicas crisis de sentido de la modernidad:

*“Sólo si las instituciones intermedias garantizan que los patrones subjetivos de experiencia y de acción de los individuos contribuyen a la negociación y objetivación social del sentido, los individuos no se sentirán como completos extraños en el mundo moderno, y sólo entonces será posible evitar que la identidad de la persona individual y la coherencia intersubjetiva de la sociedad se vean amenazadas o incluso destruidas por una modernidad acosada por la crisis” (57)*

La confianza de Berger en estas instituciones parte del papel desempeñado por la religión a lo largo de la historia: La función de suministrar el sentido totalizante de la realidad para la integración social de los individuos, o “como estructura cognitiva y formativa que hace posible que el hombre se sienta a gusto en el universo” (58). Sin embargo, el autor establece que esta función se ve seriamente amenazada por la pluralización moderna. En este sentido, esta crisis de la conciencia moderna conduce a que las estructuras de plausibilidad de las instituciones religiosas de la realidad queden socavadas desde su interior, es decir, desde el interior de la conciencia religiosa subjetiva del individuo, que hace que la función integradora y legitimadora de la religión disminuya su influencia en la sociedad y en el individuo.

Esta situación pluralista significa una multiplicidad, pues, como indica Berger, un número elevado de estructuras de plausibilidad entran a competir, dando lugar a una relativización de los significados religiosos. Aparece entonces, el fenómeno de la <privatización de la religión>, donde la religión deja de ocuparse de crear un sentido

global de la vida, y se dedica a replegarse en torno a la conciencia individual rechazando, de este modo, la facticidad universal de la cosmovisión exterior: “La religión de la modernidad ya no se suele referir al cosmos o a la historia de la humanidad” (59). La religión no puede ser ya impuesta sino que tiene que ser ofrecida en el mercado religioso-espiritual:

*“La religión ya no legitima <el mundo>. Ocurre más bien que distintos grupos religiosos tratan por diversos medios de mantener sus particulares submundos frente a una pluralidad de diversos mundos competidores. Concomitantemente esta pluralidad de legitimaciones religiosas es interiorizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las cuales se puede elegir” (60)*

Peter Berger considera que una de las consecuencias más determinantes de la modernización, respecto a la crisis de la religión en la modernidad, ha sido la pérdida del monopolio religioso y el establecimiento de un oligopolio racionalizado y competitivo. El autor participa de un pensamiento sociológico que confirma que “existe hoy en día una profunda inadecuación entre lo que el concepto de <religión> teóricamente afirma y lo que las instituciones religiosas prácticamente realizan. Parece como si lo religioso se desplazase del templo a la calle, del rito sagrado a la praxis secular, de la obediencia a la institución a la iniciativa de la conciencia, etc.” (61). El concepto tradicional de la religión se vuelve ahora problemático para la mentalidad moderna-contemporánea, pues gran parte de los dogmas y preceptos éticos de las religiones tradicionales son un impacto para la conciencia moderna:

*“Los grandes problemas religiosos de la humanidad para esta conciencia se llaman hoy en día hambre, injusticia, explotación del hombre y de la tierra, intolerancia, totalitarismos, guerras, negación de los derechos del hombre y aun colonialismo y neocolonialismo, para sólo mencionar algunos aspectos negativos de la cuestión religiosa contemporánea” (62)*

Asistimos a una pérdida de la capacidad pública y social de la religión tradicional para generar significaciones últimas que den sentido a la experiencia humana. Esto ocurría en las sociedades tradicionales donde la religión se establecía como un mito globalizador de la vida y de la realidad. Sin embargo, en una situación de pluralización moderna, afirma Berger, estas cosmovisiones pre-modernas coexisten en igualdad de condiciones competitivas:

*“... el hombre de la calle se ve confrontado con una gran variedad de entidades, religiosas o no, definidoras de la realidad que compiten por lograr su adhesión, o como mínimo su atención, pero ninguna de las cuales dispone de fuerza coercitiva para obligarlo a adherir. En otras palabras, el fenómeno llamado <pluralismo> está en correlación, sociocultural con la secularización de la conciencia” (63).*

La modernización deriva en una desaparición de las creencias y de las instituciones religiosas como mecanismos dotadores de sentido y de guía moral para la conducta humana individual y colectiva. Fue este debilitamiento del papel de las instituciones lo que condujo al florecimiento de grupos religiosos sectarios, los cuales intentan generar y buscar respuestas ante el desencanto creado por las instituciones religiosas. Aparece lo que Berger denomina “religión a la carta”, así como los “supermercados espirituales”, que desafían tanto la legitimidad como las estructuras de plausibilidad de las instituciones religiosas tradicionales. Aparece también el llamado “revival religioso postmoderno” de las cenizas aún humeantes del <nomos religioso> tradicional. Sin embargo, Berger considera que “esta nueva religiosidad, por el contrario, se limita a ciertos enclaves de la vida social que pueden ser eficazmente segregados por los sectores secularizados de la vida social moderna. Los valores pertenecientes a la religiosidad privada son específicamente irrelevantes para los contextos institucionales que sobrepasen la esfera privada” (64). El mundo moderno, señala Berger, impide que la religión siga actuando con la eficacia de su fuerza formativa. Surge, por tanto, un colapso de plausibilidad de la religión en la modernidad, que conduce a una polaridad de la religión, tanto en sectores públicos como privados (Estado y familia). Estas nuevas formas de fragmentación religiosa del <nomos>, o nuevas formas de religión privada, no pueden llevar a cabo el cometido tradicional de la religión. Se produce una diferenciación funcional de la sociedad, que no puede ser ya integrada a través de la religión institucionalizada y tradicionalmente constituida. Así pues, cuanto mayor es el grado de secularización, mayor es el grado de diferenciación estructuralmente social. Es decir, no se puede ya construir un mundo común en el que toda la vida social reciba un sentido único obligatorio para todos. La modernización conduce, como hemos visto antes, a una privatización de la religión. Esta privatización produce un socavamiento en la potencialidad constructiva del <nomos religioso>.

Todo queda reducido a la construcción de submundos de sentido fragmentados dentro de una cosmovisión relativizante de la realidad social. La religión queda

establecida como una estructura de plausibilidad deficitaria y globalmente débil, que conduce de forma irreversible -gracias a la falta de tutela del dosel sagrado- a una caída en la anomia. Ante esta situación, las instituciones intermedias sólo disponen de dos opciones realistas de actuación: 1) concurrir en el mercado para entrar en competencia con muchas otras esferas de sentido alternativas; 2) recurrir al Estado para recabar su apoyo institucional o simbólico. Berger cree que el pluralismo moderno reduce a estas instituciones intermedias a instancias administradoras de sentido y no a mecanismos que eliminen, directamente, las causas de esta anomia moderna.

La modernización, concluye Berger, es un fenómeno mundial en el que las estructuras de las sociedades modernas crean una serie de situaciones de conflicto, -generalmente conflictos de plausibilidad espacio-temporal-, comunes para todas las estructuras y tradiciones religiosas y sus instituciones. Debido a estas circunstancias, la situación actual de las tradiciones religiosas (nomos religioso) occidentales y sus perspectivas de futuro, quedan conformadas por las fuerzas modernizadoras de la secularización, la pluralización y la reducción subjetiva de la religión al ámbito privado (subjetivización).

Berger señala que debido a: 1) su capacidad moderadora de las crisis de sentido generalizadas, 2) su versatilidad para transportar los valores de la esfera privada a la pública, 3) su carácter protector de las identidades individuales y su capacidad de proyección de éstas al ámbito público-social de la sociedad, 4) su capacidad de garantizar un refugio, para que los individuos no se sientan extraños en el mundo actual; toda institución intermedia representa una estructura muy necesaria dentro de las sociedades pluralistas modernas.

### 2. 3. La necesaria <institucionalización> de la religión.

Frente a la progresiva <desinstitucionalización> de la religión en las sociedades modernas, Berger argumenta la necesidad de una <institucionalización> religiosa con el fin de paliar la crisis de sentido -principalmente espiritual- en la que se encuentra el individuo moderno. Para ello, Berger demuestra -en primer lugar- la importancia que la <institución> tiene para la construcción social de la realidad y, fundamentalmente, para

la fenomenología social de la realidad. En segundo lugar, Berger se centra en la necesidad e importancia de circunscribir la religión dentro de un marco nómico social (institución) con el fin de que ésta desarrolle todas las funciones sociales que tradicionalmente llevaba a cabo. Así pues, siguiendo los planteamientos sociológicos de B. Wilson, Berger cree que el que las legitimaciones religiosas (Iglesias) existan como estructuras, como servicios independientes y sistemáticamente organizados para su funcionamiento, con sus intereses y actividades, es la mejor garantía para su continuidad institucional. Es necesario señalar la importancia de la relación religión-cultura para comprender el sentido y el alcance de la necesaria institucionalización de una época histórica concreta (65).

Además de todos estos argumentos sociológicos a favor de la institucionalización de la religión, Berger indica que existe otro factor de tipo existencial-religioso que necesitaría de este transfondo institucional: la fe y la búsqueda de certeza. El autor considera que la fe (cristiana), como cualquier otro compromiso religioso o moral, necesita un anclaje institucional. Respecto a la certeza y la búsqueda de sentido, Berger cree que entre el individuo y la institución religiosa se crea un vínculo a través del cual, el individuo se entrega a la institución religiosa y alcanza así la convicción de certeza (66).

1.- Desde el punto de vista de la construcción fenomenológico-social de la realidad -muy influenciado por la sociología de Gehlen y la fenomenología social de Schütz- la importancia de la <institución> radica en los siguientes argumentos, según Berger:

- 1) Nada humano sobrevive si no es de manera institucional. Los seres humanos son profundamente sociales. Esto implica que la existencia tiene que desplegarse dentro de algún orden institucional. (67)
- 2) La institución en sentido sociológico consiste en un sometimiento a pautas de la actividad y el pensamiento humanos, mediante las cuales poder encontrar un terreno común para realizar proyectos de todos los tipos, e iniciar a cada generación en un universo de discurso compartido. (68)

- 3) Las instituciones <nos quitan una carga de encima>, pues nos exigen de tener que reinventar el orden social e incluso el mundo en sí mismo cada vez que interactuamos con otros seres humanos. Son sustitutos de los instintos: permiten la acción sin que haya necesidad de considerar todas las alternativas, muchas interacciones sociales de importancia societal tienen lugar en forma casi automática. (69)

2.- Desde la perspectiva de la necesidad de la <institucionalización> de la religión en las sociedades modernas, Berger señala -a partir de los siguientes argumentos- que existe una relación ambigua entre la experiencia religiosa y las instituciones religiosas:

- 1) La experiencia religiosa se convierte en un fenómeno muy fugaz si no es conservada a través del <proceso de institucionalización>. La institucionalización de la religión es lo único que permite que se transmita de generación en generación la experiencia de la religión. (70)
- 2) Todas las funciones centrales de las instituciones religiosas consisten en domesticar y convertir en inofensiva la experiencia que le sirve de base ostensible. El imperativo institucional constituye un hecho de la existencia humana que no queda restringido -sin embargo- al ámbito religioso. (71)
- 3) Por medio de la institucionalización religiosa, la gente corriente puede encontrarse con la trascendencia -frente a las experiencias con el ser trascendente, milagros o transfiguraciones de los místicos y virtuosos- dentro de un entorno institucional como es el culto o la catequesis. (72)
- 4) Las instituciones religiosas sirven para que la tradición esté disponible cuando la gente corriente -separada de los acontecimientos originarios por muchas generaciones- reclame la experiencia y los mensajes fundacionales. (73)
- 5) La institución religiosa se encuentra representada dentro de una institución de acuerdo con un útil doble significado: a) la institución

simboliza la experiencia; b) la institución también re-presenta dicha experiencia, en el sentido de que pone a nuestra disposición en el presente los acontecimientos pasados. Sin las instituciones religiosas las experiencias de profetas y místicos se habrían perdido al desaparecer éstos. Las instituciones actúan como reservorios del acervo de sentido espiritual. (74)

- 6) Las instituciones religiosas son necesarias para proporcionar una estructura de plausibilidad a las creencias humanas. Todas las creencias necesitan de un apoyo social, pero la religión necesita de un apoyo especial, debido a al carácter extraordinario y metaempírico de sus afirmaciones. (75)
- 7) Las instituciones religiosas no sólo se limitan a preservar, transmitir y transformar en plausible una experiencia religiosa en particular; más bien, la domestican. Es decir, la institución religiosa se encarga de confinar las experiencias metaempíricas y extraordinarias (milagros de Cristo, p.e) que conmocionan las certezas que se dan por sentado dentro de tiempos y lugares determinados. La experiencia religiosa se convierte así en algo planificado y segregado de un modo seguro. Sólo así, afirma Berger, puede coexistir con la vida social ordinaria, e incluso legitimarla. Este es el denominado <proceso de domesticación> o <proceso de rutinización> weberiano, mediante el cual aquello que transgrede todos los límites de la realidad de cada día se devuelve a los confines que señalan las fronteras de lo cotidiano. (76)

#### **2. 4. La racionalización de la conciencia.**

Esta crisis del “nomos” religioso que produce la modernización, no afecta sólo al nivel institucional u externo de la vida del individuo, sino que se plasma de forma más acentuada a nivel de la conciencia. Este proceso lo indicó muy claramente Berger, cuando afirmó que “como entendió acertadamente Max Weber, un rasgo esencial de la



modernidad es la racionalidad. En gran medida, la modernización es un proceso de lo que Weber llamaba la <racionalización tanto en el orden de las instituciones como en el de la conciencia>” (77). Berger lo expresará diciendo que “aceptar la modernidad significa asumir la racionalidad que vehiculan las instituciones y prácticas predominantes en la sociedad moderna, especialmente la producción tecno-científica, la burocracia de la administración pública y el pluralismo cultural” (78). Berger considera que los efectos de la modernización “han penetrado en lo más profundo de la conciencia de las personas” (77).

La modernización conduce a la conciencia racional moderna, dando lugar a lo que Berger denomina <racionalización de la conciencia> o <tecnologización de la conciencia>. Esta racionalización moderna significa que “la vida del individuo está cada vez más controlada, administrada e <ingenierizada>. La racionalización modela una y otra vez las estructuras de sentido y la cosmovisión de las sociedades modernas” (80).

El proceso de racionalización, intrínseco a la modernización, penetra en las conciencias modernas de los individuos y socava tanto las estructuras tradicionales de plausibilidad, como sus estructuras de sentido <dadas por supuesto> (p.e. religiosas). Este universo de inestabilidad institucional sumerge al individuo en una continua inseguridad que conduce a una anomia o crisis de sentido ordenador de la realidad socialmente construida:

*“Una de las más obvias formas en que la secularización ha afectado al hombre de la calle es en la <crisis de credibilidad> de la religión. Dicho de otro modo, uno de los resultados de la secularización es la difusión del colapso de plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta manifestación de la secularización al nivel de las conciencias (secularización subjetiva) tiene su correlación en el nivel socio estructural (secularización objetiva). Subjetivamente, el hombre de la calle tiende a sentirse inseguro respecto a los asuntos religiosos” (81)*

Pero la conciencia no sólo se racionaliza debido a la modernización, sino que, además, la conciencia del individuo sufre un proceso de relativización, debido al pluralismo cultural moderno, es decir:

*“... la opinión común está totalmente equivocada al pensar que el pasado es fijo, inmutable e invariable cuando lo comparamos con el flujo siempre cambiante del presente. Por el contrario, al menos dentro de nuestra propia conciencia, el pasado es dúctil y flexible y*

*cambia constantemente a medida que nuestra memoria interpreta y explica de nuevo lo que ha sucedido. Así pues, poseemos tantas vidas como puntos de vista” (82)*

El efecto es la pluralización de las conciencias, principalmente en el área de la religión y en su experiencia subjetiva, afirma Berger. Además también advierte de que “hay un proceso socio-psicológico subyacente que hay que entender -una modificación de la <localización> de la religión dentro de la conciencia” (83).

## **2. 5. La modernización: un fenómeno positivo.**

Sin embargo, Berger piensa que la modernización -como proceso histórico- no es un fenómeno negativo ni una situación desastrosa; por el contrario, considera que la modernidad plantea un desafío a la tradición religiosa (principalmente cristiana) y puede ser una época idónea para revitalizar la conciencia religiosa de los individuos:

*“La modernidad en sí y de por sí no tiene por qué ser necesariamente ni un desastre religioso ni la ocasión para una idolatría pseudo-religiosa. Es un reto para el pensamiento religioso” (84)*

Esta modernización pluralizadora puede actuar como análisis crítico-social liberador y fortalecedor de los condicionamientos de vida tradicionalmente religiosos, ante el reto de las sociedades modernas occidentales. La muerte de la autoridad en religión, aun siendo una experiencia penosa para todos los que viven a través de ella es, en último término, una experiencia de liberación debido, principalmente, a dos factores: 1) relativiza los contenidos de la tradición ya obsoletos, liberándolos de su confinamiento social accidental; 2) lleva a los individuos a enfrentarse <cara a cara> con las realidades originarias de dicha tradición religiosa autoritaria. Dicho en palabras de Berger: “El nuevo pluralismo es una gran oportunidad, en términos religiosos y teológicos” (85).

Para fundamentar su argumentación, Berger lleva a cabo un análisis comparativo de la situación del hombre religioso en las épocas arcaicas y la situación moderna:

1. El hombre arcaico (hombre de las sociedades tradicionales o premodernas), no sólo no requería de la fe, sino que carecía de la capacidad de tenerla. Esto se debe a la imposibilidad de elección en una sociedad nómicamente legitimada y socialmente construida. La fe se daba por sentada, la incertidumbre no tiene cabida en esta sociedad de sentido.
2. El hombre moderno vive inmerso en un mundo lleno de opciones, de elecciones, en un mundo individualizado por la capacidad de elección y la libertad personal de escoger. El hombre está inmerso en una situación de incertidumbre donde su pensamiento y acción no pueden descansar en el respaldo social comunitario tradicional. Ahora, en la modernidad, sí es necesario <el salto de fe> kierkegaardiano. Nada se da ya por sentado, tampoco la fe religiosa.

La reflexión que Berger lleva a cabo de dicho análisis determina claramente el carácter positivo que denota el proceso de modernización y la transformación de la religión. Esta transformación consiste en el desplazamiento desde la religión como destino (sociedades tradicionales o premodernas) a la religión como decisión (sociedades modernas). Entre la posibilidad de considerar este cambio como positivo o negativo para la religión, Berger afirma:

*“En lo personal, me inclino decididamente, por la respuesta positiva. En términos psicológicos, hay una ventaja en dar por sentado los dioses. En términos teológicos, cuesta creer que pueda ser una ventaja el hecho que la religión que uno profesa sea tan inevitable como el propio sexo, como el color del cabello o la propensión de cualquier persona a ser alérgica el polen” (86)*

Esta respuesta positiva viene fundamentada -para el autor- por una propuesta esperanzadora respecto al papel que la religión puede desempeñar dentro de las sociedades pluralistas. Berger indica que el pluralismo moderno es congruente con la concepción judeo-cristiana de la vida humana, que incluye una visión de la historia y de la comunidad.

Berger encuentra otro elemento esperanzador dentro de la modernidad. Esto es, tras la crisis de la religión tradicional y la pérdida de los sentidos integradores, la modernización se erige como marco de una experiencia esencial de reintegración para

las sociedades en proceso de modernización (Tercer Mundo). Este ansia, señala Berger, se puede presentar de dos formas: 1) como nostalgia por esos símbolos integradores del pasado; 2) como esperanza de una nueva integración alcanzable en una redención futura. El autor configura un nuevo marco de redención social y de ubicación existencial -nomos simbólico- en el proceso de modernización.

Otro aspecto positivo es que la modernidad ha expandido enormemente el conocimiento humano y se ha reducido el área en la cual se requiere la creencia. La modernidad ha aumentado el conjunto de conocimientos, lo que Schütz denominó <existencias de conocimiento a nuestro alcance>. Esta pluralidad de conocimientos permite ahora al individuo, afirma Berger, distinguir entre conocimientos que precisan de creencia o fe, y conocimientos que no precisan de ella. Desde esta perspectiva, podremos diferenciar entre la vía secular (estimulada por el enfoque pragmático y racionalista de la realidad) y la vía de la creencia (estimulada por el enfoque de verdad que se da por sentada en el espíritu del individuo).

La modernización, piensa el autor, aparece como una configuración espacio-temporal cíclica. Esto es, vivimos en la actualidad un ciclo histórico que, anteriormente, ya se ha manifestado a lo largo de la historia: “La situación moderna es una réplica de las circunstancias socioculturales en las que el Cristianismo tuvo que abrirse paso al principio en el mundo grecorromano” (87).

La situación pluralista moderna no es contradictoria con el desarrollo de un sentido religioso dentro de la sociedad moderna. Además, afirma Berger, contribuye a que los movimientos religiosos y las instituciones se expresen con mayor vitalidad. En este sentido, Berger cree que si existe una tolerancia estatal para con el pluralismo, éste no contribuye a la secularización. Como ejemplo de esta situación, propone el siguiente: “El cristianismo logró penetrar en el mundo grecorromano gracias al pluralismo y al hecho de que el Estado romano permitía toda clase de expresiones religiosas. Desde un punto de vista cristiano, si el pluralismo fue tan bueno para el apóstol Pablo, quizás no sea tan malo para nosotros” (88). La situación moderna representa un reto y una bendición para Berger: “Pudiera darse que esta situación moderna, lejos de ser un desastre para la religión, marque el comienzo de una de las épocas más grandiosas del pensamiento religioso” (89).

La solución que propone Berger ante el rechazo de grandes sectores a la modernidad, consiste en aceptar nuestro contexto social con la finalidad de reconocer el hecho de que las certidumbres de la sociedad tradicional o premoderna no están ya a nuestro alcance. Berger expone así su posicionamiento:

*“La postura que asumo aquí acepta la modernidad, no sólo porque define nuestro contexto, sino -lo que es más importante- porque ha brindado perspectivas sobre el mundo y sobre la condición humana que considero verdaderas. Entre éstas se encuentra la perspectiva inevitablemente relativista... Esta perspectiva reconoce que la realidad está construida socialmente, y por lo tanto, que no puede alcanzarse la verdad por encima y más allá de esas construcciones sociales. Más aún, no lamento llegar a esta conclusión. Creo que abre nuevos enfoques inéditos a la cuestión de la verdad, tanto en religión como en otras materias” (90)*

Sin embargo, ante la situación de crisis que la modernización inflinge a la cosmovisión religiosa tradicional, Berger -siguiendo los dictados neoconservadores (91) de su sociología del conocimiento- presenta una serie de pautas e indicaciones socio-culturales para conseguir su pretendida revitalización espiritual de las sociedades modernas actuales (92):

- 1) La crisis fundamental de las sociedades modernas actuales es una crisis cultural y espiritual, debido al vaciamiento ético y religioso de la cultura y de la sociedad.
- 2) La restauración saludable del orden institucional sólo puede ser obtenida mediante la recuperación de las dimensiones religiosas de la cultura.
- 3) Parece necesario poner freno al experimentalismo frenético vertido por el modernismo en la cultura liberal actual. Para ello es necesario poner límites morales a la estética/cultura, y ello no se puede hacer sin una cierta concepción de lo sagrado deudora de la tradición religiosa.
- 4) Es necesario un saneamiento del orden institucional-cultural para el reestablecimiento y recuperación de los valores religiosos de la trascendencia, el sentido de lo sagrado, la piedad, para obtener un control cultural, una limitación del experimentalismo, sentido histórico y personal y continuidad entre las generaciones.

- 5) Apuesta por una presencia de lo religioso más clara, abierta y propositiva en el ámbito cultural y público-político, como modo de hacer frente a la cultura adversaria y al conocimiento omniabarcador y alienante científico-tecnológico -Berger llama a este conocimiento <la nueva clase>-.

Berger hace hincapié en las limitaciones de la cultura moderna ilustrada, carente de sensibilidad religiosa. Además, critica el uso instrumental que dicha sociedad hace de la religión al servicio del control y delimitación de la racionalidad estético-expresiva. Las sociedades modernas han creado una pseudo-religión que legitime sus pautas y comportamientos anti-tradicionales.

## NOTAS

1. Berger define así la modernización: “Modernity is a constellation of institutions and structures of consciousness...”, (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978)).
2. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 156; Para desarrollar la relación entre modernización y secularización, véase: Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978).
3. Sung, Joung Mo., *Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización*, Paulinas, Sao Paulo, (1992); Ver también: Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, op. cit.
4. Para más información sobre el tema <modernización, secularización y pérdida de lo sobrenatural>, ver: Berger, P., “*Secular Theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en *Theological Studies*, 38, 1 (1977), págs. 39-56
5. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 9
6. Berger, P-Luckmann, Th., “*Aspects sociologiques du pluralisme*”, op. cit., pág. 118.
7. Berger, P: “*La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización*”, Rev. <*Religión y Cultura*>, nº 113. XXIV 107 (1978), pág. 660. En el trabajo de Michael Hill, *Sociología de la religión* (Madrid, 1988. pág. 287ss) podemos distinguir diferentes significados del concepto sociológico de la secularización, y encuadrar el enfoque de Berger dentro de uno de ellos: 1) *Decadencia de la religión*: o pérdida de prestigio e influencia de los dogmas religiosos para coordinar y unir axiológicamente a la sociedad moderna (sociedad irreligiosa); 2) *Tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación*: algo que se objetiva en la aparición de una ética pragmática en que las necesidades actuales pasan a ser la fuente más importante de las motivaciones; 3) *Separación entre la religión y la sociedad*: pérdida de la religión del protagonismo legitimador de la sociedad en su conjunto. Debido al proceso de diferenciación funcional, la religión pasa a ser una esfera de valor más en el seno de una vivencia mundanizada de lo real y se recluye en la esfera privada, restringida a la esfera de quienes les interesa su <producto ofertado> (Berger defiende esta definición del proceso de secularización); 4) *Transposición de las creencias y actividades de un punto de vista sagrado a un punto de vista secular*: la función integradora de la religión la llevan a cabo movimientos seculares (comunismo, nacionalismo, etc). Las identidades colectivas y las ideologías sirven de equivalentes funcionales de la religión; 5) *Desaparición de las imágenes sagradas del mundo*: desencantamiento weberiano del mundo; 6) *Paso de una sociedad sagrada a una secular*: se pasa de una sociedad donde predominan las estructuras fijas e inmutables, a una sociedad cambiante e influenciada externamente.
8. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., *The homeless mind*, op. cit., pág. 9

9. Ibid., pág. 158. Berger considera que hoy en día es muy difícil distinguir entre sociedades tradicionales y sociedades modernizadas, salvo en raras excepciones: “A totally modern and a totally traditional society are ideal types. A totally traditional society may still exist -perhaps in the interior of Amazonia, in certain parts in central Africa, or in Papua, New Guinea. But except for these anthropologists’ paradises, soon to disappear, there are no totally traditional societies. Neither is there a totally modernized society. Societies regarded as very modern -such as the United States, Switzerland, Sweden- contain traditional features. Contrary to myth, Austria is one of the most industrialized countries in the world... But although no society is totally modern or totally traditional, societies do fall on a continuum; it is meaningful to describe the United States as more modern than Papua, as long as we bear in mind we are talking about a continuum” (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978)).
10. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 4; Ver también: Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en *Theological Studies*, 38, 1, (1977); Berger, P., “*A sociological view of the secularization of theology*”, en *Journal for the Scientific study of Religion*, vol. VI, 1, (1967), pág. 3-16); Berger, P- Luckmann, Th., “*Secularization and pluralism*”, en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. II, (1996).
11. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 17
12. Berger, P, *A far glory*, op. cit., pág. 126
13. Ibid., pág. 13
14. Ibid., pág. 27. Berger vincula el proceso de modernización con el modelo occidental europeo. Esto se debe fundamentalmente, afirma Berger, a su larga tradición cristiana: “In other words, it was not an accident that modernity originated in a Europe molded over centuries by Christianity” (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978)).
15. Berger, P, *A far glory*, op. cit., pág. 27
16. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit., pág. 71
17. Ibid., pág. 85
18. Ibid, pág. 89
19. Para desarrollar el tema de la <desmitologización y la secularización de la conciencia moderna>, ver: Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en *Theological Studies*, 38, 1 (1977).
20. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit., pág. 71. D. Bell señala cual es, a su juicio, el verdadero problema del proceso de modernización sobre la religión: “El problema real de la modernidad es



el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios” (Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977), pág. 39).

21. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 17

22. Ver: Berger, P., A far glory, op. cit; Berger se pregunta por la situación de <Dios> dentro de esta secularización teológica. Para ello, Berger remite a la obra de Schubert Ogden The reality of god, New York, Harper & Row, (1966): “Faith in God, and indeed the very notion of God, is confidence in life’s ultimate worthwhileness...” (Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38, 1, (1977), pág. 42-43); Para desarrollar el tema de la <muerte de Dios> y la secularización, Berger recurre a la obra de Langdon Gilkey Naming the whirlwind: The renewal of god-language, Indianapolis, Bobbs-Merrill, (1969); Ver: Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38,1, (1977), pág. 43ss.

23. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 1-2. Berger presenta dos posturas distintas sobre la desaparición del nomos religioso y sobrenatural en las sociedades modernas: Por una lado, afirma que “vivimos en una época en que lo divino, especialmente, en sus formas clásicas ha ido dejando de interesar a la conciencia humana”; Por otro lado, en las conclusiones de A rumor of angels, dice que “nuestra situación no tiene nada de fatal ni de insuperable, y la conciencia secularizada no es, ni mucho menos, tan absoluta como pretende”. Berger distingue entre <trascendencia>, <sagrado> y <sobrenatural> al referirse a los efectos de la secularización sobre la experiencia religiosa: “The most plausible cognate term, <trascendence>, bears just about an equal freight of historical usage and may just as readily be misunderstood. Nor will <sacred>, as we will see below, do as a substitute. There is always the option of coining a new term, but that too we rejected after some experimentation. Thus we decided to continue using <supernatural> in full awareness of its multiple ambiguities and in hope that a careful process of conceptualization may reduce the ambiguities.” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17, (1978), pág. 37); Ver también: Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38, 1, (1977), pág. 41-42); “Today, the supernatural has receded into a remote hinterland of consciousness, mainly to break forth in moments of personal crisis...” (Berger, P., The noise of solemn assemblies, Doubleday, New York, (1961), pág. 42). Por su parte, B. Wilson -en la línea de Berger- describe del modo siguiente, cómo el proceso de modernización y sus efectos han contribuido a la crisis de la religión y sobre la pérdida de lo <sobrenatural>: “Las actividades de la vida han sido secularizadas, y el sentido del misterio, el significado religioso de objetos y actos, se ha ido desdibujando de modo constante. Esa desmitificación del mundo ha significado que el pensamiento cotidiano se ha hecho más instrumental y más realista, que la implicación emotiva con la naturaleza, con la comunidad y con los otros hombres se ha reducido y el mundo exterior ha sido <vaciado de significado>. Ese proceso ha tenido dos caras: la pérdida del <sentido religioso> de la actividad, la desaparición de la interpretación religiosa de la finalidad de la vida, por un lado, y, por el otro, la pérdida de influencia de las instituciones que encarnaban esos sentimientos. No es solamente que las Iglesias hayan visto disminuir el número de sus miembros, sino que los hombres, en buena medida, han dejado de pensar en el mundo o de responder a este con un sentido de misterio y de

temor reverencial” (Wilson, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969), pág. 68).

24. “El hombre moderno a-religioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No se verá verdaderamente libre hasta haber dado muerte al último dios”. (Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Ed. Guadarrama, Madrid, (1985), pág. 171). “En otras palabras, lo que les da el carácter de <modernas> es que construyen una <religión del hombre>, de claro signo <narcisista>” (D. Anthony, Th. Robbins, P. Schwartz., “*Movimientos religiosos contemporáneos y secularización*”, en Concilium, nº 181, (1983), pág. 13-27); Lipovetsky, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, (1986), cap. III, pág. 49-78; “A mi juicio, más que de un <retorno> se trata de un <paso> definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia” (Bloom, H., Presagios del milenio, Anagrama, Barcelona, (1997)); Ferry, L., El Hombre-Dios o el sentido de la vida, Tusquets, Barcelona, (1997). “La sociedad del riesgo comienza donde el sistema de normas sociales de provisión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones. Esta secularización del destino tradicional (religioso) no supone su desaparición, sino su producción activa por el hombre” (Beraiin, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 96).

25. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 36ss

26. “Según Giddens, los fenómenos que definen a las sociedades modernas avanzadas son: la globalización, la destradicionalización, el riesgo-incertidumbre y el reflexión. Las tradiciones que siempre suelen estar ligadas a la religión, son las que más sufren el impacto de la globalización. No en el sentido de que desaparecen, sino en tanto quedan afectadas al ser puesto en evidencia su carácter relativo y contextual, siendo interpretadas, reformuladas, incluso combinadas, sin ningún tipo de norma o memoria legitimante. El problema de la <destradicionalización> tiene tremendas consecuencias, que hay que tener en cuenta a la hora de plantear el problema de la <memoria e identidad colectivas>. Este es el aspecto fundamental que no puede perderse de vista a la hora de buscar establecer la relación entre la <sociabilidad religiosa> y las sociedades modernas” (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., “*¿Resurgimiento religioso versus secularización?*”, en Gazeta de Antropología, nº 14, (1998), pág. 33).

27. Berger considera que esta crisis de valores, creencias y símbolos se manifiesta abiertamente en la teología cristiana: “... the description of the contemporary cultural situation by these theologians, in term of the pervasive influence of secularity, is quite correct; their prescription for Christian theology emerging from their diagnosis, on the other hand, is a recipe for the self-liquidation of the Christian community: it will alienate the minority of those who have not yet been fully secularized, without having the least attraction to those who have been so secularized” (Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38, 1, (1977), pág. 51).

28. Berger, P., Der zwang zur härisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft, Frankfurt, (1979), pág. 64.

29. “La religión está en crisis. Las Iglesias son las primeras en registrarlo y sentirlo así. La Iglesia Católica, consciente de encontrarse ante una nueva cultura, desde hace más de treinta años viene propugnando como una necesidad imperiosa la evangelización de la misma. Buen testimonio de que la religión tradicional y nueva cultura (modernidad) se acuerdan mal entre sí. No sólo religión tradicional y nueva cultura se acuerdan mal entre sí, sino también iglesias y cultura, Iglesia Católica y nueva cultura. las Iglesias aún vinculan demasiado sus mensajes a creencias míticas y dogmáticas: Dios, infierno, cielo, pecado, Iglesia, cuyo cambio según las encuestas mundiales es al declive. El hecho constatable es el divorcio y el desencuentro creciente entre iglesias y nueva cultura”. (Robles, J. Amando., Repensar la religión, Euna, Heredia, (2001)). La crisis actual de la religión no es un caso nuevo y aislado en la historia de la humanidad. Es decir, se pueden encontrar ciertos paralelismos con crisis religiosas que acontecieron en épocas pasadas. En este sentido, podemos señalar los siguientes análisis, llevados a cabo por autores reconocidos, de las perspectivas históricas paralelas a la actual situación: 1) Algunos autores como Martín Velasco, J., Metamorfosis de lo sagrado y crisis del cristianismo, Sal Terrae, Santander, (1998); y Karl Jaspers., Origen y meta de la historia, Alianza, Madrid, (1980), comparan esta crisis de la religión actual con los cambios que tuvieron lugar en el primer milenio antes de Jesucristo, concretamente con los cambios ocurridos entre el 800 y el 200 a. J.C, época que se calificó como <época-eje> o <época axial>, porque dividió la historia humana en dos, antes y después, y cuyo esquema representacional y axiológico nos marcó en nuestra manera de conocer y de valorar la realidad hasta nuestros días: 2) Otros autores (Corbí., Religión sin religión, P.P.C, Madrid, (1983); Panikkar., El mundanal silencio, Martínez Roca, Barcelona, (1999); y J. Amando., Repensar la religión, Euna, Heredia, (2001)), insisten en que para encontrar una situación similar a la nuestra, tanto a nivel de valores como a nivel axiológico, hay que remontarse miles de años atrás, a la revolución neolítica y la invención de la agricultura y la vida urbana. “Las primeras expresiones de lo social en formato religioso aparecen, en las sociedades de cazadores y recolectores y en las sociedades horticultoras simples, entorno a las categorías de maná, wakan, manitú, orenda, siendo tematizadas por Durkheim, Hubert y Mauss.” (Bellah, R. N., “*Religious evolution*”, en Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World, Nueva York, (1970), pág. 20-50).

30. Siguiendo a A. Schütz, Berger considera que el espectro vivencial en el que se desenvuelve la vida cotidiana de los individuos, se aferra a ámbitos finitos de sentido que sirven: 1) como forma de arraigo existencial y como donación de coherencia al mundo; 2) como seguridad ontológica, impidiendo la angustiante fragmentación de sentido de la realidad que surge en momentos puntuales de la vida. El individuo se encuentra expuesto a constantes y puntuales circunstancias que ponen en cuestión la realidad socialmente insituada.

31. En la década de los setenta, el vínculo entre la religión y el orden social se aflojó considerablemente, creando una situación preocupante entre algunas personas y grupos religiosos. De ahí que algunas instituciones religiosas se esforzaran entonces por adaptar sus doctrinas y creencias a la mentalidad <moderna> de la sociedad. La más espectacular de estas empresas fue el Concilio Vaticano II, por el que la Iglesia católica buscó un <aggiornamento> o puesta al día de sus doctrinas y formas de vida.

El término <aggiornamento> es empleado por Berger para señalar, entre otros términos, <un necesario instinto sociológico de adaptación> entre los medios eclesiásticos más conservadores: “La feroz oposición a toda suerte de concesiones, aún mínimas, por parte de los elementos ultraortodoxos de las instituciones religiosas descansa sobre un instinto sociológico francamente sólido, ausente normalmente en el caso de sus oponentes más <abiertos>. Por consiguiente, e independientemente de las simpatías personales de tipo intelectual y moral, no puede negárseles cierta penetración sociológica a las autoridades que aplastaron el movimiento modernista dentro de la Iglesia católica a principios de siglo o, lo que es lo mismo, a los conservadores de la Iglesia actual que temen que el aggiornamento abra la caja de Pandora de los problemas eclesiásticos y teológicos. La historia de algunos siglos de aggiornamento protestante difícilmente podría tranquilizarles” (Berger, P., “*A sociological view of the secularization of theology*”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, 1 (1967), págs. 3-16).

32. Giddens, A., “*Modernidad y autoidentidad*” en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos. España, (1996). Berger y Durkheim consideran que la religión, constituye una identidad colectiva sólida que impide la desintegración social y que inmuniza a las conciencias individuales sobre las amenazas anómicas.

33. Berger, P- Luckmann, Th., *The social construction of reality*, Doubleday, Anchor Books, (1966), pág. 95. Para más información ver: Lerner, D., *The passing of traditional society: Modernizing the middle east*, Glencoe, III, Free Press, (1958). “En las sociedades postradicionales la lucha por el orden es una lucha de una definición contra otras, de una manera de articular la realidad contra propuestas competitivas. Las sociedades modernas postradicionales no tienen una preferencia definida por el orden en oposición al desorden, sino que existe la alternativa entre el orden y el desorden” (Beriain, J., *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 86). El encuentro de Berger con la sociología del conocimiento y su relación con la sociología de la religión queda expuesto así: “Me enteré por primera vez de la sociología del conocimiento en el curso que dictaba Schütz en la New School for Social Research, al que asistimos con Luckmann. Sin embargo, la relación que tuvo ese curso con mis intereses fue muy diferente de lo que le ocurrió a Luckmann. Desde un comienzo me interesó la sociología de la religión. De echo ese fue uno de mis motivos para estudiar sociología. Me fascinaban las sectas. Como estudiante solía visitar toda clase de sectas en New York; había muchas, como las hay hoy. Había de todo: desde el Vedanta hasta grupos astrológicos. Algunas de las enseñanzas eran pura locura y había gente que parecía totalmente convencida de que ésa era la verdad. Así que me pregunté, de una manera muy ingenua en ese momento, cómo podía creer la gente cosas tan absurdas, y la sociología del conocimiento comienza a darnos una respuesta a esto. La sociología del conocimiento se ocupa de cómo la gente fabrica credibilidad, lo que yo llamé, más adelante, <estructuras de plausibilidad>. Así fue como la sociología del conocimiento y la sociología de la religión se convirtieron en intereses estrechamente unidos”. (Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71 (invierno 1998), pág. 12-13).

34. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, en Revista *Agustiniana de Espiritualidad*, Volumen XIX, 60 (1978), pág. 288-289

35. Berger, P., “*Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre*”, en Estudios Públicos, 67 (invierno 1997).
36. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág 9
37. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 156. Otros autores (Beck, U) distinguen dos tipos de modernización: 1) la modernización simple; y 2) la modernización <reflexiva>, que significa la autoconfirmación de la modernidad, pues la transición de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo se consume como no deseada, no pretendida. Esta modernización significa una expansión de las posibilidades y opciones no disociada de los riesgos.
38. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 287
39. Entre estos autores disidentes de la teoría bergeriana sobre la crisis actual de la religión podemos señalar a pensadores tales como Corbí, M., Religión sin religión, P.C.C, Madrid, (1996); Inglehart, R., Modernización y posmodernización, Siglo XXI CIS, Madrid, (1998); Panikkar, R., El mundanal silencio, Edic. Martínez Roca, Barcelona, (1999); Robles, J. Amado., Re-pensar la religión, Euna, Heredia, (2001).
40. Berger, P., Der zwang zur häresie. Religion in der pliralistischen gesellschaft; Frankfurt, (1979), pág. 60-63
41. Luckmann, Th., “*On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 2, 2 (1963), pág. 158). Ver también: Berger, P., “*Religions Institutions*”, en Sociology, de Smelser, New York, Wiley & Sons, (1967).
42. Mardones, J.M<sup>a</sup>. , “*Sociología del hecho religioso*”, en Fraijó, M. , Filosofía de la religión, Trotta, Madrid, (1994), pág. 152. “Todo acto de atención deliberada al comportamiento institucionalizado constituye una des-institucionalización incipiente. La razón es sencilla: si una persona comienza a reflexionar, a deliberar y a sopesar las opciones en este orden concreto de la vida, pronto te resulta imposible actuar de la forma espontánea segura que precisa todo programa institucional (...) Gehlen aplica los conceptos de institucionalización y desinstitucionalización de modo universal a sociedades muy diferentes. No se limita a la sociedad moderna. El rasgo característico de la sociedad moderna es un grado elevado de reflexión, deliberación y opción; todos ellos rasgos de la conciencia racionalizada (...) Ello significa también, sin embargo, que el orden social moderno es especialmente inestable, inseguro y vulnerable a la desintegración” ( Berger, P- Kellner, H., Sociology reinterpreted, Doubleday, Anchor Press, New York, (1981), pág. 157).
43. Berger, P-Kellner, H., Sociology reinterpreted, op. cit., págs. 158
44. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 103
45. Ibid., pág. 103. Según Berger, las instituciones intermedias actúan animadas por la intención de preservar al <corpus social> de los riesgos y de los temores que suponen la crisis de sentido moderna.

46. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 133; Según Berger, “La familia, la iglesia, las amistades privadas y las asociaciones de libre formación han proporcionado este equilibrio durante toda la evolución de la cultura burguesa, y lo continúan proporcionando hoy, a pesar de las tensiones y contradicciones de esta cultura. Los que no tienen en cuenta estas instituciones equilibradoras perciben erróneamente las cualidades de las sociedades en cuestión” (Berger, P., La revolución capitalista, Península, Barcelona, (1989), pág. 140).

47. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 158. No se debe olvidar que la religión era, para Berger, un intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo. (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 27-28). Para otro autor neo-conservador como D. Bell, la religión es “la conciencia de un espacio de trascendencia” y “para comprender la trascendencia el hombre necesita el sentido de lo sagrado” (Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977), pág. 163-164).

48. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 135. Berger establece que mientras en las sociedades tradicionales la tendencia a la monopolización del sentido restringe la aparición de las crisis de sentido, en las sociedades modernas no se produce tal coherencia y unitariedad en torno a los valores, sino que se potencia la competencia, el control de la producción, de la comunicación y la imposición autoritaria de sentido. Esto, afirma Berger, es la principal causa de las crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas.

49. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 80; El pluralismo moderno origina tanto un optimismo en torno a las nuevas opciones vitales posicionalmente desplegadas, pero, al mismo tiempo, produce un pesimismo (Weber) por la selectividad del modelo de racionalidad dominante.

50. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 98

51. Ibid., pág. 102. “Las instituciones intermedias hacen de la religión un impulsor del asociacionismo voluntario y participativo, donde se juegan aspectos de la vida pública y el bien común. Tanto la libertad, la regulación estatal van parejas con la potenciación de las estructuras intermedias. Con ellas se evita la burocratización generalizada, la invasión estatal y la distancia entre el individuo y el gigantismo institucional. Se facilitará la participación y la responsabilidad, además de la resolución de problemas al nivel adecuado. Se logrará además moldear la identidad de los individuos y ayudarlos a relacionarse con las estructuras más vastas de la sociedad, proporcionándoles el calor participativo que necesita todo individuo en la sociedad. Las estructuras intermedias más importantes son la familia, la religión institucionalizada y las estructuras comunitarias cooperativas, sindicatos y otras asociaciones que protegen o fomentan intereses particulares. Las funciones de estas estructuras intermedias en la sociedad moderna altamente burocratizada es crucial: a) son la matriz de la democracia; b) evitan que los individuos caigan en la anomia o enajenación; c) garantizan los vínculos del gobierno con los valores por los cuales vive la gente ordinaria” (Berger, P., “La democracia en el mundo de hoy”, en La revolución capitalista, Península, Barcelona, (1989).

52. Uno de los principales objetivos de Berger en su libro Los límites de la cohesión social (1997), es determinar cuál es la función de las instituciones intermedias como estructuras de mediación y de cohesión social dentro de la conflictividad normativa de las sociedades modernas. Berger define las <estructuras de mediación> como “cualquier institución que vinculara a individuos en su ámbito privado con las <megaestructuras> de una sociedad moderna”. Berger distingue, también, entre instituciones de mediación que agravan la situación y las que atenúan la situación de conflicto. Entre las instituciones capaces de atenuar los conflictos sociales, Berger señala a las instituciones basadas en la familia, en la casta, en la etnia, y entre todas ellas señala a la más importante: la religión. La religión, constituye para Berger una de las instituciones sobre las que depositar las esperanzas del pensamiento social. Como ejemplo de relevancia y mediación social de estas instituciones religiosas, Berger señala: “Existe un cambio cultural, no dirigido, que tiene lugar cuando un gran número de personas cambia de actitud para ponerse culturalmente <al día>. Uno de estos casos es el de la decadencia de los prejuicios religiosos y étnicos (en especial el antisemitismo y el anticatolicismo) en Estados Unidos. Es difícil evaluar las causas de este cambio cultural. Puede tratarse de influencias <invisibles> de ciertas instituciones que modifican las actitudes y el comportamiento individuales sin realizar esfuerzos visibles en la palestra pública. Es frecuente que las que cumplan con este cometido sean instituciones religiosas y educativas” (Berger, P., Los límites de la cohesión social, op. cit., pág. 533-534).
53. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág. 28
54. Berger, P., “*Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*”, en Estudios Públicos, 63, (1996), pág. 4
55. *Ibid.*, pág. 10ss
56. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 106. Berger considera que las instituciones intermedias representan unas estructuras necesarias para las sociedades modernas.
57. *Ibid.*, pág. 125
58. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 79
59. Bonete, E., La faz oculta de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995), pág. 114
60. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 152
61. Panikkar, R., “*La religión del futuro*”, en Fraijó, M (comp.) Filosofía de la religión, Trotta, Madrid, (1994), pág. 737.
62. *Ibid.*, pág. 738
63. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 127
64. *Ibid.*, pág. 133-134

65. Berger, P., Der zwang zur häresie. Religion in der pluralistischen gesellschaft, Frankfurt, (1980), págs. 41-43
66. Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004), pág. 142
67. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 170
68. Ibid., pág. 170
69. Ibid., pág. 170
70. Ibid., pág. 169-170. Ver también: Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17, (1978), pág. 41-42).
71. Ibid., pág. 169-170. Berger señala que desde el punto de vista de la sociología de la religión, “las instituciones religiosas deben llevar a cabo necesariamente dos funciones, a menudo en tensión entre sí. Por un lado, tienen la función de preservar y transmitir de una generación a otra el núcleo de la experiencia religiosa en la que tuvieron su origen. Por otro lado, al cumplir este cometido, funcionan de tal modo que domesticar esta experiencia, asegurando que puede insertarse en la vida social ordinaria sin desbaratarla por completo” (Berger, P., Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2004), pág. 133).
72. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 171
73. Ibid., pág. 172
74. Ibid., pág. 172
75. Ibid., pág. 173
76. Ibid., pág. 174
77. Berger, P- Kellner, H., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 153; Max Weber consideraba que un aspecto fundamental de las instituciones religiosas tradicionales que entra en crisis con el desarrollo de las sociedades modernas es, sin lugar a dudas, el aspecto legitimador como fuente de apoyo para el ejercicio de poder y de autoridad. Es decir, en la modernidad las conciencias humanas no aceptan que los contenidos de las instituciones religiosas tradicionales se fundamenten en principios de autoridad. De otro lado, los autores disidentes (Corbí, Inglehart, etc...) también consideran que la religión entra en crisis, en la modernidad, porque es aceptada como autoridad: de un modo u otro es Dios el que se revela, es la máxima autoridad, y ante un Dios que revela, el entendimiento da órdenes a la voluntad de acatar lo revelado. Esta religión de creencias (autoridad) consiste en que las verdades son acatadas por ser autoritariamente reveladas pero no experimentadas. En este sentido, Weber establece que la modernidad ha socavado los tres pilares en que se sustenta el carácter legitimador de la religión tradicional: <la autoridad legal>, <la autoridad carismática>, <la autoridad tradicional>. La racionalización es uno de los dos aspectos, junto con el pluralismo, que afecta a las estructuras institucionales de la religión. Weber considera que la racionalización



significa que las creencias religiosas se han convertido en cuestión de preferencia subjetiva como consecuencia del surgimiento de interpretaciones alternativas sobre la vida. (Weber, M., “*La ciencia como vocación*”, en *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Taurus, Madrid, (1983)). La visión weberiana consideraba que la lógica del racionalismo ascético conducía a una ética del consumo que sustituiría a las motivaciones religiosas por consideraciones utilitarias y hedonistas. La decadencia de la <pura religiosidad>, decía Weber, es la consecuencia final de la crisis de la modernidad. (Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, (1977), pág. 250-251).

78. Berger, P- Kellner, H- Berger, B., *The homeless mind*, op. cit., cap. 1

79. Berger, P-Kellner, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 148

80. Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 23

81. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 127. Berger establece que el pluralismo moderno fomenta “la pérdida de lo dado por supuesto”, tanto en la dimensión ética, ontológica y epistemológica. “Las arraigadas interpretaciones de la realidad se transforman en hipótesis. Las convicciones se tornan en cuestión de gusto. Los preceptos se vuelven sugerencias” (Berger, P-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 34).

82. Berger, P., *Invitation to sociology. A humanistic perspective*, Penguin Books, London, (1963), pág. 68-69

83. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 150

84. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, en *Revista Agustiniiana de Espiritualidad*, Volumen XIX, 60 (1978), pág. 300. Berger defiende la tesis de que la modernidad no es en sí misma ni un proceso negativo ni positivo. Por el contrario, considera que “la modernidad no es un pináculo de la condición humana, ni una misteriosa caída del estado de gracia. La modernidad es un conjunto o mezcla de realizaciones y fracasos de bien y de mal” (Berger, P., “*La religión y los dilemas de la modernidad: modernización y contramodernización*”, en *Rev. <Religión y cultura>*, XXIV 107 (1978), pág. 654-655).

85. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 15; Berger comparte con otros autores estos aspectos positivos del pluralismo para con la concepción teológica cristiana. Uno de estos autores es K. Rahner, quien lo expresa del siguiente modo: “Hay un auténtico pluralismo de la realidad. Este pluralismo de una naturaleza de Dios no es sólo mera apariencia, detrás de la cual comparezca la realidad -el uno, el absoluto, Dios-, de tal manera que en el fondo todo sea o bien apariencia nula o bien el Dios absoluto y uno. Si el cristiano confiesa realmente que Dios puede ser y es hasta tal punto Dios, que tiene capacidad de poner en la realidad lo cabalmente distinto de él en su pluralidad absoluta, incalculable, en consecuencia puede y debe exponerse, sin reservas, en una confianza real, a este pluralismo de la existencia humana. Naturalmente, la iglesia predicará una y otra vez al hombre, lo estimulará e incitará para que no le pase desapercibido el sentido uno, último y absoluto de su vida. Pero precisamente este sentido en el suceso de la absoluta comunicación de Dios mismo al

hombre acontece y está mediado en una entrega real, auténtica, sin ambages, confiada al pluralismo de la existencia humana” (Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona (1979), págs. 467-468). En su artículo “*La religión y los dilemas de la modernidad: modernización y contramodernización*”, op. cit., pág. 664ss, Berger manifiesta su esperanza en los aspectos positivos de la modernidad para el catolicismo y el cristianismo que, comúnmente, han adoptado posturas de contramodernización y anti-modernidad: “Hay algunos cristianos que consideran esta situación turbulenta de la religión en la modernidad como un desastre sin paliativos. Yo no comparto este punto de vista. Al contrario, creo que la modernidad plantea un desafío a la fe cristiana que puede ser liberador y robustecedor. ... Por otra parte, sin embargo, tampoco estoy de acuerdo con los que consideran que el pensamiento moderno o la experiencia moderna tienen un carácter revelatorio o salvífico.... Entendiendo esto bien, los cristianos pueden enfrentarse con este desafío sin un utopismo modernizador ni una nostalgia antimoderna. El desafío de la modernidad sitúa a los cristianos ante diversas opciones: opciones intelectuales y opciones de acción social.”

86. Ibid., pág. 15

87. Berger, P., “*La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización*”, Rev. <Religión y Cultura>. nº 113. XXVI 107 (1978).

88. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71 (invierno 1998), pág. 41

89. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 301

90. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 18

91. Mardones, J. M<sup>a</sup>., *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander, (1991), pág. 233

92. Ibid., pág. 233

## Capítulo 6

### El proceso de secularización.

#### **1. EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN PETER L. BERGER.**

Mediante la sociología del conocimiento y la sociología de la religión, Berger pretende llevar a cabo un análisis de la situación religiosa en las sociedades occidentales modernas. Esto se realiza a través de la diagnosis interpretativa que conforma la categoría de la secularización. Mediante esta categoría, el autor se refiere a fenómenos empíricos y complejos por los que la religión es afectada en dichas sociedades modernas. De este modo, Berger entiende por <secularización>:

*“El proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos” (1)*

La secularización afecta a los símbolos y a la cultura, siendo así, algo más que un simple proceso estructural y social. Se trata de un fenómeno global, en el que hay que tener en cuenta distintas variables sociológicas, tales como: edad, sexo, condición

social, hábitat, profesión, distribución geográfica, etc. En dicho proceso, Berger distingue dos dimensiones o niveles:

- 1) Una secularización objetiva, que se refiere al ámbito institucional o socio-estructural y a la esfera simbólica-cultural. Desde esta perspectiva, la secularización ha supuesto el progresivo debilitamiento de los controles religiosos sobre diversos sectores de la vida social -separación Iglesia-Estado, emancipación de la actividad económica frente a las restricciones de la ética religiosa, nacimiento de sectores seculares educativos, etc;
- 2) Una secularización subjetiva, o “secularización de las conciencias” que significa que cada vez es mayor el número de individuos para quienes los símbolos religiosos han perdido su plausibilidad. En este sentido, Berger considera que “igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las conciencias. Ello significa simplemente que el Occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas” (2).

El debate sobre la secularización de Occidente (Europa) está siempre presente en la obra y en las discusiones de Berger con la comunidad sociológica. El autor mantiene que el hecho de que Europa sea secular, lo demuestran dos factores:

1. La pérdida de influencia de todas las Iglesias.
2. La desvinculación de la religión respecto a todos los aspectos inimaginables de la vida.

Por vez primera en la historia, afirma Berger, las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad dentro de las masas de las sociedades modernas. Esto ha hecho entrar en crisis tanto a las instituciones sociales como a las vidas individuales, extendiéndose a las conciencias de casi todos los sujetos de las sociedades avanzadas. Este último postulado, que considera que se puede discutir si dicha

decandencia de la religión pasa a la conciencia y de qué modo lo hace, es continuamente replanteado por Berger. Por tanto, el debate que plantea Berger es: ¿En Europa se produce una <desinstitucionalización> de la religión o más bien una <institucionalización> distinta de la religión respecto a la religiosidad tradicional vinculada a las Iglesias?. Sea como fuere -Berger considera que la cuestión sigue abierta-, lo cierto es que “ha surgido un problema de <significatividad>, no sólo para las instituciones como el Estado, o la economía, sino incluso para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana” (3). Paneles enteros de la religión han dejado de ser creíbles. Cada día son menos los creyentes que se adhieren a estas cosmovisiones de dogmas y prácticas, y cada vez más los que practican el hado de la elección y la selección, según sus conveniencias o preferencias subjetivas. (Por ejemplo, encuestas realizadas a nivel mundial muestran cómo un significativo porcentaje de católicos pueden sentirse católicos y creer más bien en la reencarnación, no en la resurrección).

### 1. 1. Raíces de la secularización.

Respecto al origen o las raíces de la secularización, el autor diagnostica que existen dos factores históricos generadores de la potencialidad secular dentro de las sociedades occidentales modernas: 1) El *protestantismo*, pues “puede afirmarse que el protestantismo sirvió de preludio históricamente decisivo a la secularización, cualesquiera que sean los órdenes de importancia que otorguemos a los demás factores” (4); 2) La *tradición bíblica*, pues “las raíces de la secularización hay que buscarlas en las antiguas fuentes que hoy en día conocemos de la religión del antiguo Israel. O sea, que sostendríamos que el <desencantamiento del mundo> comienza ya en el Antiguo Testamento” (5). Según Berger, el germen de la secularización que está presente en la tradición cristiana ha desencadenado dichos procesos de transformación de la tradición religiosa que han terminado poniéndola en crisis de plausibilidad. Esta concepción bergerinana es lo que se conoce como la metáfora de <la fosa y el enterrador>, es decir, que la tradición religiosa -históricamente hablando- ha cavado su propia fosa (6). Berger adopta la perspectiva de considerar en qué medida la tradición religiosa occidental contenía las semillas de la secularización en su misma evolución histórica.

Esta situación de secularización del cristianismo, que tiene su raíz en el interior de su propia tradición religiosa, va a dar lugar a una situación de emergente pluralismo. Este pluralismo, señala Berger, genera dos procesos determinantes para el devenir de la religión en la modernidad:

- 1) La pérdida del monopolio cosmovisional. Esta desaparición del monopolio, con el consiguiente establecimiento de un sistema de legitimación no religioso, posibilita la aparición del proceso de secularización.
- 2) Una situación de mercado. Esta situación obliga a competir a las religiones entre sí, estandarizar sus mensajes, y adaptarse a las necesidades de sus consumidores-creyentes.

Estos procesos van a plantear serios problemas a la hora de mantener las estructuras de plausibilidad que permiten una configuración social de legitimación para las creencias religiosas por parte de la sociedad. Esto posibilita que el mantenimiento de dichas creencias requiera de un nuevo marco social de aceptación plausible, el cual, estaría conformado por la dimensión subjetiva y privada de los individuos. (7)

Estas raíces las encuentra, de forma inherente, dentro de tres temáticas de la tradición bíblica (8):

- 1) La “trascendentalización” de Dios:

*“El Antiguo Testamento propone un Dios que se encuentra fuera del cosmos, que es su creación, pero al que se enfrenta y con el que no se identifica” (9)*

- 2) La historización, de la que se deriva una Teología de la historia:

*“Sobre estos presupuestos tempranamente aparecidos se desarrolla toda la visión de la historia del pueblo judío, desde la fe original en la elección del pueblo por Yahvé hasta las monumentales teodiceas de la historia o las escatologías de los profetas posteriores” (10)*

### 3) La racionalización de la moral o “Teodicea de la historia”:

*“...estuvo presente un elemento racionalizador en su purga de todos los elementos mágicos y orgiásticos del culto...” (11)*

Del mismo modo, Berger observa otros hechos históricos dentro de la tradición judía que favorecieron el proceso de secularización:

1- El paradigma de la Modernidad fue para el cristianismo la primera constelación histórica universal que no nacía por los impulsos provenientes del interior de la teología y de la Iglesia, sino que había sido creada por un dinamismo externo proveniente de la sociedad que se secularizaba y, por consiguiente, se emancipaba del dominio de la teología y de la Iglesia. No fue la Alemania luterana ni los bastiones católico-romanos (Italia, España, Portugal) los que acuñaron el espíritu de la Modernidad, sino los países menos controlados por la Iglesia, como Inglaterra, Francia y los Países Bajos; precisamente en estos países es buena la situación judía. (12)

2- En cuanto a la secularización de la filosofía moderna, desempeñaron un importantísimo protagonismo pensadores judíos de vanguardia en aquel entonces, tales como Spinoza, Mendelssohn, etc.

## 1. 2. Factores y consecuencias de la secularización occidental.

La pregunta fundamental que Berger se plantea es “¿Por qué ha sido precisamente en el Occidente que se ha desarrollado el fenómeno de la secularización?” (13). La respuesta bergeriana tiene que ver con el fenómeno de la modernización occidental, esto es, la modernidad como fenómeno histórico. El proceso de secularización es un proceso propio de la sociedad occidental, afirma Berger, por dos motivos fundamentales: 1) en la medida en que deriva de una tradición judeo-cristiana se trata de una tradición implantada dentro de la sociedad occidental; 2) porque es una consecuencia directa de la evolución que conduce a una sociedad industrial, fenómeno característico de esta sociedad.

La modernidad no sólo ha transformado el entorno objetivo de la vida humana, sino que también ha transformado la conciencia subjetiva de los individuos. Así pues, el elemento fundamental se encuentra en la íntima asociación entre modernización y secularización. El proceso de modernización sumerge a las distintas tradiciones religiosas en una “crisis o colapso de plausibilidad”, y “una crisis de identidad y pertenencia institucional”, pues la institución religiosa que antes era inamovible y “dada por supuesto”, ahora se relativiza en “un malestar religioso”. A partir de estos presupuestos, la secularización viene definida por los términos <plausibilidad>, <significatividad> y <legitimación>.

Berger divide en agentes primarios y secundarios a los distintos factores que han contribuido al socavamiento de las estructuras de plausibilidad de la religión en las sociedades modernas occidentales. Entre los agentes (portadores) primarios, distingue la ciencia y la tecnología (la economía y la industrialización); entre los agentes secundarios, destaca las grandes metrópolis contemporáneas y el pluralismo socio-cultural (14). Este pluralismo religioso tiene, a juicio de Berger, dos consecuencias: 1) una positiva, la <libertad religiosa>; esto es, el derecho de cada individuo en la elección libre de sus creencias y convicciones religiosas; 2) la segunda es más negativa respecto a las instituciones religiosas establecidas, pues, socava de raíz todas las pretensiones de verdad absolutas de las distintas tradiciones religiosas (pérdida de monopolio cosmovisional), dando lugar a la denominada “crisis de plausibilidad” (15). De igual modo, esta situación pluralista implica una multitud de estructuras de plausibilidad en competencia (situación de mercado): las religiones se ven obligadas a competir entre sí, a estandarizar sus mensajes de sentido religioso, así como a adaptarse a las necesidades y preferencias de los creyentes. Esto conlleva una relativización de los distintos contenidos religiosos y una reducción en sus pretensiones de verdad. A partir de ahora, la religión no puede ser ya impuesta, sino que debe ser vendida.

Complementariamente a la pluralización de los universos simbólicos en la modernidad secular y a la privatización de la esfera religiosa, vivencialmente concebida, tiene lugar una nueva reubicación de la religión en las sociedades modernas. Es decir, al mismo tiempo que los monopolios religiosos sufren una crisis de credibilidad y de plausibilidad, a la vez que de indiferencia y falta de compromiso en sus feligreses, la



tradición religiosa, tradicionalmente impuesta de forma autoritaria, es ahora un producto dependiente del marketing.

A lo largo de la historia, las estructuras de plausibilidad de la religión -señala Berger- fueron fuertes y dignas de crédito. Sin embargo, estos procesos plantean problemas considerables a la tarea de mantener una determinada estructura de plausibilidad que permita una confirmación social de las creencias religiosas. Uno de los elementos de la modernización es, precisamente, la disolución de las comunidades cohesionadas que configuraban y proporcionaban una fuerte plausibilidad a las creencias religiosas. La consecuencia de todo esto es: un debilitamiento de la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad, una pérdida de credibilidad y de certeza, es decir, una crisis de fe con carácter permanente que avanza en la medida en que avanza la modernización.

Berger parte de un fenómeno sociológicamente constatado, esto es: secularización y pluralismo son correlativos. La secularización aparece como un proceso cuyos resultados afectan tanto a las estructuras socio-culturales como a la religión misma. De aquí se deriva que el proceso de secularización lleva consigo la <desmonopolización> o desregulación de las tradiciones religiosas y su desinstitucionalización (como focos organizativos pierden importancia para la espiritualidad), en consecuencia, conduce a la situación pluralista de las sociedades modernas occidentales.

La situación pluralista de la religión conduce, a su vez, a una situación de mercado, pues, como señala Berger:

*“la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del marketing. Tiene que ser “vendida” a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado”*(16).

Aparece, pues, la necesidad de <racionalizar> la competición dentro del plano pluralístico en el que se ofertan. Esta racionalización de mercado, es lo que Berger denomina <burocratización> de las distintas instituciones religiosas, y se desarrolla de

distinto modo: 1) la organización <ecuménica>, en el sentido de “una colaboración cada vez más amistosa entre los diversos grupos que participan en el mercado religioso” (17); 2) la estrategia de acomodación o adaptación de los contenidos doctrinales en las sociedades actuales.

La religión no puede ser ya impuesta, sino ofrecida en un mercado. El creyente actúa como un consumidor y, como tal, emplea los mecanismos propios de su rol, es decir, ejerce un férreo control sobre el producto. Esta dinámica posibilita que el producto ofrecido (instituciones, creencias religiosas, etc.,) sea objeto de múltiples modificaciones con el fin de satisfacer las preferencias de los consumidores. Berger asegura que “en la medida en que el mundo de los consumidores se halla secularizado, sus preferencias lo han de reflejar. Es decir, preferirán los productos religiosos que sean congruentes con la conciencia secularizadora a los que no lo sean” (18).

El problema de la <pluralización>, acompañado del problema de la <plausibilidad>, conduce al problema de la <legitimación>. De este modo, si la evolución de la sociedad moderna occidental tiende hacia una diferenciación funcional (pluralismo) es evidente que éste produzca, de forma inherente, un socavamiento de las cosmovisiones religiosas tradicionales originando una crisis de <plausibilidad>, <legitimación> y, en consecuencia, la aparición de un universo de relativización de sentido y significado.

La secularización, desde la perspectiva bergeriana -en tanto que crisis de sentido y de la religión en las sociedades modernas- es debida al pluralismo moderno, es decir, “a la pluralidad de formas de vida y de pensamiento” (19). Berger lo expresa así:

*“El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valor y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son “desanonizados”. La consiguiente desorientación del individuo y de grupos enteros ha sido durante años el principal objeto de la crítica social y cultural. Se han propuesto categorías tales como “alienación”, “anomia” para caracterizar la dificultad que experimenta la gente en el intento de encontrar su camino en el mundo moderno. La debilidad de estos conceptos no radica en el hecho de que exacerban las crisis de sentido, sino en percibir la capacidad que tienen los individuos y las distintas comunidades de vida y de sentido para preservar sus propios valores e interpretaciones” (20)*

Uno de los factores de la crisis de sentido en la modernidad es, junto a la producción científica-tecnológica y a la burocratización, la pluralidad de mundos de vida social y sus respectivos modelos de interpretación. Nos encontramos en una “cultura del riesgo” gracias al pluralismo moderno, pues, el socavamiento del <conocimiento> dado por supuesto en las referencias tradicionales de la realidad nos hace caer en un <relativismo>. A partir de ahora, el mundo, la vida, incluso la identidad personal son cada vez más problematizados, pudiendo ser objeto de múltiples interpretaciones. Ninguna interpretación puede ser aceptada ya como la única verdadera, sino que, más bien, queda dominada por el <asalto de la duda>.

La secularización, afirma Berger, sería algo más que un simple proceso socio-estructural, en tanto que afecta también a los símbolos y a la cultura:

*“Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos, en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo autónoma y eminentemente secular.” (21)*

La secularización es un concepto multidimensional que implica como mínimo tres niveles: el institucional, el organizacional y el personal:

- El nivel institucional viene determinado por el desfase entre organizaciones religiosas y Estado administrativo moderno: la laicización. Esto es, las instituciones eclesásticas tradicionales, que eran en el pasado, el eje legitimador del sentido social de la realidad, se encuentran ahora con que ese papel legitimador está reducido a intereses menores a nivel de culto parroquial.
- El nivel organizativo consiste en un desplazamiento de la separación en gran escala de la Iglesia y el Estado a las alteraciones en el seno mismo de la organización religiosa. Es lo que Weber denominó “rutinización del carisma”, o proceso de secularización desde dentro. Según Berger, este cambio organizativo significó en general que los grupos religiosos se acomodan cada vez más al mundo moderno por medio, por ejemplo, de la adopción de elementos característicos de la organización burocrática. Berger sostiene que

esta situación coloca a los grupos religiosos ante un dilema: acomodarse a ella y correr el riesgo de debilitamiento de la fe, o resistirse a la modernidad y correr el riesgo de quedar marginados como algo intrascendente (22).

- La secularización de la conciencia -lo que Berger denomina <mentes sin hogar>-, se advierte en una conciencia tecnológica que considera la vida como un conjunto de elementos empíricos que se adaptan perfectamente como componentes de la máquina, y explica los acontecimientos como sucesos “naturales”, explicables en el lenguaje tecnológico y mercantilizado. Es decir, a la hora de abordar problemas trascendentalmente relevantes para la vida de los individuos, se prescinde de las interpretaciones religiosas y se buscan otras fuentes para saciar sus ansias de legitimidad, explicación y esperanza.

### **1. 3. Los <lugares> de la secularización.**

Berger parte de una premisa fundamental respecto a la relevancia social y la topografía cultural de la religión en las sociedades modernas occidentales:

*“La religión es a la vez un fenómeno importante y ambivalente en la sociedad occidental contemporánea. Esto es cierto en ambos lados del Atlántico a pesar de las significativas diferencias entre los Estados Unidos y Europa en cuanto a la situación social de la religión. En los Estados Unidos la religión continúa ocupando una posición importante en la vida pública y, en forma enteramente voluntaria, continúa recibiendo la adhesión formal de mucho más de la población en sus cuerpos organizados. En Europa, a pesar de la supervivencia de grados diversos de establecimiento legal en varios países, la participación popular en la religión organizada se queda considerablemente atrás de la religiosidad conspicua de las masas del otro lado del Atlántico.” (23)*

La secularización bergeriana, entendida como “el proceso mediante el cual ciertos sectores de la sociedad y de la cultura pierden el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos” (24), si bien puede contemplarse como un fenómeno global de las sociedades modernas, es más difícil su localización, debido a la falta de uniformidad en su distribución. Berger señala que es difícil dar una explicación causal y unitaria del proceso de secularización. La mayor dificultad con la que se encuentra la teoría de la

secularización, en su enfoque convencional, proviene de los disitintos hechos y acontecimientos que afectan a la religión en las distintas partes del mundo contemporáneo. Esto es, la secularización no tiene el mismo impacto en todas las partes del mundo, sino que existen <lugares> donde la secularización se desarrolla plenamente, y <lugares> donde encuentra más resistencia, incluso <lugares> donde se dan procesos de desecularización.

Confirmando los planteamientos bergerianos sobre la <localización> específica de la secularización, Luckmann fundamenta su teoría sobre <la decadencia de la religión de iglesia>. Según esta teoría, si comparamos los hallazgos europeos y norteamericanos en cuanto a la localización social de la religión de iglesia y tomamos en cuenta las diferencias de carácter de la religión de iglesia en la sociedad europea y la norteamericana, llegaremos a la conclusión de que la religión tradicional de iglesia fue empujada hacia la periferia de la vida <moderna> en Europa y se volvió más <moderna> en los Estados Unidos al sufrir un proceso de secularización interna. Es decir, en Europa la función de la religión consistía simplemente en reivindicar las categorías fijas de la sociedad tradicional, mientras en los Estados Unidos, la religión sufrió una adaptación positiva respecto a los portadores de la secularización (sobre todo a la movilidad social, la competencia y el individualismo). La religión, por tanto, abandona en los Estados Unidos las funciones que desempeñaba en Europa. En este sentido, Luckmann mantiene -frente a Berger-, que Europa es el reservorio occidental de la religión tradicional y que Estados Unidos es el lugar propio del desarrollo occidental de la secularización moderna. Sin embargo, Luckmann considera, junto con Peter Berger, que no puede mantenerse ninguna teoría simple unilineal y unidimensional de “secularización” de la sociedad moderna, pues la secularización requiere <lugares> de desarrollo y mantenimiento plausible de sus estructuras:

*“Mientras que las ideas religiosas desempeñaron originalmente un papel importante en la configuración del <sueño norteamericano>, hoy las ideas seculares del sueño norteamericano invaden la religión de iglesia. Las funciones culturales, sociales y psicológicas realizadas por las iglesias para la sociedad norteamericana en conjunto, al igual que para sus grupos sociales, sus clases e individuos, serían consideradas <seculares> más bien que <religiosas> en la concepción tradicional que de ellas tienen las iglesias” (25)*

Otro de los argumentos fundamentales a tener en cuenta, a la hora de definir la naturaleza de la <localización> del proceso de secularización entre Europa y Estados Unidos, es el del desarrollo genealógico del <pluralismo religioso> en dichas regiones.

En este sentido, conviene señalar que Berger considera el pluralismo religioso en los Estados Unidos como <condición nativa> y no así en Europa. En Europa el desarrollo del pluralismo religioso viene determinado por una ruptura social debido a un largo periodo de guerras religiosas. Esta ruptura de la sociedad europea deja al descubierto que la unidad social no es ni será posible bajo el amparo legitimador de la religión. Europa representa la constitución de un pluralismo religioso fundamentado en la ruptura de una sociedad debido a motivos religiosos tradicionales. Es decir, el binomio <ruptura social-religiosa y tradición> o <ruptura político-religiosa> es, a juicio de Berger, determinante y exclusivo de la situación secularizadora de Europa. Por el contrario, en Estados Unidos también se produce esa ruptura, pero no se da el binomio determinadamente secularizador europeo. En los Estados Unidos, la ruptura no es autóctona, ni tiene raíces ancestrales a causa de guerras de religión (por ejemplo, entre católicos y protestantes), sino que la ruptura es un fenómeno importado de la situación europea. Las raíces históricas del pluralismo religioso son cualitativamente distintas en ambas regiones, pues, en ambas viene determinado por una particular génesis y desarrollo socio-cultural.

Respecto al debate de la <localización>, Peter L. Berger parte de una tesis fundamental a la hora de elaborar su visión sobre la influencia de teoría de la secularización en el mundo:

*“Para mí la cuestión sigue abierta, es una cuestión empírica. Europa occidental, no cabe duda, es muy distinta de cualquier otro lugar del mundo. Si miramos a Estados Unidos, por ejemplo, resulta muy difícil aplicar allí la teoría de la secularización” (26)*

Sin embargo, el autor diferencia tres espacios geográficos donde la secularización actúa y afecta de diferentes formas:

1. EUROPA: Es considerada por el autor, como la región geográfica donde mejor se desarrolla la teoría de la secularización. A nivel institucional, Europa occidental es muy secular. Esto lo demuestra, afirma Berger, la pérdida de influencia de la religión respecto a todos los demás aspectos de la vida. Existen dos causas fundamentales para que se dé este caldo propicio secularizador: 1) existe un grupo transnacional de personas donde la teoría de

la secularización parece aplicarse muy bien. Este grupo, que Berger denomina <suecos electivos>, está constituido por personas con formación superior (intelectuales) de tipo occidental y residentes en Europa, que configuran lugares propicios para la secularización: universidades, centros de comunicación social, congresos, etc; 2) no se aprecian aún signos de fuerzas contrasecularizadoras en dicha región. En la Europa septentrional (Inglaterra), se produce un proceso de secularización muy ligado al avance de la modernidad. Debido a la revolución industrial, la secularización queda fortalecida en dicho país. Berger establece que Escandinavia en general, y Suecia en particular, representan los contemporáneos puntos culminantes de la secularización, en términos de comportamientos y de creencias manifestadas. Lo mismo ocurre en la Europa meridional, donde el proceso de secularización se ha instalado en España e Italia. Sin embargo, en la Europa oriental la situación es algo diferente, debido a una revitalización de la religión o a la ausencia de otras instituciones que como la religiosa sean capaces de proporcionar <espacios de libertad> en esas sociedades autoritarias. Berger considera a Europa como un ejemplo privilegiado en apoyo de la teoría de la secularización (27). Así pues, en su artículo “Globalization and religion” (2002) -muy relacionado con su obra *Many globalizations* (2002)-, Berger denomina a este proceso <eurosecularidad>: “La mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre -en algunos lugares más religioso que nunca- aunque existe una excepción geográfica...La excepción geográfica es Europa central y occidental... Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifiestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante las posguerras) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo)” (28). Berger considera que el modelo europeo de modernidad secularizada sólo tiene un valor de exportación limitada, por lo que el modelo de secularización convencional pierde credibilidad tanto mayor sea la distancia de Europa.

2. ESTADOS UNIDOS : Debido a la estructura religiosa de los EE.UU, Berger cree que dificulta bastante la teoría de la secularización. Surge una paradoja, pues nos encontramos con un país con una sociedad moderna, quizás la más moderna de todas, y, sin embargo, frente a los criterios convencionales continúa siendo un país muy religioso (29). Se ha incrementado el status quo religioso de individuos que necesitan de los servicios religiosos con regularidad, que prestan su apoyo a las instituciones religiosas y se describen a sí mismos como poseedores de sólidas creencias religiosas. A pesar de existir un número muy elevado de grupos sociales y personas con una formación secularizada desde el punto de vista religioso, el hecho religioso estadounidense plantea una gran dificultad a la teoría de la secularización. Dos de las causas que, según Berger, han hecho que el proceso de secularización en EE.UU no sea tan severo como en Europa son: 1) que los EE.UU han sabido adaptarse y convivir con los portadores de la modernización. Es decir, partiendo de los cambios llevados a cabo por la economía capitalista, los portadores primarios (tecnología moderna y burocratización) han copado enormes franjas de poder. De igual modo, los portadores secundarios (educación, sector servicios, medios de comunicación social, etc) han incrementado su notoriedad social bajo los postulados de competencia y rendimiento; 2) la religión estadounidense -especialmente el protestantismo- siempre ha tenido una relación muy estrecha con el sistema de clases. Berger se refiere aquí a la simbiosis que adquiere la clase social respecto del funcionamiento de la religión y frente a otras sociedades occidentales: “Formar parte de la Iglesia protestante constituía uno de los distintivos más importantes del status de clase media. Un factor igualmente importante fue que las diferentes confesiones protestantes no sirvieron únicamente como indicadores de clase sino como agentes de movilidad ascensional...Esta simbiosis típicamente estadounidense entre religión y clase social ha sobrevivido hasta nuestros propios días. Se ha visto complicada por la creciente pluralización de la cultura estadounidense, y se ha hecho aún más compleja debido a la secularización de importantes sectores de la clase media” (30). Las teorías que presagiaban el fin de la religión, paralelamente al desarrollo de la modernidad, no explican el fenómeno socio-religioso estadounidense (31). Todo esto ha hecho posible que



para Berger, los Estados Unidos de América constituyan lo que el llama -utilizando un término de Talcott Parsons- la <sociedad de plomo> para la modernidad y para el pluralismo.

3. RESTO DEL MUNDO: El resto del mundo muestra, según Berger, el mismo fervor religioso de siempre. Se dan dos circunstancias que dañan considerablemente la teoría de la secularización: 1) hay una persistencia de la religión tradicional en vastas multitudes de personas en las regiones no occidentales: este y sudeste asiático (con excepción del Japón), sur de Asia, y todo el mundo musulmán, el África subsahariana y América Latina; 2) resurgimiento religioso en todo el mundo occidental: los fundamentalismos. Como ejemplo de movimientos de revitalización de la religión, Berger estudiará los fundamentalismos musulmanes y el protestantismo evangélico. (32)

Ante la pregunta: ¿Por qué las teorías clásicas de la secularización se difunden más en Europa que en Estados Unidos?, Berger indica que todo se debe a dos elementos o variables fundamentales:

- 1) El modelo religioso imperante en cada región geográfica.
- 2) La tradición cultural de cada región.

1) El modelo religioso imperante.

A.- En los Estados Unidos de América nos encontramos con el modelo de la <economía religiosa>. Este modelo -que en pleno desarrollo y vigencia de la teoría de la secularización fue apoyado por el mismo Berger-, se caracteriza por una serie de causas y consecuencias:

Causas:

- a) En los Estados Unidos la modernización, el desarrollo científico, la secularización económica y el pluralismo

religioso coexisten armoniosamente con una vigorosa y creciente presencia de la religión.

- b) Estados Unidos tiene un mercado muy abierto, con multitud de denominaciones religiosas que compiten vigorosamente para ofrecer <paquetes de sentido y significado>, solución espiritual y volviéndose extremadamente atentas a las necesidades de sus consumidores (estructuras socio-terapéuticas). Es lo que Berger denomina como <religión psicológica>. (33)
- c) Existe una falta de regulación religiosa, lo cual permite la potenciación de la oferta religiosa.
- d) Los Estados Unidos son una nación <pluriconfesional> debido a la ausencia de una religión de Estado. Sin embargo, existe una abstracción religiosa unificadora de las diferentes creencias y confesiones que actúa como <universo simbólico> en el que tienen cabida todos los estadounidenses.
- e) En la sociedad norteamericana la religión organizada <funciona justamente en la medida en que actúa pasivamente, no activamente; en tanto que se trata de ella, pero no en tanto que ella misma actúa. Por esta propiedad suya, se la respeta socialmente y se la apoya políticamente. Y precisamente en virtud de esta misma propiedad puede satisfacer muchas e importantes necesidades psíquicas del individuo>. (34)

Consecuencias:

- a) Los estadounidenses, señala Berger, son fervientemente religiosos porque hay iglesias y denominaciones compitiendo por su devoción. Nos encontramos ante una situación que Berger -utilizando terminología de Talcott Parsons- denomina <equilibrio religioso de la religión en América>. (35)
  
- b) Existe un espectacular incremento de la existencia a los oficios religiosos, una fe inquebrantable en los designios de Dios, una conciencia de nación sobre el papel soteriológico o salvífico que los Estados Unidos debe desempeñar en la historia del mundo. Según el sondeo llevado a cabo por el <Proyecto Pew> sobre Actitudes Globales realizado en el año 2002, se llegó a estas conclusiones:
  - El 60 % de los estadounidenses dijo que la religión tenía un papel muy importante en sus vidas.
  - El 48 % creía que los Estados Unidos tiene una protección especial de Dios.
  - El 54 % tenía una opinión “desfavorable” de los ateos.
  
- c) El modelo de <economía religiosa>, que prevé una fuerte competencia entre propuestas religiosas, deriva en el fenómeno de <la oferta que crea su demanda>, la cual -dependiendo de la calidad y la variedad de la oferta- permite aumentar el número de personas religiosas.

B.- En Europa Occidental nos encontramos, según Berger, con el modelo de <la secularización cuantitativa y cualitativa>. En este modelo también podemos señalar unas causas y unas consecuencias:

*Causas:*

- a) En Europa la secularización ha generado una situación religiosa que no se manifiesta en la multiplicación de un mosaico de denominaciones, como es el caso de los Estados Unidos, sino en la emancipación religiosa, la pérdida del monopolio religioso, de influjo y de relevancia social de la religión tradicional como estructura de legitimación cognitiva global. Esto deriva en una secularización cuantitativa (pérdida del porcentaje de personas religiosas dentro de las sociedades modernas); también deriva en una secularización cualitativa (progresiva pérdida de relieve público de la religión: <desacralización> o <desinstitucionalización> de la religión).
- b) El pluralismo religioso, la modernización, la racionalidad, la revolución científica, no han conseguido convivir armónicamente con la religión; por el contrario, han erosionado las bases y estructuras de plausibilidad de la religión tradicional en Europa.
- c) Al contrario que en los Estados Unidos (36), donde existe una desregulación del mercado religioso, en Europa el mercado religioso está intervenido por el Estado (Berger pone el <caso de Francia> como ejemplo) que altera la dinámica competitiva, impidiendo a la oferta generar su demanda. Los sociólogos que defienden el modelo de la <economía religiosa> -entre ellos Berger- consideran que si se levantaran los obstáculos puestos por los Estados, el mercado religioso de Europa se movería del mismo modo al resto del mundo. El mercado europeo es poco competitivo debido a que las distintas iglesias -casi monopólicas- son protegidas de la competencia por el Estado.

Consecuencias:

- a) Gradualmente, los individuos europeos van menos a las iglesias y las prácticas religiosas pierden relevancia generacional (secularización cuantitativa).
- b) Las instituciones laicas asumen funciones que anteriormente estaban controladas por las instituciones religiosas (Iglesia Católica en Europa). Es lo que Berger denomina <secularización cualitativa>.
- c) Los sociólogos que en épocas anteriores construyeron y apoyaron el modelo de la <secularización> -entre ellos P. Berger- hoy en día hablan más bien de una <deseccularización> (37) del mundo, cuya excepción sería Europa.
- d) Frente a los que vaticinaban las antiguas tesis de la secularización, es decir, la paulatina pérdida de fe, el proceso de reconfiguración religiosa sufrido en Europa, ha originado un proceso de desinstitucionalización de las prácticas religiosas y un marco secularizador de sentido en un alto número de creyentes que mantienen sus creencias en un nuevo espacio religioso <difuso> entre lo sagrado y lo profano.

2) La tradición cultural imperante.

Berger considera que el factor de la tradición cultural, tanto en Europa como en Estados Unidos, es un factor determinante en el desarrollo de la teoría de la secularización. En su obra *Facing up to modernity* (1977), Berger se pregunta “si la modernización sin secularización es posible en diferentes marcos culturales”. Berger cree que el marco cultural -resultante de experiencias históricas contrastantes- es muy diferente en naciones occidentales como Suecia que en los Estados Unidos. Esto se debe, fundamentalmente, a que dichos países -modernos- difieren radicalmente en la

fuerza de sus instituciones y creencias religiosas. Por tanto, Berger señala que la modernidad no influye de igual modo en ambas regiones en lo referente a la progresiva decadencia de la religión:

*“La modernidad no conduce forzosamente a la secularización -Estados Unidos es un ejemplo de ello, Europa es un ejemplo contrario-“ (38)*

Por último, Berger establece que la situación religiosa que se da en Estados Unidos y en Europa se ha ido haciendo extensible a otras regiones del mundo:

1. La situación religiosa -desde la perspectiva estadística- que se da actualmente en Africa, Asia e Iberoamérica es similar a la de los Estados Unidos.
2. Por el contrario, la situación religiosa de Canada, Australia y Nueva Zelanda es más similar a la de Europa Occidental.

## NOTAS

1. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 107. La secularización, afirma Berger, afecta al proceso cognitivo de conceptualización de la religión y de la experiencia de lo sobrenatural: "There is hardly an aspect of the contemporary religious scene that is immune to the masive impact of secularization. And while there are many unanswered questions about this centraly important phenomenon of modernity, there can be little doubt about one of its effects: secularization has been the source of very strong cognitive pressures on all efforts at conceptualization in the area of religion...and the conceptualization of an experence of the supernatural" (Berger, P., "On the conceptualization of the supernatural and the sacred", en *Dialog*, 17 (1978), pág. 36).
2. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 107-108. "Entiendo la palabra secularización no en el sentido de lo que ha pasado en el ámbito de las instituciones sociales, sino en el que se refiere al proceso interior del pensamiento, esto es, como secularización de la conciencia" (Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 4).
3. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 125
4. Ibid., pág. 113. El protestantismo primitivo supuso un fuerte impulso a <cerrarse> ante lo sagrado, lo que determinó el llamado <desencantamiento del mundo>. Berger señala la importancia del protestantismo para la formación de la mentalidad secular: "Un cielo vacío de ángeles queda abierto a la intervención del astrónomo, y con el tiempo lo estará a la del astronauta" (Berger, P., *The social reality of religion*, Londres, (1969), pág. 113).
5. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 113. Para más información ver: Berger, P., "Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy", en *American Sociological Review*, vol. 28, 6, (1963), pág. 940-950; "More importantly, from Berger's point of view, one thinks of Old Testament propheticism and its modern analogue in Protestantism, both of which involved a radical break with the macro-cosmic way of thinking characteristic of those cultures that postulate a sacred order. The <disenchantment of the world> (Weber), which is so characteristic of modern secular culture, is, in Berger's view, largely a result of the Old Testament-Protestant religious heritage that conceives of the cosmic order in contrast to Roman Catholicism that was, in most respects, a revivification of the old archaic mode of thought. In Old Testament religion one finds the radical transcendentalization of God that has as its concomitant the disenchantment of the cosmos and the historization of man in which law and ethics are rationalized" (Harvey, V.A., "Some problematical aspects...", op. cit., pág. 82). Ver: Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 111-125); "Berger no considera que la irrupción del secularismo pueda atribuirse únicamente al protestantismo, ya que el <desencantamiento del mundo>, que con el protestantismo alcanzó sus mayores avances, tiene sus raíces en la religiosidad del Antiguo Testamento. En contraste con las creencias religiosas de las culturas vecinas -en que la continuidad entre un mundo empírico y un mundo supraempírico significaba ante todo que el mundo natural estaba transido de fuerzas sobrenaturales-, la religión israelita contenía el rasgo característico de una divinidad en los asuntos humanos se situaba en unos contextos históricos determinados, mientras que la esfera de la ética se

<racionalizaba> hasta el extremo de que se descartaban de ella los elementos mágicos y se instauraba una legislación moral” (Hill, M., Sociología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1976), pág. 330). Ésta ha sido una de las grandes aportaciones de Berger al estudio de la secularización y así, lo creen muchos autores. Un ejemplo de ello lo tenemos en la figura de Steve Bruce, en su artículo “*The curious case of the unnecessary recontations: Berger and secularization*”, señala: “Berger hizo dos contribuciones importantes al enfoque de la secularización: 1) Reforzar la teoría de Max Weber sobre el proceso de racionalización del mundo; 2) Su temprana comprensión sobre los profetas israelitas fue muy importante para ubicar las semillas de la racionalidad en el monoteísmo del viejo testamento, contribuyendo así, al argumento de Weber, E. Troeltsh, R. Merton y D. Martín, de que el Judaísmo, el Cristianismo y el Protestantismo incubaron irónicamente las semillas de su propia declinación”. (Woodhead, L., Peter Berger and the study of religion, Routledge, (2001), págs. 87-101).

6. Berger, P., The social reality of religion, op. cit., pág. 127

7. Ver: Berger, P., The sacred canopy, op. cit., y Berger, P., A far glory, op. cit.

8. John Wilson cita los distintos factores secularizadores bergerianos: “In the second half of *The Sacred Canopy* Berger attempts to utilize the insight provided by this theory to interpret the process of secularization. He traces the secularizing tendencies in Judaism and Protestantism, and without endorsing Cox’s thesis that these comprise a logical development, he does attempt to show a historical connection; features such as the transcendentalization of God, the development of a systematic theologym ethical rationalization, and the development of the church as an institution are cited as secularizing factors. In this way <Christianity has been its own gravedigger>” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, 52 (1969), pág. 430).

9. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 115; Berger considera que el origen de la trascendentalización de Dios se encuentra en la tradición bíblica del antiguo Israel: “Biblical religion polarized God and man. One of the essential experiences of ancient israel was that God is distinct from the rhythms of nature, the rhythms of the world...Whatever else the God of israel was, he was not that. The God of the Bible is transcendent, and the human individual is torn from his mythological imbeddedness in a world permeated by divinity. Ancient israel thus effected two separation of man from the world. The word is profane, deprived of sacred forces...” (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en Society, 20 (1978)); Berger considera que la <trascendentalización de Dios> supone lo que él denomina: <planteamiento de la crisis>. Esta crisis señala el autor, queda ilustrado en los profetas israelitas, que radicalizaron su profecía precisamente en esa dirección al proclamar la idea estremecedora de que Yahvé podría abandonar a su pueblo. Berger indica que los datos más recientes acerca de las profecías israelitas vienen a confirmar un proceso de <radicalización> desde dentro, no como un reto lanzado desde fuera. (Berger, P., “*Charisma and religious innovation: the social location of the Israelite prophecy*”, en American Sociological Review, 28 (1963)). En el protestantismo primitivo Dios pasa a ser una divinidad absolutamente trascendente, mientras que la intervención de lo sagrado en el mundo queda a la vez restringida. Berger indica que la tradición religiosa judeo-cristiana desacraliza el mundo desde el principio, por su afirmación de la radical trascendencia de Dios. En efecto, un estudio



de los orígenes históricos de la secularización en la sociedad occidental probablemente nos conduciría a ver en la tradición judeo-cristiana el origen mismo del proceso de secularización. (Ver: Berger, P., The social reality of religion, op. cit., capítulo 5).

10. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 119

11. Ibid., pág. 120. Berger cree que una de las estrategias empleadas, por ejemplo, por los protestantes y otros para evitar los elementos sobrenaturales cognitivamente (religiosamente) problemáticos de la tradición cristiana ha consistido en centrar la atención en su presunto meollo ético. Es decir, en traducir la teología en ética. Este proceso es para nuestro autor un fracaso, pues, no logra tal fin si no es en términos muy generales. (Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, en Leviatán, (Revista de hechos e ideas), nº 59, (1995), pág. 95).

12. H. Küng., El judaísmo, Trotta, Madrid, (1993), pág. 186

13. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., 124

14. Existe un grupo de autores que consideran, contrariamente a Berger y Luckmann, que la crisis actual de la religión no se debe principalmente al proceso de secularización, ni al pluralismo religioso, cultural y filosófico, ni al consumismo y hedonismo modernista, al racionalismo, ni siquiera a la relativización que sufren las instituciones, creencias, prácticas religiosas o contenidos dogmáticos de fe, sino a la indiferenciación, a la “religión sin religión”. Estos autores establecen que si la religión actual se encuentra sumida en una crisis es debido, fundamentalmente, a la propia religión. Es decir, nos encontramos con que las grandes religiones no se han adaptado a la modernidad, pues, presentan unos contenidos que resultan míticos para la conciencia del hombre moderno, y por tanto rechazables. La crisis de la religión no es de personas sino de contenidos, del mensaje religioso como tal. Son los monoteísmos autoritarios o “religiones de creencias”, que no son funcionales, los que chocan con la modernidad, y dejan paso a la nueva religiosidad postmoderna, fundamentada en las tradiciones budistas o hinduista, donde las verdades se enseñan no para ser creídas y aceptadas como divinamente reveladas sino para ser vividas y comprendidas. Lo que entra en crisis en estas religiones monoteístas y autoritarias (cristianismo) es, en este sentido, su visión del cosmos y del ser humano, sus categorías estáticas y estatizantes de persona, sustancia, naturaleza, de lo natural y lo sobrenatural, de la eternidad, de la historia, etc., en un mundo dominado por el conocimiento y la innovación científico-tecnológica. (Robles, J.A., Re-pensar la religión. De la creencia al conocimiento, Euna, Heredia, (2001)). Para más información, consultar los planteamientos teóricos de la corriente denominada: <religión del conocimiento silencioso>.

15. Berger considera que el pluralismo se debe más a los portadores secundarios: la urbanización, la movilidad social y el desarrollo científico. Estos factores han socavado todos los mundos de sentido posibles, condicionando, a su vez, una inseguridad social. Los individuos de estas sociedades modernas llegan a un acuerdo con la gran diversidad de personas, valores, definiciones de la realidad radicalmente diferentes de las suyas. Esta pluralidad socava la incondicional adhesión a las tradicionales confesiones religiosas y produce una relativización de todas las certezas religiosas. (Berger, P., Pyramids of sacrifice. Political ethics and social change,

Basic Books, New York, (1974)). “Secularization relativizes the authority of both religious traditions and religious institutions. An other way of putting this is to say that secularization threatens the objective status of religion in modern culture... This position must necessarily repudiate authority as the final source of religious affirmations; at the same time, it can also maintain critical distance to the new authority of modern secularity.” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en *Dialog*, 17, (1978), pág. 36).

16. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 138. Berger y Kellner se refieren al fenómeno del pluralismo en estos términos: “una situación en la que las comunidades con diferentes sistemas de significado consiguen coexistir en paz civil. El pluralismo mantiene una estrecha relación con el relativismo, ya que la misma pluralidad de sistemas de significado debilita la estructura de plausibilidad de cada uno de ellos” (Berger, P-Kellner, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 77-78).

17. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 141

18. *Ibid.*, pág. 146

19. Berger, P- Luckmann, T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit., pág. 74

20. *Ibid.*, pág. 76

21. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 107

22. Berger considera que la actitud de las tradiciones religiosas ante el impacto de la modernización/secularización, y de las sociedades pluralistas consistía, pues, en un número limitado de opciones: 1) ignorar por completo la cuestión y continuar como si nada hubiera sucedido. La duración de este tiempo, señala el autor, dependerá del grado de <contaminación cognoscitiva>; 2) cuando el asunto no puede ignorarse, cabe distinguir cuatro opciones: a) <negociación cognoscitiva>, b) <rendición cognoscitiva>, c) <atrincheramiento cognoscitivo defensivo>, c) <atrincheramiento cognoscitivo ofensivo>. (Berger, P., *A far glory*, op. cit., págs. 41-44).

23. Berger, P- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, (1963), pág. 417. Luckmann, por su parte, está de acuerdo con Berger aunque con algunas excepciones: “Si se contemplan los hallazgos de la investigación sobre la religión de iglesia en los Estados Unidos contra este trasfondo histórico, resulta sorprendente que muestren tanta semejanza con los datos europeos. Es cierto que al principio esta semejanza no es obvia. Menos gente parece participar en la religión de iglesia que en Europa, si se basa la comparación en la concepción europea de la participación nominal. En cambio, cualesquiera que sean los criterios empleados, las cifras de participación y adhesión son mucho mayores en los Estados Unidos. La diferencia es particularmente notable en el caso del protestantismo, ya que las tasas de la participación católica son relativamente elevadas también en Europa” (Luckmann, Th., “*La decadencia de la religión de iglesia*”, en Robertson, R., *Sociología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, (1969), pág. 131).

24. Berger, P., *The social reality of religion*, Londres, (1969), pág. 107

25. Luckmann, Th., “*La decadencia de la religión de iglesia*”, en Robertson, R., *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, (1969), pág.134-135
26. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71, (1998), pág. 10. Por el contrario, los defensores del nuevo paradigma religioso “market theory of religion”, entre los que se encuentran Rodney Stark, Laurence Iannaccone, y Roger Finke, consideran -frente al tradicional paradigma bergeriano y sus consideraciones respecto al desarrollo y evolución de la teoría de la secularización- que los altos índices de creencia en Dios que aún muestran los países europeos considerados más secularizados reflejan que existe una demanda de potencial de religión, y lo que faltan son firmas religiosas y vigorosas capaces de canalizar la demanda hacia la movilización religiosa. ( Ver: Stark, R- Iannaccone, L., “*A supply-side reinterpretation of the <secularization> of Europe*”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), (1994), págs. 230-252). Otros datos aportados por estos autores muestran que, pese a que las economías religiosas europeas aún están bastante reguladas el crecimiento reciente de nuevos movimientos religiosos dentro de ellas es muy importante. Algunos datos aportados por dichos autores son los siguientes: Los testigos de Jehová, por ejemplo, crecieron un 72 % en Europa entre 1980 y 1992 (comparado con un 59 % de los Estados Unidos) y ahora tiene más miembros en números absolutos en Europa que en los EE.UU. Los grupos evangélicos y pentecostales también se desarrollaron mucho: las Asambleas de Dios, por ejemplo, crecieron en Francia un 333 % entre 1980 y 1990. considerando la cantidad de nuevos movimientos religiosos presentes en cada país (exceptuando los cristianos y musulmanes), las naciones europeas tienen una tasa de movimientos por habitante que duplica a los Estados Unidos. (Stark, R., “*Europe’s receptivity to new religious movements: round two*”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (4), (1993), págs. 387-397).
27. Berger, P., *A far glory*, op. cit., págs. 31-32
28. Berger, P., “*Globalization and religion*” en *The Hedgehog Review* (summer 2002), pág. 65
29. En su obra *The noise of solemn assemblies* (1961), págs. 34-35, Berger se refiere a lo que denomina: <la paradoja religiosa>. El autor considera que la sociedad americana puede ser considerada tanto religiosa como secular: “This is the paradox that this religious establishment (and, for that matter, the religious renaissance of recent decades) is to be found in a highly secularized society. The paradox crops up repeatedly in the pronouncements of the spokesmen of organized religion. When we probe what is meant by <secularization> in such statements, we find that the term refers to a segregation of religious motives within the religious institutions itself. Within the broad areas of political, economic, and social life, religious motives appear to be of little relevance. Our religious spokesmen tell us that America is religious –and they are right, if they mean the prominence of the religious institution in the society. Our religious spokesmen tell us that America is secular –and they are right once more, if they mean that the religious institution exists in the society as a segregated enclave, surrounded by actions that have little if any relationship to religious motives” . Esta paradoja, indica Berger, se presenta de diferentes formas dentro del ámbito religioso de la sociedad americana, dependiendo de la función pública o privada que represente la religión: “The paradox of religion in American society can thus be put in a slightly different form. On the one hand, religion appears as a prominent symbol of public life. On the other hand, for the

individual, religion is relegated pretty exclusively to his private life -the hours of leisure in which he seeks refuge and repose from his involvements in the public life. Religion as a national symbol- religion as a leisure-time activity: a curious paradox indeed!.” (Berger, P., The noise of solemn assemblies, pág. 38). Otro de los autores que -junto a Berger- han estudiado la <paradoja americana> es el teólogo W. Herberg. Ante la cuestión de cómo es posible una asistencia tan elevada a los templos dentro de una sociedad secular como Estados Unidos, éste respondió que “ser protestante, católico o judío son tres formas diferentes de expresar una misma identidad estadounidense, y que el ser religioso ha llegado a constituir, de hecho, una prueba de adhesión a los valores nacionales” (Herberg, W., Protestan, catholic, jew, Doubleday, New York, (1955)). Por otra parte, siguiendo los planteamientos geográfico-secularizadores de Berger, se encuentran otros autores que, como Wilson, consideran que: “Las pruebas del proceso de secularización en Europa han sido claramente establecidas. En los Estados Unidos nos encontramos con algo de aspecto muy diferente. En vez de una disminución en el número de miembros de las Iglesias, lo que ha habido durante los últimos setenta años ha sido un aumento constante; en vez de disminuir la asistencia a los servicios eclesiásticos lo que encontramos son proporciones de asistencia mucho más elevadas que las dominantes en la Europa occidental, particularmente en los países europeos industriales...” (Wilson, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969), pág. 93).

30. *Ibíd.*, pág. 52; Sobre el problema de la <religión cultural norteamericana> ver: Berger, P., Kirche ohne auftrag. Am beispiel amerikas, Stuttgart, (1967), y Berger, P., The noise of solemn assemblies, Doubleday, New York, (1961).

31. *Ibíd.*, pág. 70-79; ver también: Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en Social Research, 30,1, (1963), págs. 81-82; Berger considera que la obra de David Tracy Blessed rage for order: The new pluralism in theology, New York, Seabury, (1975), tiene mucha importancia a la hora de determinar las fuerzas modernizadoras y secularizadoras determinantes de la situación religiosa en América, así como de la coexistencia de las distintas denominaciones religiosas: “The book begins with a very able overview of the current theological situation in America, a situation decisively affected by the forces of modernization and secularization. Then Tracy distinguishes among five basic models of contemporary theology; it is their coexistence that constitutes the pluralism in the situation.” (Berger, P., “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38, 1, (1977), pág. 48-49); ver también: Berger, P., The noise of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America, Doubleday, New York, (1961), págs. 17-30; Berger señala que la religión en América tiene una gran relevancia social, a diferencia de otros lugares más secularizados: “Our sociological analysis of religion in the American situation has been concerned with two basic functions -namely, the functions of symbolic integration and social control. Religion serves to maintain the social structure by integrating and sanctifying the commonly held values on which that structure rests. Already in this function of symbolic integration there is an aspect of what sociologists call social control, since the internalization of controlling values economizes the application of external controls.” (Berger, P., The noise of solemn assemblies, op. cit., pág. 72ss). La situación de la religión dentro de la sociedad americana ha cambiado mucho a partir de la segunda mitad del siglo XX: La sociedad americana se secularizó rápidamente y en consecuencia se debilitó el comportamiento religioso. La creencia de que lo secular

estaba sustituyendo a lo sagrado, conocida como hipótesis de la secularización (Luckmann, Th., The invisible religion, (1967)), se apoyó en acontecimientos históricos y en análisis empíricos. En los años sesenta, el Movimiento de los Derechos Civiles y el Concilio Vaticano II propiciaron un cambio radical en la afiliación a la iglesia y en la implicación en la religión organizada. La asistencia a la iglesia disminuyó entre los católicos (Hout y Greely, "*Church attendance in the United States*", (1987)) y protestante. Robinson calificó el cambio en la participación en la iglesia de <giro sísmico> y se refirió a él como <la muerte de Dios>. A medida que avanzaba el siglo XX muchos científicos sociales creyeron que la religión seguiría perdiendo importancia para los individuos y que la religión organizada se convertiría gradualmente en una institución periférica de la sociedad estadounidense (Luckmann, Th., The invisible religion, (1967)). Otros predijeron que el declive de la afiliación religiosa sería un fenómeno temporal y que en seguida se produciría un aumento de la implicación religiosa (Greely, "The denominational society...", (1972)). Hay muchas evidencias recientes que apoyan esta última situación. (Halliman, M.T., "*Efectos sobre la educación católica estadounidense del cambio en la Iglesia Católica*", en Pérez Vilariño, J., Religión y sociedad en España y los Estados Unidos, Centro de investigaciones sociológicas, (2004), pág. 14-15).

32. Berger, P., "*Secular theology and the rejection...*", op. cit., pág. 47-48

33. Berger, P., The noise of solemn assemblies, op. cit., , págs. 90s

34. Berger, P., "*Kirche ohne auftrag. Am beispiel Amerikas*", Stuttgart, (1967), pág. 108. Berger señala la importancia de la religión como elemento psicológico en los Estados Unidos: "Religion is highly beneficial, perhaps even essential, to the psychological integration of the individual. Religion provides meaning and purpose in life. It gives inner strength to cope with both minor and major crises. It alleviates anxiety and makes for a mature approach to one's problems. It helps the individual to relate to others, in the family and beyond. In general, religion is conducive to mental health." (Berger, P., The noise of solemn assemblies, Doubleday, New York, (1961), pág. 90).

35. Ver: Berger, P., The noise of solemn assemblies, op. cit., pág. 52.

36. Berger señala que en los Estados Unidos de América -al contrario que en Europa- existe una progresiva separación entre la Iglesia y el Estado: "It is now our task to make explicit this relationship between the religious and political institutions. In doing so it will be not so much a question of introducing new material as a question of drawing the political implications out of what we have already discussed. The reason for this is quite simply that the continuum of values between the churches and the secular society is fully grasped. We can then see that the term <establishment> is much more than a sociological metaphor. It refers to very much the same situation with which it has been associated in Europa -the intimate relationship between religion and the state" (Berger, P., The noise of solemn assemblies, op. cit., pág. 57-58).

37. Ver: Sahliyah, E., Religious resurgence and politics in the contemporary world, en State University of New York Press, (1990).

38. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71, (invierno 1998).

## Capítulo 7

### Secularización y pluralismo.

#### **1. EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO SOBRE LA CRISIS ACTUAL DE LA RELIGIÓN.**

Con objeto de analizar y comprender los fenómenos religiosos de la modernidad, un posible marco teórico de encuentro es el que, proveniente de la herencia de Max Weber, tiene en el constructivismo de Peter L. Berger su principal punto de apoyo. Desde este marco teórico, se contemplan las actuales formas de religión como derivadas de un incremento notable de la demanda de sentidos de vida y de experiencia personal, en el contexto de una competencia entre visiones del mundo de las sociedades complejas. Estas interpretaciones vienen caracterizadas por el libre tránsito de significados y vínculos de identidad en las sociedades compleja modernas occidentales (1). Nos encontramos ante un nuevo politeísmo (Weber), lo que Berger llama <pluralismo>:

*“Situación en la que hay una concurrencia en la ordenación institucional de las significaciones globales que conciernen a la vida cotidiana (...) . El pluralismo es la consecuencia de un proceso histórico de desmonopolización” (2)*

Estamos ante un fenómeno “nuevo pero no moderno”, esto es:

1.- Según Berger, el pluralismo es un fenómeno totalmente nuevo en tanto que rupturista con el modelo del pasado. Es decir, antes había una pluralidad de religiones, personas que vivían en guetos, destinadas a pertenecer a un grupo o a otro, que vivían juntas, quizás en la misma ciudad o región. Todo esto era muy distinto al pluralismo moderno, donde hay opción y cambio de una posición a otra. (3)

2.- Sin embargo, Berger considera que el pluralismo moderno no es la única forma de pluralismo, pues sostiene que existen formas premodernas de pluralismo. Por ejemplo: el mundo grecorromano, la ruta de la seda y los centros urbanos de Asia central, España bajo el dominio musulmán, etc. La diferencia, a juicio de Berger, está en que el pluralismo de hoy está mucho más extendido, es más progresivo. En este sentido, Berger señala que “si bien algunos de los procesos básicos no son enteramente nuevos, la extensión masiva del fenómeno sí es nueva, así como su carácter progresivo” (4).

Berger parte de dos premisas fundamentales: 1) <La modernidad no conduce forzosamente a la secularización, pero sí al pluralismo. Es el pluralismo -más que la secularización-, el que tiene un efecto sobre la crisis de sentido actual> (5). En lugar de estar determinada por la secularización, la modernidad viene determinada por el pluralismo, mostrando que modernidad y secularización no están necesariamente conectadas; 2) <La propagación del pluralismo moderno es a escala mundial y la propagación de la secularización es a escala local> (6). Berger lo resume del siguiente modo:

*“...el fenómeno de la secularización implica necesariamente la aparición de un pluralismo de hecho. En la medida en que es un fenómeno de dimensiones universales -o comunes, por lo menos, a toda sociedad occidental- la secularización <conduce ipso facto a una situación de pluralismo>”(7)*



Estas dos premisas reflejan la importancia que Berger atribuye al pluralismo -por encima del proceso secularizador- en la construcción identitaria de la modernidad social y en sus implícitas crisis de sentido:

*“El factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno” (8)*

Ya desde su sociología de la religión, Berger se da cuenta de que era más importante acentuar el pluralismo y no la secularización. Con ello, no se refiere Berger a que no se dé el proceso de secularización, sino a que está menos extendido y tiene una menor relación que el pluralismo con la modernidad. En este sentido, resulta difícil hacer frente al pluralismo a nivel cognoscitivo debido, fundamentalmente, a que su origen se encuentra en la confluencia de dos legados: 1) la modernidad, que es un producto de la civilización occidental, 2) la propia civilización occidental, que a su vez es un producto de la religiosidad hebrea y de la razón griega. El pluralismo moderno constituye un fenómeno mundial, pues está en todas partes.

Es interesante señalar cómo la concepción bergeriana sobre la mundialización de los fenómenos de secularización y pluralismo ha cambiado en el transcurso de su obra. Así podemos apreciar cómo en una de sus obras primeras *The sacred canopy* (1967), considera que tanto la secularización como el pluralismo son fenómenos mundiales: “...Puesto que la secularización y el pluralismo son hoy fenómenos mundiales, también lo es la crisis teológica...” (9); sin embargo, en obras más recientes como su artículo *Globalization and religion* (2002), no considera ya a la secularización como fenómeno global y sí al pluralismo.

Según Berger y Luckmann, más allá de lo aportado por el desarrollo de la modernidad, en términos de diferenciación funcional y secularización, puede argumentarse que es el <pluralismo moderno> el que se erige como condición básica de la crisis de sentido. Berger lo argumenta de este modo:

1. Por un lado, la diferenciación funcional no comporta necesariamente crisis de sentido porque incorpora tres factores que impiden la explosión de éstas: la *conservación* de “instituciones, subculturas y comunidades de

convicción que transmiten valores trascendentes y reservas de sentido” (10), la *legalización*, que “ignora los diversos sistemas de valores de aquellos que resultan afectados” (11) y la *moralización* de los diversos ámbitos profesionales, la cual “prescinde de un orden de sentido global” (12).

2. Por otra parte, la tesis de la secularización, que consiste esencialmente en señalar como causa principal del resquebrajamiento del orden global de sentido en la modernidad el repliegue de la religión, tampoco se distingue como la razón que explica la crisis de sentido contemporáneas. Por el contrario, la tesis de la secularización se limita a llevar a cabo una simplificación de una circunstancia muy compleja, pues, en primer lugar, no hay nada específicamente moderno en la existencia de individuos que no hacen de la confesión religiosa el centro de sus vidas y, en segundo lugar, como se verifica en el caso de Estados Unidos, la secularización no es algo intrínseco a la modernidad.

### 1. 1. El problema del pluralismo.

Berger y Luckmann desarrollan un concepto de pluralismo religioso desde la perspectiva de la sociedad en general y lo asocian a las tesis de la secularización. Afirman que el pluralismo religioso es una variante del pluralismo social que, a su vez, es una consecuencia de un proceso de diferenciación de la historia universal. Dentro del pluralismo social, ambos autores diferencian entre instituciones religiosas e instituciones profanas. Las instituciones religiosas van a ir perdiendo su función respecto a la sociedad y se presentan ofreciendo preferentemente sistemas de interpretación del mundo estrictamente subjetivos desde la perspectiva social, lo cual les obliga a diferenciarse para adaptarse a la pluralidad de situaciones socialmente constituidas (13). Esta concepción parte de la hipótesis, también defendida por T. Parsons (14), de una evolución social-industrial creadora de tensiones universales, entendida en el sentido de una segmentación social y de una secularización cultural progresivas.

Sin embargo, Joachim Matthes en *Introducción a la Sociología de la Religión* (1971), señala que la postura de Berger y Luckmann sobre el pluralismo religioso, presenta aspectos negativos (concepto de pluralismo) y positivos (modelo de mercado):

- 1) Aspectos negativos: El fallo de la postura de Berger y Luckmann está en que vinculan íntimamente su concepto del <pluralismo religioso> con la tesis de la secularización que derivan de una teoría del cambio socio-industrial global. De ahí que lastren su concepto del <pluralismo religioso> no sólo con hipótesis de demostración imposible, sino que llegan a conclusiones enormemente problemáticas; por ejemplo, las que manifiestan en la tesis de la <privatización> de la religión, prescindiendo de que dicha tesis vuelve a plantear el viejo problema de la definición de la religión con todas sus aporías. (15)
  
- 2) Aspectos positivos: Por el contrario, esta postura tiene la ventaja de que, mediante el modelo de mercado del <pluralismo religioso>, desarrolla un esquema explicativo consistente y con capacidad para formular afirmaciones. Este modelo, aunque hasta la fecha obtenga sus datos decisivos del sistema eclesial denominacional, sin embargo, puede trasladarse a otros sistemas eclesiales, siempre que se lo libere de la implicación de que en el curso de la evolución socio-industrial progresiva la religión se desintegra, normalmente, en una mercancía ofrecida a nivel institucional, pero sólo consumida en la esfera de la subjetivada, irrelevante desde el punto de vista social. (16)

Por tanto, concluye Berger, no es el secularismo lo que ha dado a la modernidad sus particulares crisis de sentido, sino el pluralismo: “El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son <descanonizados>” (17). El pluralismo ha posibilitado que la religión tradicional pierda su marco de sentido cosmovisional debido a que ya no es la única visión de sentido del mundo, sino que, además, esta visión deja de ser marcadamente religiosa, a diferencia de las sociedades tradicionales.

Peter Berger sostiene que la decadencia y la pérdida de relevancia social de la religión tradicional (secularización cualitativa) es el resultado inevitable del proceso de socialización (18). De la misma forma, la diferenciación estructural de las sociedades modernas desencadena un pluralismo de cosmovisiones, valores y normas que se originan en las diversas esferas autónomas:

*“ Esta forma moderna de pluralismo constituye, no obstante, la condición básica para la proliferación de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido.(...). Los sistemas de valores y las reservas de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad. El individuo crece en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción de las diferentes esferas de la vida, y en el que tampoco existe una realidad única idéntica para todos.” (19)*

Este pluralismo acabará generando un problema de <plausibilidad> que socava las pretensiones de verdad absoluta que configuraban las cosmovisiones religiosas tradicionales, tendiendo de esta forma a relativizar su estatus establecido e incuestionable. Esta situación conduce a otro problema de fondo, el problema de la <legitimación>:

*“El pluralismo moderno socava ese <conocimiento> dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias expectativas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada.” (20)*

Estas cosmovisiones pierden el monopolio religioso y se ven obligadas a competir con otras cosmovisiones religiosas. Así pues, desde este momento, la religión no puede seguir siendo impuesta, sino que ha de ser vendida. El pluralismo se convierte en una <situación de mercado>:

*“La principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean sus detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses. La fidelidad es voluntaria, y luego, por definición, bastante incierta. El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del <marketing>. Tiene que ser “vendida” a una clientela que ya no está obligada a “comprar”. La situación pluralista es, más que nada, una <situación de mercado>.” (21)*

## 1. 2. Pluralismo y privatización de la religión.

Berger considera que es prácticamente imposible, a priori, vender en el mercado un producto a una población de consumidores no coaccionados sin tener en cuenta sus deseos sobre el producto en cuestión. Es decir, “las <preferencias> y las <escalas de preferencia> determinan el mercado para un producto o servicio. El término implica una falta de compromiso y alude a la posibilidad de preferir otra cosa en el futuro” (22). Aparece también, el concepto de <privatización> en el sentido de que en el interior de este mercado libre religioso de elaboración, presentación y venta de bienes simbólicos de salvación, los productores de estos modelos religiosos nuevos deben prestar atención a las necesidades y demandas de los individuos autónomos y de su existencia en la vida <privada>:

*“ La situación pluralista multiplica el número de las estructuras de plausibilidad en competencia. Ipso facto, relativiza sus contenidos religiosos. Más precisamente, los contenidos religiosos pierden su carácter objetivo, es decir se ven privados de su condición de <dados por supuestos>, de realidad objetiva en la conciencia. Son <subjetivizados> en un doble sentido: su realidad se vuelve asunto <privado> del individuo; y la realidad de esos contenidos religiosos es concebida como arraigada en la conciencia individual.” (23)*

Tanto Berger (*The sacred canopy*) como Luckmann (*The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*) parten de la tesis de la privatización de la religión y de la pluralización de los sistemas axiológicos dentro de la sociedad moderna. Berger estudia los mecanismos a través de los cuales tienen validez, en la totalidad de la sociedad y en la esfera privada, las definiciones de valores y de concepciones representadas por la religión institucionalizada. (24)

El pensamiento sociológico bergeriano, dentro del debate actual sobre la crisis de la religión, es de gran relevancia en la medida en que pretende establecer, dentro de un marco de coherencia teórica, el lugar de la religión en el proceso de modernización de las sociedades occidentales. Su sentencia sociológica sobre la religión es la siguiente: la religión se ha privatizado en las sociedades industrializadas por su pérdida de plausibilidad y credibilidad. Es decir, la religión que ha sido privatizada tiene aún la capacidad de legitimar el orden social más amplio, pero su eficacia como cosmovisión configuradora de la realidad socialmente establecida, desde la perspectiva de los

monopolios religiosos tradicionales de sentido -eficacia fundada en el cosmos-, ha disminuido considerablemente. Siguiendo a Luckmann y su concepto de <religión invisible>, Berger señala que la religión estará presente en la sociedad en la medida que sea capaz de generar cohesión social. De igual modo, establece que determinadas formas históricas de religiosidad han perdido influencia social, siendo las formas más institucionalizadas y más tradicionales las más expuestas al proceso de la secularización. Así pues, la religión se desplazaría de sus manifestaciones más visibles y públicas al terreno de lo privado y a la esfera de la individuación de identidad.

Contrariamente a la teoría bergeriana de la <privatización de la religión>, algunos autores, entre los que se encuentran Pannenberg, consideran que las reflexiones de Berger -aún expresando aspectos determinantes de la situación religiosa presente- pecan de una exagerada exhaustividad. Según W. Pannenberg, la religión nunca será completamente un <asunto privado>, porque “el discurso sobre Dios exige una validez intersubjetiva. Dios dejaría de ser el Dios que determina la totalidad de la realidad si sólo fuera el Dios de quien <privadamente> lo confiesa” (25). De igual modo, dentro del ámbito público y social “la privatización de las confesiones religiosas en los tiempos modernos no ha conducido a la neutralidad religiosa de Estado, sino que con esta excusa otros factores han reemplazado la función de la religión en la configuración de la unidad de sentido de la vida social” (26).

Berger se encuadra dentro de una corriente de pensamiento moderado o “débil” sobre la teoría de la secularización (27), según la cual, la religión ha perdido y continuará perdiendo influencia en la sociedad moderna, pero se configurará de otro modo (28). Es decir, frente a la versión “fuerte” (29) de la secularización que proclamaría la pronta superación de la religión en la sociedad moderna, Berger representa la versión suave que mantiene el creciente declive de la religión -no su total desaparición o superación-. Frente a los maestros de la sospecha, y frente a la crítica clásica de la religión, que consideraban que “el hecho religioso estaba superado por la secularización, o que está en vías de extinción debido a la nueva cosmovisión atea, o que ha sido sustituida por una ciencia ilustrada que resuelve todos los enigmas del ser humano ante los que la religión es incapaz de dar una respuesta coherente” (30); el autor, pertenece al ámbito de los postuladores de un futuro para la religión influenciado por los planteamientos weberianos.

Berger, influenciado por Max Weber, considera que la decadencia de la religión en las sociedades modernas conduce a un <desencantamiento del mundo> o un <secamiento de las raíces religiosas de la ciencia>. Bajo la diagnosis de la conflictiva situación de la religión y la sociedad moderna -debido a la racionalidad en vista a fines (Weber), o a la pluralidad de mundos de vida (Berger)- se postula que la religión no desaparecerá, sino que más bien, tiende a una privatización mediante la cual pasa a ser un asunto privado de decisión personal (31).

### 1. 3. Pluralismo y tesis básicas de la secularización.

La pluralización lleva consigo un efecto secularizador que hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo. En la actual crisis de la religión en las sociedades modernas, la teoría de la secularización se legitima a través de cuatro tesis básicas que están implícitas en la sociología de la secularización bergeriana:

1) La tendencia a despolitizar la religión institucional, en donde se habla de una diferenciación entre <lo religioso> y <lo político> en la sociedad moderna, diferenciación que conduce a una separación entre la religión y el Estado. Este proceso de despolitización de la religión tiene como resultado el que ésta ya no puede desempeñar una función legitimadora de las instituciones político-sociales. Del mismo modo, esto conduce a una crisis del <nomos> religioso al no poder integrar ya la esfera de sentido y de valores. La religión pierde su función de <monopolio de sentido legitimador del orden social-político o simbólico-valorativo>:

*“La <polarización> de la religión que la secularización lleva consigo y la consiguiente pérdida de sentido comunitario y/o de realidad puede también describirse diciendo que la secularización lleva por su propio peso a la situación religiosa pluralística. (...). Podríamos decir, pues, que la secularización trae consigo la desmonopolización de las tradiciones religiosas y en consecuencia, conduce a una situación pluralística.” (32)*

2) La diferenciación estructural de las esferas socio-culturales, que conduce irremediamente a un pluralismo de sentido, normas, valores y cosmovisiones cuyo resultado es la aparición de esferas autónomas: ciencia, tecnología, arte,

moral y religión. Respecto a esta última, el pluralismo hace que se socaven de raíz las pretensiones absolutas de las tradiciones religiosas, dando lugar a un problema hermenéutico o conflicto de interpretaciones. Surge aquí el problema de la plausibilidad, planteado por Berger:

*“La situación pluralista que desmonopoliza a la religión, hace cada vez más difícil el mantener o construir nuevamente estructuras de plausibilidad viables para la religión. Las estructuras de plausibilidad pierden fuerza porque ya no pueden contar con la sociedad en su conjunto para que les concedan una confirmación social.”(33)*

3) La tendencia a la privatización o de interiorización de la religión en la modernidad va acompañada de un relativismo religioso, con dos exigencias fundamentales: 1) la libertad religiosa, o la no imposición individual o colectiva de una religión mediante la coacción o la violencia física o psicológica; 2) el decisionismo religioso, por el cual ninguna religión sobresale por encima de las demás en cuanto a un criterio de verdad objetivo. El problema que surge al determinar cuál de las religiones existentes es la <religión verdadera> queda eliminado, en una sociedad pluralista, dando lugar a una <situación de mercado religioso> creado en las sociedades modernas (34).

Es crucial el hecho de que el individuo imperativamente tiene que elegir, aunque independientemente de su elección, la solución será seguramente individualista y particular. La libre elección determina la autonomía del consumidor ante la pluralidad de opciones y representaciones religiosas ofertadas. Ante el abanico de ofertas religiosas tanto tradicionales como seculares nuevas, manufacturadas, empaquetadas y vendidas por agencias de servicio especializadas, el individuo construye un sistema privado de precarios y frágiles significados. La privatización es preferida internamente desde dentro de la religión, como así lo manifiestan los procesos de individuación religiosos y la naturaleza reflexiva de la religión moderna. Sin embargo, mientras la religión en el mundo moderno continúa haciéndose cada vez más privada, se asiste simultáneamente a lo que parece ser un proceso de <desprivatización> de la religión (35).

4) Debido a la persistencia de las cuestiones existenciales o, como dirá Berger, las <situaciones marginales>: la muerte, el dolor, el mal, el sentido de la vida, la soledad, etc. La búsqueda de sentido está en proporción con el grado de descontento



ante la crisis religiosa de la modernidad. Esto viene a legitimar y justificar el denominado <resurgimiento religioso>:

*“La religión sirve, pues, para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre. Su poder legitimador tiene, sin embargo, otra importante dimensión, la integración de un nomos que comprende precisamente todas las situaciones marginales que pueden poner en tela de juicio la realidad cotidiana (...). Dentro de un marco de referencia moderno (<científico>), la religión, por supuesto, es menos apta para realizar esta integración. Otras conceptualizaciones legitimadoras, tales como las de la psicología moderna, han ocupado el lugar de la religión en estos efectos. Sin embargo, allí donde la religión continúa siendo una interpretación significativa de la existencia, sus definiciones de la realidad deben de algún modo ser capaces de explicar el hecho de que hay diferentes esferas de realidad en la constante experiencia de cada cual.”(36)*

Es aquí donde la secularización pasa a ser entendida como un progresivo proceso de <pérdida de sentido> configurador de la realidad social del universo moderno. El resultado de esta falta de sentido, conduce a lo que Weber denominó <politeísmo> (37), el cual es conexasiónado con la pérdida de libertad y del propio sentido. El proceso de secularización persistente en la modernidad consistiría, pues, en un mecanismo de destrucción y de disolución de los contenidos religiosos. A partir de este momento de pérdida de sentido, la clave definitoria de la realidad religiosa de la modernidad viene determinada, según Berger, por los términos de <plausibilidad> y <significatividad>. Según este diagnóstico de las sociedades occidentales modernas, es el politeísmo, en tanto que destructor de los monopolios religiosos tradicionales de sentido, el que mejor expresa la naturaleza del fenómeno de la secularización en la modernidad, que viene configurado por lo se denomina pluralismo moderno.

Berger considera que el verdadero problema de la crisis de la religión en la modernidad consiste en que las religiones se encuentran en una <crisis de credibilidad>, es decir, sufren un <colapso de plausibilidad> (38). Ante esta crisis y colapso, surgen las consideraciones psicoanalíticas que hablan de un <malestar religioso>. Pero la realidad es que existe en el fondo un problema de plausibilidad y de legitimación de las religiones en las sociedades modernas occidentales.

La secularización es un <proceso> cuyos resultados afectan tanto a las estructuras socio-culturales como a la misma religión. Berger defiende a su vez, una relación

dialéctica entre la religión y los cambios sociales condicionada por los momentos o situaciones histórico-sociales:

*“En unos momentos históricos la religión puede aparecer como fuerza formativa, y en otros, en el momento histórico siguiente, como una formación dependiente.”(39)*

Como ya se estableció, de forma categórica, la misma tradición religiosa bíblica-cristiana ha influido, más directa o indirectamente, en la formación del mundo moderno secularizado, siendo a su vez éste el que contrarresta la eficacia de la religión como fuerza formativa convirtiéndola en <variable dependiente>. Pero la situación original de la religión en la modernidad deriva de que “históricamente hablando, la cristiandad ha ido cavando su propia fosa” (40). Berger considera también que existen factores externos a la religión que han contribuido a la excavación de esa fosa. Estos agentes o <portadores de la secularización> han sido principalmente la ciencia, la tecnología, la economía, la industrialización y la creación de los Estados modernos, los cuales posibilitan la separación institucional entre el Estado y la religión.

En términos bergerianos, la secularización de las sociedades modernas consistiría en: 1) una tendencia global en términos de <legitimación>; 2) en el mecanismo socio-político y cultural por medio del cual la sociedad se autolegitima sin necesidad de recurrir a la religión, dependiendo de las situaciones concretas de cada sociedad. En relación a estas situaciones marginales aparece la forma moderna de la religión: la religión <privatizada o individualizada> en términos luckmanianos:

*“Esta religión privada, por “real” que resulte para los individuos que la adopten no puede llenar ya el cometido tradicional de la religión, el de construir un mundo común en el que toda la vida social reciba un sentido único obligatorio para todos.”(41)*

La tesis de la privatización de la religión sugiere que el proceso de secularización ha seguido su curso ampliamente, que el proceso es probablemente <irreversible> y que las consecuencias de este proceso para la religión actual son (42): 1) en lo que respecta a las cosmovisiones, la secularización significa que las creencias religiosas se han subjetivado como resultado de la pluralidad de los mundos de vida y del ascenso de las interpretaciones de la vida alternativas, que en principio ya no pueden integrarse en una cosmovisión religiosa; 2) en lo que respecta a las instituciones, la secularización significa que la religión institucionalizada se ha despolitizado como resultado de la

diferenciación funcional de la sociedad, que en principio ya no puede integrarse a través de la religión institucionalizada.

Esta religiosidad privada tiene sus valores; pero estos pueden ser totalmente irrelevantes para los contextos institucionales que sobrepasan la esfera privada. Esto hace que la religión aparezca como una <retórica pública> y una <virtud privada>. La potencialidad constructora de los mundos significativos y de valor religioso sigue existiendo, pero se ve reducida a la mera construcción de submundos, cuya plausibilidad es muy débil, ya que puede ser abandonada con la misma facilidad con que antes ha sido adoptada. El propio Berger considera que la <polarización> de la religión en la esfera privada dentro de la modernidad, lleva consigo la pérdida de sentido comunitario. Esto constituye la <privatización de la religión> (43). Con su teoría sociológica de la secularización, el autor pretende hacer ver que la realidad social de la religión pasa de ser un referente legitimador social a un asunto meramente privado, perdiendo su objetividad intersubjetiva y evidente. Las creencias religiosas quedan arraigadas en la conciencia individual antes que en la facticidad del mundo exterior: “El individuo, en realidad, <descubre> a la religión en su propia conciencia subjetiva, en la profundidad de sí mismo” (44). La religión en la modernidad no se refiere ya a las tradicionales y premodernas cosmovisiones totalizantes del universo o de la historia de la humanidad, sino a las inmanentes significaciones de la existencia biográfica y sus estructuras de plausibilidad (45):

*“La religión ya no <legitima> el mundo. Ocurre más bien que distintos grupos religiosos tratan por diversos medios de mantener sus particulares submundos frente a una pluralidad de diversos submundos competidores. Concomitantemente esta pluralidad de legitimaciones religiosas es interiorizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las cuales se puede elegir.” (46)*

Todos los movimientos religiosos o asociaciones voluntarias que genera la modernidad dentro de la llamada <persistencia de la religión>, quedan reducidas a la esfera privada, siendo su grado de plausibilidad muy limitado. Las fuerzas pluralizadoras son las causantes del secamiento de las significaciones religiosas dadas por supuesto en la conciencia individual, además de producir una crisis de plausibilidad de la religión en el mundo occidental. Frente a la falta de confirmación social, las significaciones religiosas que han perdido su status de certeza y de legitimación ante la realidad socialmente establecida, pasan a ser objeto de elección individual en una

situación pluralista. Esto va a llevar a la religión, señala Berger, a una crisis de plausibilidad y de credibilidad.

La pluralidad de los mundos de vida (47) hace posible que todas las estructuras de plausibilidad entren en una dinámica competencial y mercantilizada, que produce una relativización de las significaciones religiosas y de su status y pretensiones absolutas de verdad, es decir, de su realidad objetiva en la conciencia.

Las aportaciones principales de Berger en la resolución significativa de la crisis de la religión en la modernidad y de sus causas generativas, se pueden resumir principalmente en las siguientes:

1) Dentro del proceso de secularización, Berger descubre que el declive de la religión -y no su desaparición- en las sociedades modernas es debido a los factores desencadenantes del proceso de modernización, es decir, a unos <portadores primarios> constituidos por la ciencia, la tecnología, la organización burocrática, y unos <portadores secundarios> constituidos sobre todo por la urbanización y por la pluralización de los mundos de vida, que conducen inevitablemente a una pluralidad sociocultural, a una relativización de las significaciones religiosas, a una racionalización de la conciencia, a un pluralismo de sentido, a un mercado religioso (burocratización, cartelización, etc), a una ruptura con los monopolios de sentido, etc.

Todo lo anteriormente expuesto conduce, de forma irreversible, a lo que Berger denominó <secularización de la conciencia>. En tanto que el proceso de secularización afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, tiene también una vertiente subjetiva:

*“Igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las conciencias. Ello significa simplemente que el Occidente está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas.” (48)*

La secularización se ha ido extendiendo desde el área económica y pública hasta las conciencias de casi todos los sujetos de las sociedades avanzadas:

*“ Una moderna sociedad industrial requiere la presencia de amplios cuadros de personal científico y tecnológico, cuyo entrenamiento y posterior organización social presupone un alto grado de racionalización, no solamente en el nivel de infraestructura, sino también en el de la conciencia.” (49)*

2) Dentro del denominado <resurgimiento religioso>, Berger señala que el elemento central y causante de tal situación es el pluralismo, junto con sus derivaciones principales: la privatización de la religión y la situación de mercado religioso. Esto lleva a la situación actual del <resurgir religioso>, que se fundamenta en la pluralización de los mundos de vida y en la búsqueda de sentido, tras la crisis de plausibilidad y credibilidad de los monopolios religiosos de significado.

Berger es uno de los autores que más ha desarrollado el problema del pluralismo religioso y de la situación de mercado que, como se puede comprobar hoy en día, son los elementos configuradores del universo en el que se legitiman las distintas cosmovisiones de la religión en la modernidad. Esta pluralización del fenómeno religioso, afirma Berger, no conduce necesariamente a la irrelevancia social de la religión o a su desaparición, sino a una nueva forma de relación concomitante con la modernidad. Los nuevos movimientos o formas religiosas modernas tienden a la disgregación, a la fragmentación, a la movilidad. Aparecen entonces los <supermercados religiosos> ofertando nueva espiritualidad y nuevas significaciones de sentido. Este pluralismo se experimenta en todos los campos de la experiencia humana (pluralidad de mundos de vida), crea inquietudes y tensiones, pero lleva consigo dos posibles salidas aunque opuestas: 1) conduce a una falsa certeza, ante un uso funcional e instrumental de la religión, reducida a la proyección de necesidades y de deseos irrealizables de modo normal. Esto ejerce una presión sobre las diversas confesiones religiosas para que relativicen sus propias posiciones y pongan en un segundo plano su identidad religiosa específica. Pero el profesar una fe sin la certeza de que se trate de la fe verdadera genera confusión, ambigüedad e incertidumbre. De este modo, la religión acaba por convertirse en un elemento inmanente que recibe su interpretación de la cultura relativista; 2) conduce a una actitud de renuncia a todo acceso a la verdad. Esta salida desemboca en el relativismo, para el cual todo es verdadero y falso a la vez, ya que no hay ninguna verdad objetiva fuera del individuo y, en caso de que existiera, estaría fuera de las posibilidades humanas de conocimiento:

*“El pluralismo crea una condición de incertidumbre permanente respecto a aquello en lo que se debería creer y respecto al modo en que se debería vivir; pero la mente humana aborrece la incerteza, especialmente cuando ésta se refiere a lo que cuenta en la vida. Cuando el relativismo alcanza una cierta intensidad, el absolutismo vuelve a ofrecer una gran fascinación. El relativismo libera, pero la libertad que deriva de él puede ser muy dolorosa; entonces los individuos buscan liberarse del relativismo.” (50)*

Sin embargo, como anteriormente se señaló, el pluralismo cultural y religioso no tienen, para Berger, una significación únicamente negativa. Se puede interpretar como una ocasión desafiante, como una <crisis de crecimiento> para la humanidad de la modernidad, para su cultura y para su fe. El autor valora el fenómeno de una forma tremendamente optimista:

*“Es verdad que las fuerzas modernas de la pluralización relativizan todos los sistemas de creencias, pero la verdad vendrá siempre a la luz. La verdad resiste a la relativización. En cierto sentido, se podría decir que las fuerzas de la modernidad, a largo plazo, separan a los buenos de los malos... No es aventurado esperar que el pluralismo explosivo de nuestro tiempo pueda aún generar síntesis teológicas.” (51)*

El nuevo <resurgir religioso> viene determinado por los profundos cambios históricos de los últimos diez años y principalmente gracias a los <dilemas de la modernidad>, mediante la cual la cultura occidental se ha sumergido en el mito ilustrado de una emancipación racional. Debido a este acontecimiento, la situación actual viene determinada por una inseguridad moral, por una pérdida de sentido de la existencia, incluso por la crisis de certezas éticas.

#### 1. 4. Confrontación de paradigmas.

El nuevo modelo de <mercado religioso> al que conduce el pluralismo, constituye un nuevo paradigma interpretativo de la realidad social que, en cierto sentido, se opone o contradice a los postulados defendidos por el antiguo paradigma sobre la religión como <dosel sagrado>, cuyo principal representante es Peter L. Berger. Es decir, nos encontramos en la modernidad con un paradigma denominado <modelo de mercado>, <market theory of religion>, que se diferencia del anterior en los siguientes puntos de inflexión (52) :

- a) Se inspira más en la historia americana que en la experiencia europea sobre el desarrollo de la religión.
- b) No entiende el fenómeno religioso como una apropiación total de la sociedad, sino como perteneciente a grupos específicos que la integran.
- c) Tienen una visión crítica de la teoría de la secularización.
- d) Utiliza nomenclatura conceptual de las ciencias económicas.
- e) La existencia de distintos grupos religiosos compitiendo en el mercado no es considerada una degradación de la religión o negativo para su naturaleza. Berger creía lo contrario:

*“La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado.” (53)*

- f) Considera que los cambios que se producen dentro de los grupos religiosos, en el mercado religioso y en la afiliación de los individuos como algo natural dentro de una situación pluralista y no como una situación de degradación de la religión.
- g) Pone especial énfasis en la oferta religiosa, más que en la demanda.

Este nuevo paradigma es el resultado de la aplicación de teorías económicas y de la elección personal a los fenómenos religiosos (economía religiosa, firmas religiosas, monopolios, desregulación del mercado, consumidores). Es decir, entiende a todas las actividades religiosas de una sociedad como constructoras y constitutivas de una economía religiosa:

*“Las economías religiosas son como las economías comerciales en que consisten en un mercado constituido por un conjunto de clientes actuales y potenciales y una variedad de firmas (religiosas) que intentan satisfacer a este mercado. Como con las economías comerciales, la principal variable de interés es su grado de regulación” (54)*

Por el contrario, Berger observa que esta situación conduce a que:

*“Los efectos de la situación pluralista no se limitan a los aspectos socioculturales. Alcanzan también a los contenidos religiosos, es decir a los productos de las entidades religiosas que se ocupan del <marketing> (...). La dinámica de la preferencia del consumidor penetra en la esfera religiosa. Los contenidos religiosos se vuelven asuntos sujetos a la moda.” (55)*

Frente al antiguo paradigma bergeriano, el nuevo considera que el pluralismo es la situación natural de estas economías religiosas, pues debido a la fragmentación natural del decisionismo religioso (preferencias) de los consumidores, el pluralismo constituye la situación natural del actual estado religioso. Además este pluralismo potencia la economía mercantil-religiosa. Es decir, una diferencia respecto al antiguo paradigma estaría definida por la segmentación natural de las preferencias (religiosas) de los consumidores, constituyendo, pues, al pluralismo como estado natural de la economía religiosa: la existencia de un mercado religioso con diferentes firmas compitiendo por clientes. El antiguo paradigma (Berger), por el contrario, establecía que era el mercado desregulado el que producía esta situación de mercadológica, lo cual daba origen a la burocratización:

*“En una situación competitiva la presión que se ejerce en búsqueda de resultados obliga a la racionalización de las estructuras sociorreligiosas. Por más que éstos sean legitimados por los teólogos, los hombres que tienen a su cargo la prosperidad mundana de los diversos grupos religiosos se ven en la necesidad de cuidar de que las estructuras permitan la ejecución racional de la misión del grupo. Como en otras esferas institucionales de la sociedad moderna, esta racionalización estructural se expresa en primer término por el fenómeno de la burocracia.” (56)*

La posición de Berger es totalmente contraria a los postulados del nuevo paradigma económico-mercantil religioso. Su posicionamiento considera que la situación pluralista no es la situación ideal para la realización y construcción de estructuras de plausibilidad y de credibilidad de la religión como configuradora y legitimadora de la realidad socialmente construida sino que, muy al contrario, representa una verdadera crisis de la religión como cosmovisión globalizante y legitimadora:



*“... la situación pluralista hunde ipso facto a la religión en una crisis de credibilidad. ... la situación pluralista hace cada vez más difícil mantener o construir nuevas maneras de plausibilidad viables para la religión (...) multiplica el número de estructuras de plausibilidad que compiten entre sí. Por su propia naturaleza, relativiza sus contenidos religiosos (...) La religión ya no legitima el mundo. En cambio, diferentes grupos religiosos tratan, por diferentes medios de mantener sus submundos particulares frente a una pluralidad de submundos rivales.” (57)*

Lejos de la concepción indicadora de que la ruptura del antiguo paradigma del <dosel sagrado> conduciría a una crisis de credibilidad de la religión, el nuevo paradigma (rational choice) pronostica que, por el contrario, una religión monopólica tenderá a ser insuficiente. Se duda de la capacidad de que una sólo firma religiosa pueda lograr el monopolio efectivo y real del mercado religioso, pues la segmentación del mercado dificulta el que una religión pueda imponer un monopolio religioso.

Por otro lado, este nuevo paradigma se mueve en una dinámica que considera que el proceso que caracteriza a la sociedad moderna es el de la desacralización de la sociedad. De esta manera, se hace necesario precisar el significado y el concepto de secularización, características y adaptación a los distintos niveles de análisis de la actividad social. Así pues, aunque se puede apreciar un declive de la influencia de la religión en la esfera pública de las sociedades modernas occidentales (desacralización), ésta no necesariamente se corresponde con la disminución de la importancia de la religión en la vida de los individuos. El compromiso religioso individual, por el contrario, en la medida en que haya una oferta religiosa, debería aumentar en condiciones de libre mercado. De cualquier manera es necesario remarcar que el nuevo paradigma no diagnostica ni el declive ni el aumento necesario de la religión, sino que más bien, intenta explicar las variaciones en la actividad religiosa en determinadas economías religiosas (58).

Estos autores disidentes del paradigma tradicional bergeriano consideran que son muchos los beneficios que el nuevo paradigma aporta a la sociología de la religión, frente al tradicional (59):

- 1- Permite ligar los estudios sobre religión a los realizados en otras áreas de la vida humana. Además comporta un esfuerzo

deliberado de traer de nuevo la teoría dentro de la sociología de la religión. Permite, como afirma Iannaccone, “presuponer un compromiso con los objetivos y los métodos de la ciencia en general (...) una búsqueda de las leyes de comportamiento que satisfaga los criterios de objetividad, reproductibilidad y refutabilidad” (60).

- 2- Tiene una ventaja respecto al viejo paradigma, y es que toma a la situación actual de la religión como una realidad en sí misma, y no la compara con la supuesta situación privilegiada anterior -respecto a la cual la forma actual sería una degeneración-. Rompe con el supuesto durkheimiano -sustentado también por Berger- de que la religión tenía y debe tener como función la de integrar moralmente la sociedad y que si no lo hace es una versión degenerada de la verdadera religión. El nuevo paradigma empieza con la situación de mercado, y analiza las consecuencias de la competencia y de la desregulación para la economía religiosa -sin comparar con una situación anterior de no-mercado-.
- 3- Utiliza la teoría de la elección racional y el modelo de mercado como modelo teórico. El paradigma anterior (Berger), por el contrario, realiza un juicio de valor al considerar que toda una serie de consecuencias negativas advienen del hecho de que la actividad religiosa sea dominada por la lógica de la economía de mercados -entre ellos burocratización, ecumenización, posibilidad de cambio, modas religiosas, etc. (61)
- 4- El nuevo paradigma no sólo pone un énfasis inédito en la oferta -en el comportamiento de firmas religiosas no subsidiadas que deben crear una demanda-, sino que postula mecanismos predecibles por la teoría, y posibles de ser refutados empíricamente.

Hay algunos aspectos en los que los dos paradigmas pueden llegar a coincidir, por ejemplo, en la consideración, por parte del nuevo modelo religioso, de que lo que caracteriza a la modernidad es el proceso de secularización o de desacralización de la sociedad (pérdida de lo sobrenatural y de la trascendencia). De la misma forma, la posición bergeriana consideraba que la pérdida o desaparición de lo sobrenatural era la causa de la crisis de la religión en la modernidad, es decir, el paso de la trascendencia a la immanencia, lo cual lleva a Berger a diagnosticar que “los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a rumores de ángeles.” (62):

*“Si en algo coinciden los comentaristas de la situación contemporánea de la religión es en afirmar que lo sobrenatural ha desaparecido del mundo actual. Tienen todos en común el reconocer que ésta es, de hecho, nuestra situación: vivir en una época en que lo divino, especialmente en sus formas clásicas, ha ido dejando de interesar a la conciencia humana.” (63)*

En la actualidad nos encontramos con opiniones académicas que parten del diagnóstico bergeriano, según el cual la situación pluralista es, sobre todo, una situación de mercado, donde los grupos religiosos dejan de ser monopolios y se vuelven competitivos (64) agencias de mercado. Es decir, nos encontramos en la tesitura de demostrar que ciertas expresiones religiosas actúan en el mercado y se comportan como agentes de mercado. De este modo, si consideramos la situación de mercado como índice de la secularización (en sentido bergeriano), se advierte la progresiva pérdida de contenido tradicional de la religión en sus formas contemporáneas más exitosas. Estas representaciones religiosas aparecen como empresas dentro de la industria de lo simbólico y lo cultural, aunque configuradas por el tejido y el sentido económico.

## **1. 5. Soluciones a la crisis de la religión.**

Ante esta actual crisis de la religión en las sociedades modernas, configuradas por la dinámica funcional de los mercados religiosos y los efectos del pluralismo, ¿cuáles son las posibles soluciones o alternativas que ofrece Berger?.

Las soluciones que el autor propone se pueden clasificar desde cuatro ámbitos:

- 1) Una postura crítica y positiva ante el pluralismo, lo que denomina <desafío al pluralismo>.
- 2) Una apuesta por el diálogo interreligioso en la <era del ecumenismo>.
- 3) Una apuesta por el marco configurador de la sociología del conocimiento.
- 4) Un análisis hermenéutico de las posibilidades religiosas tradicionales frente a la situación de mercantilismo religioso actual: La apuesta por la <trascendencia>.

1) *El desafío al pluralismo*: Berger considera que el desafío ante el pluralismo moderno de la religión puede resumirse en estos términos: <mantener nuestras condiciones sin disolverlas en un puro relativismo, y sin encerrarlas en los falsos absolutos de un fanatismo>:

*“Aceptar esta situación significa aceptar lo que he denominado en otro lugar el <imperativo herético>, es decir, el hecho que nos obliga a efectuar elecciones. A pesar de todo, decir que debemos limitarnos a aceptar la situación moderna sería demasiado peyorativo. No es preciso lamentar todo lo que caracteriza a esta situación. Y por encima de todo, como he intentado demostrar, la situación moderna nos ha traído una libertad sin precedentes” (65)*

Respecto al relativismo moderno, la solución que propone el autor, es lo que denomina <confianza en mi propia experiencia religiosa>, que es una experiencia moral y de fe:

*“Puesto que soy un ser social, es muy probable que mi confianza titubee si me encuentro en compañía de otras personas que crean cosas diferentes. Lo que debo hacer en ese caso es asumir la toma de conciencia antes mencionada: recapitular aquello que sé, y tener fe en lo que sé que es verdad. Esto no constituye una fórmula que inmunice contra los efectos corrosivos del relativismo. Si el relativismo es un tempestuoso mar de incertidumbre, esta fe no hace que las aguas se calmen de manera mágica para que podamos caminar sobre ellas en pie enjuto. Nos da, en cambio, el valor para iniciar la navegación en nuestra propia barca, con la esperanza de que, por la gracia de Dios, alcanzaremos la otra orilla sin naufragar” (66)*

El pluralismo socio-cultural aparece como un desafío a la autenticidad de la fe dentro de la descomposición supraestructural de las sociedades modernas. El individuo se hace cada vez más consciente de la libertad intrínseca que supone el acto de creer. Berger considera que dicha situación supone, desde la concepción social-fenomenológica, una pérdida de automatismo propio del proceso de socialización tradicional.

Del mismo modo, frente al relativismo moderno y la falta de coherencia social de las sociedades occidentales, Berger propone el esgrimir de nuevo, las funciones que la religión tradicional <palio sagrado> esgrimió respecto al orden social. Es lo que el autor denomina <estrategia de protección del sistema y de legitimación indirecta>.

2) *El diálogo interreligioso en la <era de ecumenismo>*: Berger postula una teologización ecuménica que debe sugerir una conciencia ecuménica. Esta conciencia va a hacer posible un modo de teologizar muy sensible a la plenitud de la búsqueda religiosa del hombre sin precedentes en la historia de la religión. El autor considera que de esta forma aumentará la probabilidad de que ninguna verdad religiosa pueda quedar pasada por alto. Berger, frente a los peligros de la modernidad (fanatismo y desintegración de la tradición), apuesta por una empresa de apertura y de coraje intelectual sin concesiones. Debido a que ninguna comunidad religiosa puede considerarse inmune a los dilemas de la situación moderna, dicha labor deber ser, debido a su naturaleza, de una gran amplitud ecuménica, afirma Berger:

*“... la conciencia ecuménica contribuirá muy especialmente a la clarificación de las oposiciones existente (entre las distintas tradiciones religiosas). Solamente cuando todas las posturas religiosas se hayan hecho plenamente conscientes, será posible comprenderlas como opciones posibles. En otras palabras, solamente una teología ecuménicamente consciente está en condiciones de poder elegir entre tradiciones diversas o entre modificaciones distintas de esas tradiciones, o bien, quizá, optar por otra nueva dirección.” (67)*

Esto es lo que denomina <era del descubrimiento de las herencias confesionales> o movimientos de <tendencia compensatoria>, que conecta con el pretendido diálogo interreligioso, según el cual, debemos considerar las figuras redentoras ofertadas por la situación pluralista religiosa y salir del solipsismo egoísta propio de los monopolios religiosos, que se sitúan en una intransigencia ante los modelos redentores de las demás ideaciones religiosas. En este sentido, la posición optimista de Berger coincide con la

concepción teológico-ecumenica de J. C. Murray (68), quien indica que el ecumenismo no elimina el pluralismo, sino que lo dota de motivaciones y métodos para afrontar las <preguntas últimas> sobre las que las distintas confesiones dan respuestas distintas:

*“Por diálogo se entiende que los representantes o los miembros de las diferentes tradiciones religiosas hablen entre sí acerca de sus diferencias, no se trata de una cuestión de opciones sino de necesidad. (...). El diálogo también puede significar un debate polémico (Streitgesprach) con otras tradiciones religiosas, para poner de manifiesto los errores de estas últimas y convertir a los interlocutores que uno tenga. (...). Finalmente, existe aquella especie de diálogo que podría denominarse más correctamente <controversia>: una confrontación seria, no excluyente, entre las reivindicaciones de verdad que compiten entre sí a nivel de verdad. Dedicarse a dicho diálogo es peligroso a menos que se tengan ideas muy claras y seguras a cerca de las propias experiencias de verdad. (...). Este diálogo se convierte en un viaje en común hacia la verdad.” (69)*

Según Berger, la actual situación pluralista conlleva una riqueza ecuménica ligada a una riqueza experiencial. Esta riqueza supone la búsqueda de lo religioso en todas las épocas y tradiciones bajo unas <elecciones racionales>.

3) *La sociología del conocimiento*: Dentro de la perspectiva de la sociología del conocimiento, la religión es tratada como un producto social. Berger piensa que este tipo de sociología puede hacer más que sentar un principio general, en lo que concierne a la crisis religiosa contemporánea. Así pues, la sociología del conocimiento:

*“ puede iluminar las causas de la crisis actual de plausibilidad de la religión, es decir, puede relativizar los relativizadores en unos términos mucho más específicos, mostrando los rasgos más salientes de su estructura de plausibilidad. El rasgo más importante a comprender aquí es el del pluralismo moderno, esa situación actual en la que son varias las cosmovisiones válidas para los miembros de la sociedad, es decir, en la que hay competencia entre diversas cosmovisiones.” (70)*

Esta alternativa bergeriana puede llevar a cabo un análisis práctico de los relativizadores, de forma que éstos quedan relativizados y la relativización acaba siendo eliminada. Esto conduce a una nueva y mayor libertad y flexibilidad respecto a las cuestiones relativas a la verdad religiosa.

4) *La fe monoteísta frente a los <supermercados religiosos>*: Frente a los supermercados religiosos de la actual situación pluralista, generadores de la llamada

religión humana o de la immanencia, Berger apuesta por las posibilidades religiosas ofrecidas por las fes monoteístas, en la medida en que éstas asumen una visión global desde el punto de vista de lo religioso:

*“... mi creencia implica una verdad, o no significa nada en absoluto; y si implica una verdad, también debe implicar el error. La posibilidad pluralista extrema deja a un lado este hecho y, al mismo tiempo, trivializa las experiencias que dan origen a la fe.” (71)*

5) *El criterio de verdad religiosa frente al relativismo: La apuesta por la <trascendencia>*: Frente a la dinámica de la modernidad, que nos induce a vivir en un mundo conformado por multitud de modelos y mundos de vida, caracterizados por distintos tipos de credos y de fe, además de hacernos sentir inmersos en una cultura del relativismo moral y religioso, Berger considera que la verdad no es relativa, sino que es el criterio por el cual evaluar todos los relativismos de mi situación experiencial y las pretensiones de verdad de los demás. La extrapolación del criterio de verdad a la situación religiosa actual da lugar a que “si declaro que las diferentes tradiciones son desiguales en su acceso a la verdad, tengo que utilizar mi propia convicción de verdad como criterio para evaluar el grado en que puede encontrarse la verdad en algunas de las tradiciones” (72). Berger está profundamente convencido de que frente a la imposibilidad de una verdad absoluta y exclusiva, debido al relativismo moral y al pluralismo cultural inherente a las sociedades modernas, hay una <verdad inmunizada> en el fondo de la tradición cristiana que no tiene nada que temer de ninguna confrontación nueva que le venga. Saldrá, indica el autor, una y otra vez de ella con nuevo vigor a pesar de todas las relativizaciones de la modernidad pluralista. Berger también se refiere aquí a lo que él llama <prise de consciencie>, es decir, a la confianza en mi propia experiencia frente al relativismo. Esto es, “traer a mi memoria lo que sé y tener fe en el hecho de que lo que sé es verdadero” (73). La verdad, aunque se la encaje dentro de nuevas estructuras autoritarias, no tiene necesidad de autoridad alguna fuera de sí. (74)

Berger considera que existe una tercera vía entre el fanatismo y el relativismo. Esta tercera vía es la que puede abrir el camino hacia la trascendencia, a una especie de religiosidad que acepta el pluralismo y que es un pluralismo con convicciones (Berger pone las bases de lo que posteriormente será su teoría del <resurgimiento religioso o

deseccularización). La trascendencia es, según Berger, un mecanismo social para obtener continuidad histórica a través de una cierta revitalización de las tradiciones, además de un señalador de los límites y ámbitos sagrados. La trascendencia aparece continuamente en el marco de las deficiencias sociales (carencia de solidaridad, sacrificio) y culturales (profanación, desvinculación axiológica tradicional, etc). Es el camino que se abre cuando la religión sólo es invocada desde la experiencia de contingencia humana (el dolor, la muerte) y no desde lo que es y aporta en sí la religión. Es la alternativa para superar estas necesidades humanas y descubrir las potencialidades del dosel religioso.

Cuando Berger habla de la <trascendencia> se refiere a las experiencias de la existencia humana ordinaria, es decir, experiencias de alegría, de pena, de lucha, de risa o humor de cada día. Es en estas experiencias, indica Berger, donde pueden encontrarse <señales de trascendencia>, que apuntan hacia conceptos y realidades externas a este mundo inmanente.

Frente a esta opción, nos encontramos sólo la alternativa secular, donde uno puede permanecer sólo como tránsito hacia el fanatismo o el nihilismo (75). Del mismo modo, Berger piensa que las sociedades seculares no son estables y que el mundo secular se va a desenmascarar y se abrirá a la trascendencia. Sin embargo, el autor hace una doble distinción: 1) como científico social, cree que la secularización permanecerá debido a la posibilidad de establecer redes de convicciones morales no fundadas en la religión y capaces de ofrecer estabilidad social; 2) como cristiano, piensa que la visión secular del mundo terminará por fracasar y se revelará como fracaso.

La pretensión de Berger consiste en el reconocimiento empírico del hecho de que existen versiones diferentes (pluralidad religiosa) de la existencia de una realidad trascendente. Es decir, ante la pérdida de sensibilidad hacia los vínculos religiosos y frente a la perceptibilidad de lo sagrado, frente a este <humanismo secularista> y esta <cultura de la increencia>, Berger propone la <cultura de la trascendencia> (76). Éste es el camino que el autor cree idóneo para apartarse del relativismo y lograr convicciones seguras sin caer en el fanatismo y sin eludir la incertidumbre propia de la modernidad. El camino de la <trascendencia> es para Berger un camino lleno de grandes promesas y grandes riesgos, que conlleva a dos supuestos respecto a la tradición religiosa: 1) produce un redescubrimiento de la tradición; 2) sienta la certeza



de que en este proceso la tradición no puede seguir sin cambios sustanciales. La herramienta gnoseológica que utiliza para tal fin, es el <método inductivo> o procedimiento teológico que permite una confrontación entre la herencia de la tradición y la perspectiva de apertura a la trascendencia a partir de la experiencia cotidiana de cada día:

*“En un mundo de incertidumbres, los contornos de la realidad son fluctuantes y las estructuras construidas por la sociedad para proteger a la gente de los terrores de la existencia aparecen llenos de agujeros. Pero, a través de esos agujeros, es posible en ocasiones vislumbrar una trascendencia luminosa. Esa precariedad es el talón de Aquiles de la modernidad. También es su promesa religiosa” (77)*

## **2. LA PLURALIZACIÓN DE LOS MUNDOS DE VIDA.**

### **2. 1. Las realidades múltiples.**

*“Mundo de la vida cotidiana significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como mundo organizado” (78)*

A lo largo de su obra, Berger ha intentado demostrar que uno de los factores que más contribuye a la secularización es lo que denomina <pluralización de la vida social>. Con dicho proceso, el autor se refiere a una de las afirmaciones básicas de perspectiva sociológica: todas las interpretaciones del mundo requieren un contexto social, dentro del cual, sean admisibles para la inteligencia. Desde la perspectiva de su afección a las instituciones tradicionales, principalmente religiosas, Berger señala que la <pluralización de los mundos de vida social> ha ido minando las estructuras de plausibilidad tradicionales. Es decir, han afectado a los contextos sociales que a lo largo de la historia han funcionado como mecanismos de cohesión entre los hombres. Entre estos mecanismos históricos había una unanimidad en los fundamentos religiosos y morales básicos de la vida. Berger considera que la racionalización instrumental de las sociedades modernas, ha originado un socavamiento de las visiones unitarias del mundo -filosóficas y religiosas-. En este sentido, afirma Berger, aparece una visión fragmentada del mundo. Se pierde el horizonte que daba cohesión a la comprensión de la realidad y se derrumba el tradicional monoteísmo axiológico. Las distintas

cosmovisiones resultantes de la fragmentación social de la realidad, originan una multiplicidad de lugares sagrados y dioses, bajo el dominio del relativismo gnoseológico.

La problemática bergeriana sobre la <pluralización de los mundos de vida> deriva del concepto schütziano de las <realidades múltiples>. Schütz parte de que la realidad es una relación continua con nuestra vida emocional y activa, de modo que el origen de toda realidad es subjetivo (79). Sin embargo, Schütz considera que existen otros órdenes de realidades o <submundos> (80) que pluralizan el sentido en el mundo. Surge de este modo, el mundo de la ciencia, de la religión, del arte, etc. Para el hombre de la calle, señala Schütz, la realidad suprema es la realidad de la vida cotidiana, pero esta realidad se complementa con la existencia simultánea de otras realidades que también son vivenciadas. Estas otras realidades, son las que Schütz denomina <realidades múltiples> o <ámbitos finitos de significado> en cada uno de los cuales la realidad adquiere un sentido. Así pues, como indica Schütz:

*“Denominamos ámbitos de sentido a un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo de conocimiento específico y son -con respecto a ese estilo- no sólo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras” (81)*

En este sentido, y siendo heredero de la fenomenología social schütziana, Berger emprende un análisis de la significatividad en la estructuración del mundo de la vida. Influido por su maestro (Schütz), establece que el mundo de la vida es considerado social porque el orden significativo que proporciona a las vidas humanas, se ha establecido bajo el consenso colectivo y bajo un mismo consentimiento. El concepto bergeriano de <mundo de la vida> también deriva de la noción schütziana de <vida cotidiana> (82). Este concepto bergeriano tiene unas connotaciones sociales-trascendentes, pues, partiendo de las consideraciones fenomenológicas y sociales de Schütz y Luckmann, considera que el <mundo de la vida> es una necesaria construcción social orientada hacia una, también necesaria, aspiración de trascender ese mundo social. Una vez que los individuos van construyendo su mundo social, con el fin de solventar sus necesidades materiales y de sentido existencial -desde una aceptación colectiva y consensuada- el mundo se les presenta como su limitación y como su posibilidad de <ir más allá de lo dado>. Así pues, dado que la realidad queda

definida como subjetivamente constituida, ambos autores (Berger y Schütz) señalan que a la conciencia no se le presenta la realidad como un todo, ni como una realidad homogénea aprehendida, sino que a la conciencia se le presenta la realidad con diferentes grados (distintos campos del conocimiento y distintos ámbitos de distribución social de dicho conocimiento (83)).

La realidad se le aparece a la conciencia como estructurada en diferentes niveles o esferas de percepción, propias de sus paralelas esferas de realidad. La realidad está configurada por <realidades múltiples>, siendo la realidad de la vida cotidiana, la realidad por excelencia.

Como ya se señaló, Berger centra su análisis en la <especificidad de las sociedades modernas>, es decir, en el estudio de los factores que han determinado la crisis de plausibilidad social tradicional, que son el origen de la pluralización de los mundos de vida social actual. Entre dichos factores, Berger considera determinantes: el relativismo y el pluralismo. En el análisis bergeriano sobre los portadores de la modernización, señala al relativismo y al pluralismo como dos de los males que, junto con la amenaza de la anomia, han ocasionado el impacto de la industrialización en la conciencia pre-teórica y cotidiana de las personas (originando la <conciencia ingenieril>).

## 2. 2. El problema del relativismo moderno y la pérdida de <lo dado por supuesto>.

Berger señala que la consecuencia más importante de la modernización, frente a las sociedades tradicionales, es la pluralización de creencias y valores. Esta modernización ha dado lugar a la aparición de conflictos normativos, un hundimiento de los valores tradicionales, una ética de la racionalidad y una fuerte tendencia al individualismo. La consecuencia de todo este proceso de modernización es la pérdida de la cohesión y unificación de las sociedades premodernas y la aparición del relativismo axiológico actual:

*“Las sociedades premodernas solían contar con posibilidades razonables de mantener un sistema de normas unificado que podía (por la fuerza o más o menos libremente) exigir lealtad a la gran mayoría de la población. La modernización dificulta*

*más y más un proyecto semejante. Así, el pluralismo deja de ser un hecho, para convertirse en una virtud –a saber, el ideal por el que las personas con creencias y valores diferentes viven juntas en un estado de paz cívica.” (84)*

Debido a la pluralidad de sentidos, significados, tendencias, etc., que configuran la modernidad y el mundo religioso hoy -y debido principalmente al pluralismo y a la secularización bergeriano-luckmanniana-, la sociedad se ve seriamente presa de una situación de desafío, riesgo, vacío (85) y peligros deslegitimadores constantes. Debido al pluralismo, Berger establece que las visiones unitarias premodernas del mundo -filosóficas y religiosas- saltan hechas añicos. El pluralismo sugiere constantemente reflexión y alternativas, estas alternativas obligan a los individuos a pensar, y el acto de pensar socava los cimientos de todas las interpretaciones del <viejo y añorado mundo> (dosel sagrado o universo de sentido). Estas visiones quedan fragmentadas, en una situación de <bricolage>, que dirá Berger. Así pues, perdido el horizonte de cohesión de la realidad social, se pierde el monoteísmo axiológico en pos de un neo-politeísmo, en el cual se levantan altares a los diversos dioses creados.

La modernidad y su cualidad pluralista están marcadas por la relativización, la cual se vuelve cada vez más omnipresente, a medida que se tambalean lo que tradicionalmente se ha <dado por supuesto>. Vivimos en una época donde la relativización de las estructuras tradicionales de sentido y de plausibilidad han dado origen a una profanación cultural y social (Bell). Este relativismo cultural conduce a una interpretación doctrinal de lo “dado por supuesto” (86) y produce, además, un clima de incertidumbre en los individuos -no acostumbrados a vivir en un mundo de elecciones/opciones varias-, sino bajo la tutela legitimadora de la sociedad nómicamente establecida y tradicionalmente constituida. Dicho proceso de relativización puede ser vivido de dos formas positivas diferentes, según Berger:

1. Como liberación: Para muchos individuos, gracias al relativismo el mundo se torna abierto, un lugar fresco, libre de creencias y hábitos añejos de la tradición. Son los denominados <postraditionalistas exitosos> (87). Esto es vivido como una apertura de posibilidades liberadoras:

*“A los individuos les asalta la duda de si acaso no deberían haber vivido su vida de una manera absolutamente distinta a como lo han hecho hasta ahora” (88)*

2. Como liberación transitoria: Esta liberación da paso a una desazón creciente, pues el proceso de relativización no se detiene. Esta liberación es propia del fanatismo (89). Las personas viven dentro de una presión para que una y otra vez busquen el sentido de las nuevas realidades que asaltan sus vidas:

*“...la mayoría de la gente se siente insegura y perdida en un mundo confuso, lleno de posibilidades de interpretación, algunas de las cuales están vinculadas con modos de vida alternativos.” (90)*

Frente a estas posturas que ven el proceso de relativización como algo positivo, Berger contrapone un aspecto negativo, basado en el <miedo a la libertad> que dicha relativización produce en las sociedades modernas. Es decir, los individuos no soportan tanta carga de incertidumbre generada por el relativismo -para la que social y psicológicamente no están demasiado preparados- y anhelan los universos simbólicos tradicionales. Este miedo conduce a un fanatismo frágil, dependiente en todo momento del fenómeno de la relativización. Aparece una dialéctica entre el fanatismo y el relativismo y entre sus expresiones públicas extremas: conversión-desconversión; certidumbre-incertidumbre. Es ésta, afirma Berger, una dialéctica curiosa, consistente en una alternancia entre una relativización cada vez más honda y feroces brotes de fanatismo. Este fanatismo viene determinado por: 1) <barreras del precepto> para protegerse de las consecuencias relativizadoras del pluralismo moderno; 2) <la venganza de lo reprimido> o presagio de las verdades autoritarias y totalitarias que nos rodean amenazantes.

Berger establece que toda sociedad humana ha de contar con una zona de conductas no sujetas a cuestionamiento: <El mundo de lo que se da por sentado>. En esta zona, los individuos pueden desenvolverse sin necesidad de reflexionar, de forma automática. De no existir esta zona de seguridad de sentido, cada nuevo encuentro entre dos o más individuos tendría que ser negociado de nuevo, una y otra vez, en un presente sin final. Esto conduciría a que las personas se volvieran locas en esas circunstancias. El autor considera que esa zona de seguridad se mantiene gracias al respaldo social: “Somos seres sociales y si todos quienes nos rodean dan algo por sentado, la mayoría de

nosotros hará lo mismo” (91). Berger denomina <estructuras de plausibilidad> a las construcciones sociales capaces de otorgar credibilidad a los actos humanos dotadores de sentido. Este respaldo social que legitima dichas estructuras, viene determinado por lo que Berger denomina <comunidades de vida y sentido>. Estas comunidades configuran y necesitan de un estado de <normalidad natural> en la sociedad que pueda dotar de sentido la vida de los individuos. A su vez, esta normalidad consistiría en una sana y ordenada relación con otros individuos -formando una sociedad- de forma que cada individuo encuentre un hogar entre los demás. Berger lo define así: “La estructura básica y universal la constituyen las comunidades de vida dentro de las que uno nace” (92). En estas condiciones ideales, señala Berger, la pertenencia a un grupo humano más o menos amplio nos da también nuestro sentido de identidad y pasamos a formar comunidades de vida y sentido. Dichas condiciones ideales son de dos tipos: objetivas y subjetivas:

*“En otras palabras, vivir en un mundo social es vivir una vida ordenada y llena de sentido. La sociedad es la guardiana del orden y del sentido de la vida, no sólo objetivamente a través de sus estructuras institucionales, sino también subjetivamente, en la estructuración de las conciencias individuales”*(93)

La resistencia que lo <dado por sentado> o la tradición mantiene frente al fenómeno de la incertidumbre y a la crisis de sentido moderna, es lo que el autor denomina: <persistencia de los agregados>. Sin embargo, el peligro de las estructuras de plausibilidad se encuentra, según Berger, en el pluralismo.

Este pluralismo pone en riesgo: 1) las tradiciones y las certidumbres; 2) las distintas opciones conductuales y de pensamiento que hacen que lo que se da por sentado (normas morales, creencias religiosas, etc) queden expuestas al cuestionamiento. Aparece lo que Berger denomina: 1) <relativismo nihilista> en el que todo da ya igual; y 2) su versión radical o <fanatismo> en el que se produce una reconstrucción voluntarista de un hogar acorazado que representa una evasión, una fuga del examen crítico (94) y una incapacidad para entrar en la discusión pública. No es posible ya confiar en el consenso unánime que permite dar por sentado una parte del universo.

La identidad moderna está relativamente diferenciada como resultado de la pluralidad de mundos sociales que el individuo experimenta, en contraste con el

relativamente estructurado de las sociedades premodernas. Berger considera que el hecho de que el individuo moderno experimente una pluralidad de mundos sociales le hace relativizar todos y cada uno de ellos. Consiguientemente, el orden institucional padece una cierta pérdida de realidad. El <acento de la realidad>, por tanto, pasa del orden objetivo de las instituciones al terreno de la subjetividad. (95)

Según Berger, el problema del relativismo se encuentra en el corazón de lo que conocemos como cultura occidental, es decir, la desintegración progresiva de un orden de certidumbre objetiva que cristalizó en la Cristiandad (96). El conocimiento de la relatividad, señala Berger, aparece en la actualidad como una amplia realidad intelectual que penetra profundamente en todos los estamentos sociales. De este modo, el problema del relativismo en la cultura occidental cabe entenderlo a la luz de lo que Berger denomina <pluralización de los mundos de vida> (97). La pluralidad explica la tendencia a relativizarse y debilitarse de las certezas religiosas y morales:

*“La pluralización de los mundos de sentido por parte de la sociedad moderna ha hecho que resulte muy difícil conseguir cualquier tipo de certeza, no sólo en lo religioso y en lo moral, sino incluso con respecto a la propia identidad del individuo. Dicho de un modo más sencillo: El hombre moderno tiene que preguntar continuamente qué es lo que puede creer, qué es lo que debe hacer y, en último término, quién es él” (98)*

### 2. 3. Relativismo y pluralismo religioso.

Berger es consciente del cambio que se ha producido en la visión del mundo -debido entre otras cosas a los distintos portadores de la modernización: tecnoeconómicos y administrativo-burocráticos-. Este cambio queda reflejado en la relativización de los valores -sobre todo religiosos-, a la necesidad de interpretar y elegir, y a la situación de pluralismo socio-cultural actual. Se pone de manifiesto ahora, señala Berger, que las formas tradicionales que configuran la visión del mundo del individuo, pueden no ser las únicas plausibles, apareciendo así, la <duda>. La sociedad moderna se tiñe de un relativismo generalizado, dentro del cual existen pocas certezas, las convicciones se transforman en meras opiniones y entra en juego el <hado de la elección> desde el clima de incertidumbre y provisionalidad social:

*“Desde el punto de vista socio-psicológico, las mismas fuerzas de la pluralización han socavado el status de significaciones religiosas que se daba por supuesto en la conciencia individual. En ausencia de una consistente y general confirmación social, las definiciones religiosas de la realidad han perdido su carácter de certeza y, en lugar de ello, se han convertido en objeto de elección. La fe ya no es algo socialmente dado, sino que hay que alcanzarla individualmente (bien sea por medio de un enérgico acto de decisión, en la línea de una <apuesta> al estilo de Pascal o de un <salto> kierkegaardiano, o adquirida de un modo más trivial, como una <preferencia religiosa>). La fe, en otras palabras, es más difícil de conseguir en una situación pluralista” (99)*

Así pues, el pluralismo secularizador crea una atmósfera de incertidumbre respecto a las preocupaciones vitales, que hace que el individuo busque la liberación a través del relativismo (100). Berger cree que el desafío del pluralismo moderno se encuentra en poseer convicciones que no se disuelvan en un relativismo que la historia ve como un <hecho>, y la sociología del conocimiento como <una necesidad de nuestra condición> (101).

El pluralismo moderno produce una relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, pues, como afirma Berger, “son descanonizados”:

*“La consiguiente desorientación del individuo y de grupos enteros ha sido durante años el principal objeto de la crítica social y cultural. Se han propuesto categorías tales como <alienación> y <anomia> para caracterizar la dificultad que experimenta la gente en su intento de encontrar su camino en el mundo moderno” (102)*

Los peligros que pueden surgir de esta pluralización de mundos de vida social, del relativismo y del proceso de elección implícito, respecto al <nomos religioso> tradicional son, según Berger, los siguientes: 1) la formación de <subsociedades> religiosas, voluntariamente separadas de su entorno, intentando mantener al precio que sea las antiguas <objetivaciones religiosas>, y 2) la <subjetivización> total de las antiguas objetivaciones, que se convierten así en realidades instaladas en lo <más íntimo> de los individuos. (103)

Siguiendo a Gehlen, Berger establece que el mundo actual se encuentra en un estado de <subjetivización> debido a que “lo que antes se consideraba realidad objetiva a pasado a ser entendido como resultado de elecciones subjetivas” (104). De este modo, Berger piensa que el problema del relativismo se encuentra de forma constitutiva en la cultura occidental, entendiéndolo por ello “la desintegración progresiva de un orden de certidumbre objetiva que cristalizó en la cristiandad” (105). El problema del relativismo



es el origen de lo que Berger denomina “pluralización de mundos de vida”. La pluralización conlleva, según Berger, una relativización de todo el contenido normativo de la conciencia, pues, las normas culturales que se le presentan al individuo, adquieren un carácter de inevitabilidad: “El mundo es así, y no puede ser otro; y ésta es la forma en que tengo que vivir” (106). Siguiendo términos schützianos, Berger considera que el mundo que se da por sentado ya no se da tan por sentado, pues uno se da cuenta de que las cosas pueden hacerse de otro modo. Ser humano implica vivir en una sociedad ordenada (cósmica y moralmente) que da sentido a la vida.

Teniendo como ejemplo a los sistemas de vida existentes en las sociedades tradicionales, observamos que los individuos han existido en mundos de vida unificados por un orden integrador y legitimador de carácter religioso. Sin embargo, en las sociedades modernas, afirma Berger, es muy diferente a las sociedades tradicionales; pues, la vida se encuentra pluralizada y segmentada tanto a nivel moral, social como a nivel subjetivo (conciencia humana). En definitiva, a lo largo de la mayor parte de la historia humana los individuos han vivido en mundos de vida más o menos unificados. En comparación con las sociedades modernas, las sociedades tradicionales dieron señales de un elevado grado de unificación e integración:

*“Fueran cuales fueran las diferencias entre los diversos sectores de la vida social, éstos se mantenían unidos en un orden integrador de significación que los incluía a todos. Este orden integrador solía ser religioso. Para el individuo esto significaba sencillamente que unos mismos símbolos integradores impregnaban los diversos sectores de su vida diaria” (107)*

A nivel institucional, el pluralismo ha socavado la estrecha vinculación del individuo con las cosmovisiones tradicionales y ha sido, según el autor, una de las principales causas del paso que se produce desde la aceptación de “lo dado por supuesto” (108), hasta el hado de la “elección” en la modernidad. La modernidad, afirma Berger, crea una nueva situación en la que seleccionar y elegir devienen imperativos (109). Este pluralismo socio-cultural implica y explica a la vez, la tendencia a relativizarse de los procesos institucionales, así como el progresivo debilitamiento de las instituciones, valores, creencias religiosas y morales en las sociedades modernas plurales.

Berger considera que la <elección> constituye la categoría moderna por excelencia. Esto es, hoy todo puede elegirse: las opciones políticas, los valores morales, las creencias religiosas y los bienes de consumo. Lo que en el mundo real se consideraba <realidad objetivamente válida> ha pasado a ser entendido como el resultado de decisiones subjetivas, hasta el punto de que la modernidad puede definirse como un movimiento <from fate to choice> (110). El individuo ha de escoger entre las posibilidades de pensamiento y de acción que le ofrece el ambiente pluralista. La elección se convierte en la categoría moderna más importante, en el rasgo definitorio básico de nuestra época, señala Berger. Incluso, es posible denominar a la modernidad como un vasto movimiento desde la confianza en el destino hasta la elección (111). Sin embargo, Berger sugiere que no resulta teóricamente pertinente desorbitar las consecuencias que se siguen de un mundo estructurado en base al principio de elecciones forzadas y constantes puesto que “la mayoría de las personas se las arreglan más o menos bien en este universo de opciones” (112). Tal situación favorece el descubrimiento y la adhesión sincera de los individuos a juicios morales incontrarrestables una vez que son capaces de evitar los dos escollos principales: el fanatismo y el relativismo. (113)

La pluralización de los mundos de vida en la modernidad produce, en los individuos, un problema relativo a la continua necesidad de redefinir diariamente el sentido de su existencia. Esto choca con el sentido social del individuo de las sociedades tradicionales, en las cuales la vida social y la existencia seguían su curso <dado por supuesto>:

*“El pluralismo moderno socava ese <conocimiento> dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada. Por tanto, a los individuos les asalta a menudo la duda de si acaso no deberían haber vivido su vida de una manera absolutamente distinta a como lo han hecho hasta ahora. Este fenómeno se experimenta como una gran liberación, como la apertura de nuevos horizontes y posibilidades de vida que nos conduce a traspasar los límites del modo de existencia antiguo, incuestionado” (114)*

Siguiendo a su maestro Alfred Schütz, Berger señala que el individuo de las sociedades pre-modernas vive en un mundo que se da por sentado, y en el que se abren muy pocas opciones. Todo esto cambia, cuando aparecen las sociedades modernas y el

fenómeno del pluralismo. Ahora se dispone de diferentes proyectos culturales puestos a nuestro alcance y, por tanto, accesibles. Las consecuencias de este cambio son:

*“que la persona ante la que se abren todas estas opciones poseerá un grado mayor de libertad; al mismo tiempo, empero, habrá perdido su antigua capacidad para la certeza. Las creencias y los valores que en determinado momento vallaron la zona de certezas básicas, ahora se han trasladado a una zona más volátil de opiniones, preferencias provisionales, decisiones reversibles. Empleando de nuevo la terminología de Schütz, ahora las creencias y los valores se adaptan <hasta nuevo aviso>” (115).*

Respecto a la libertad, Berger sostiene que si la existencia no está ya subordinada al destino sino a la elección, ésta se transforma por necesidad en una situación interminable de opciones, de decisiones. El individuo moderno no está <condenado a la libertad> en sentido sartreano (en tanto que afirmación antropológica universal), pero sí está condenado, en sentido empírico, a la necesidad de elegir y de interpretar (116), incluso cuando, si fuera posible, él preferiría en ese momento no tener que hacer ese esfuerzo. La célebre proposición existencialista de que <el hombre está condenado a la libertad> es, afirma Berger, una descripción sociológica adecuada, no para el hombre en general, sino del hombre moderno. La razón de ésto la encuentra Berger en las consecuencias de las fuerzas institucionales (analizadas empíricamente) de la sociedad moderna. Es decir, “la mayoría de las personas se las arreglan más o menos bien en este universo de opciones, ya sea reprimiendo la angustia asociada a las decisiones o acudiendo a grupos de apoyo razonablemente funcionales para el tipo de vida escogida” (117). Estar <condenado a elegir> es, según Berger, lo opuesto a encontrarse irreflexivamente atrapado en un universo que se da por sentado.

Esta pluralización social de los mundos de vida provoca, del mismo modo, una anomia institucional. La multitud de posibilidades interpretativas hace que las personas se sientan inseguras y confusas en un mundo con múltiples posibilidades y alternativas de vida (118). Así pues, las instituciones que fueron creadas para liberar a los individuos de la necesidad de redefinir y reorientar sus vidas, se ven socavadas por esta pluralización de la conciencia de las personas. Los depósitos de sentido tienen como función, según Berger, la de explicar y regular, de una manera que tenga sentido, la conducta del individuo en su relación con la comunidad, tanto en la vida diaria como en la superación de la crisis. En la obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*

(1997), Berger, junto con Luckmann, introduce el término <comunidad de sentido>. Con esa expresión, el autor se refiere a las instancias sociales destinadas a producir y sustentar los <pequeños mundos de vida>. Es aquí, afirma Berger, donde el individuo se encuentra inevitablemente obligado a elegir entre permanecer al abrigo de su comunidad de sentido o buscar acomodo existencial en cualquier otra. Aparece así, un peligro denominado <falta de hogar> que viene determinado por la oferta, más o menos plausible, de diferentes grupos (sectas, comunidades varias, etc) dedicados a abastecer la amplia demanda de sentido por parte de los individuos. Es por ésto, por lo que Berger defiende el carácter urgente de las <instituciones intermedias>, destinadas a mediar entre las grandes instituciones sociales y los individuos. Estas instituciones establecen una naturalización o nomización paliativa de la realidad social.

De entre todas las instituciones, afirma Berger, la religión ha sido la más afectada por la pluralización de los mundos de vida social. El papel totalizante y simbólico de lo religioso en tanto que institución integradora y significativa, queda socavado desde la plausibilidad de sus definiciones sociales de la realidad. La causa de esta situación de crisis es, según el autor, el que las personas viven en su interior -conciencia subjetiva- nuevos roles institucionales, nuevos esquemas de interpretación, nuevos valores y creencias. De aquí deriva un debilitamiento de la integridad institucional de corte tradicional. Este debilitamiento del papel de las instituciones religiosas, como factor de cohesión social, facilita la proliferación de grupos religiosos autóctonos y sectas (119). Surge así, una demanda espiritual que busca respuestas a una serie de problemas: desconfianza en la racionalidad, el desencanto ante las instituciones y la búsqueda de la propia identidad en una sociedad en la que predomina la burocracia y el anonimato. Surge también un deseo y búsqueda de lo misterioso y de lo esotérico, que desemboca en una <religión hecha a la carta> y que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesíásticas tradicionales:

*“La pérdida de lo que se da por supuesto, con todas sus consecuencias sociales y psicológicas, es más marcada en la esfera de la religión” (120)*

El autor indica que ante esta crisis institucional, la única solución posible es el <aggiornamento> o negociación cognitiva de las instituciones tradicionalmente construidas, con el proceso de pluralización social de la modernidad. Es decir, si la

religión modernizadora debe pagar un precio, también lo debe pagar la religión que se opone a la modernidad. La situación pluralista fuerza a las instituciones religiosas a tres opciones típicas:

- 1) Retirarse a cualquier tipo de gueto sectario o de subcultura. Esto es, el pluralismo socio-cultural conlleva que la sociedad en su conjunto ya no puede servir como estructura de plausibilidad para la tradición religiosa. La tradición religiosa adopta una estrategia de subcultura sectaria (mantenimiento de las fronteras entre la comunidad religiosa y la sociedad externa). La causa de este atrincheramiento o lucha cognoscitiva de la tradición religiosa, va dirigida principalmente a los portadores de la modernización (vida urbana moderna, medios de comunicación, etc.), los cuales intentan romper las fronteras del condicionamiento de vida religioso. Las instituciones religiosas que adoptan una actitud contra-modernizadora y defensiva, han adquirido un aspecto de fortalezas sitiadas, ocupadas en reparar las fortificaciones ruinosas y empeñadas en la táctica del repliegue y de la retirada.
- 2) Otra opción es pasar a la ofensiva y tratar de reconquistar el territorio social perdido a causa de la modernización.
- 3) La última opción es la tolerancia. Esto es, cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia se convierte casi en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Sin embargo, afirma Berger, esta es una postura incómoda para la mayoría de los individuos, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido. La tolerancia, afirma Berger, encierra un peligro, pues “en medio de este revoltijo relativista, alguien se presenta con una postura de convicción absoluta y propone: únase a nosotros, entre en nuestro grupo, a nuestro movimiento a lo que fuere, y le garantizamos la certeza absoluta. Y las personas que crecieron o han elaborado una visión muy relativista del mundo son sumamente

proclives a la conversión a tales movimientos, que pueden ser religiosos, políticos, ascéticos, etc”. (121)

Berger acentúa el papel de la relativización en la construcción social de una realidad dominada por el proceso de pluralización de ideas y valores. La relativización conduce a un elemento característico del proceso de pluralización moderno: la elección. Esta elección se muestra en todos y cada uno de los portadores primarios y secundarios de la modernización:

*“ La tecnología aumenta en un grado enorme la elección de herramientas que permiten transformar el entorno, la economía de mercado multiplica las elecciones de estilos de vida, al igual que la democracia multiplica las elecciones políticas, y la urbanización crea un medio en el que se abren multitud de opciones morales y religiosas. La modernización es un gigantesco avance desde el hado fatídico hasta la elección, dentro de la condición humana” (122)*

Los individuos se ven obligados, en las sociedades plurales, a un continuo proceso de elección. Es decir, debido a la crisis del conocimiento <dado por supuesto>, y así como la crisis institucional religioso-moral remite a pautas de conducta y pensamiento solidamente establecidas, el individuo asume el ser sujeto de su propio proyecto vital. Sus creencias no le vienen dadas, sino que deben ser elegidas. Han pasado de la conciencia de destino (sociedades tradicionales) a la conciencia de la elección (123). El individuo se convierte en “un hombre hecho a sí mismo” (124). Según Berger:

*“la situación moderna obliga a los individuos a efectuar numerosas opciones libres, muchas de las cuales son evidentemente intrascendentes. La misma situación también posibilita efectuar elecciones muy meditadas y graves (...). En la actualidad la sociedad moderna, obviamente, no constituye una acumulación de individuos aislados que efectúan elecciones desesperadas como si fuesen actores de un drama sartriano” (125).*

El individuo moderno tiene la libertad de elegir <quien quiere ser> entre una amplia gama de posibilidades. El individuo puede así planificar no sólo una identidad propia, sino adoptar un cierto abanico de identidades en el curso de su vida. En definitiva, Berger señala que la modernidad significa una gran expansión de opciones en multitud de sectores, tanto de la vida individual como colectiva: desde la constitución de organizaciones políticas hasta los distintos estilos de vida individuales.

La religión es, quizás, la institución que más se ha visto afectada por la pluralidad de opciones para hacer juicios morales y para escoger entre distintas identificaciones espirituales dotadoras de sentido social (126). Ante esta situación pluralista moderna, caracterizada por la pluralización de mundos de vida y la multiplicidad de elecciones posibles para la construcción del sentido, Berger indica que nos encontramos en la fase más elevada de la evolución humana. El autor sigue el camino cognoscitivo de la aceptación situacional, es decir, lo que denomina <imperativo herético> o aprovechar las posibilidades propias de la época que nos toca vivir para nuestro beneficio. En este caso, en la situación actual en la que nos encontramos, marcada por la modernidad, aparece ante nosotros el imperativo de la elección. Esta elección trae una época de <libertad sin precedentes>. Esto es lo que, según el autor, debemos sacar de positivo de la modernidad, entre otras muchas cosas.

## 2. 4. Relativismo y pluralismo moral.

*“Si la certeza es difícil de alcanzar en la época del pluralismo, también lo es la certeza moral” (127)*

Sería erróneo infravalorar, afirma Berger, el avance del relativismo dentro del ámbito moral pues, en este caso, el pluralismo es un desafío, no sólo una dificultad. La relativización de las convicciones morales en muchas áreas de la vida es algo que nos obliga a reflexionar, en el mismo sentido que nos obliga el pluralismo religioso. La situación pluralista permite una toma de conciencia dentro del ámbito de la moral (128).

El relativismo axiológico ha generado -junto con el pluralismo religioso- un pluralismo moral que es una señal identitaria de las sociedades modernas actuales. La pluralidad axiológica corre el riesgo de pasar de ser una condición necesaria, aunque insuficiente de la libertad humana, a generar una situación de anomia en una sociedad sin estructuras religiosas firmes y orientadoras de la acción moral. Desde esta perspectiva, Berger señala que este pluralismo surge de un cuestionamiento existencial que intenta responder a la siguiente cuestión: ¿Cómo se ha de vivir en un mundo condicionado por la incertidumbre?. Berger lo expresa del siguiente modo:

*“El pluralismo socava todas las certezas. Desde el punto de la vida cotidiana, es probable que las consecuencias más perturbadoras de este fenómeno sean las que se producen en materia de moralidad, porque las consideraciones de tipo moral afectan a la mayoría de las acciones humanas, durante la mayor parte del tiempo. Gran número de personas logran dejar a un lado las cuestiones <más profundas> a lo largo de su vida, y al hacerlo se aíslan de la crisis que el pluralismo ha provocado en la religión. Este aislamiento se vuelve más difícil cuando se trata de la moralidad” (129)*

Sin embargo, en la vida cotidiana es probable que los efectos más importantes de este debilitamiento sean los que se producen en la esfera de la moral, pues en la mayor parte de las acciones humanas intervienen consideraciones de tipo moral. Muchos individuos, señala Berger, consiguen mantener fuera de su vida cotidiana las cuestiones <más profundas>. De este modo se aíslan, protegiéndose de la crisis que el pluralismo ha producido en la religión. Aislarse resulta más difícil en el caso de la moral (130).

Frente al problema del relativismo y el pluralismo moral -generadores de un vacío moral y ético que se deben a la superación de la moral autoritaria tradicional-, el autor propone dos posibles soluciones:

- 1) *Desde una perspectiva confesional-global*: Potenciar la tolerancia y la convivencia pacífica entre las distintas confesiones que conforman el universo pluralista religioso. Berger pone como ejemplo de ello a los Estados Unidos, donde las distintas ramas del protestantismo aprendieron a vivir en plena armonía, pese a sus desacuerdos teológicos. Este ejemplo de tolerancia pluralista, propone el autor, debe hacerse extensible a los distintos credos religiosos.
- 2) *Desde una perspectiva personal*: Refugiarse en la religión -en tanto que institución intermedia- como dotadora de una guía moral sólida que libere de las relativizaciones del pluralismo.

1.- Respeto a la primera solución bergeriana, la perspectiva confesional-global, hay que señalar el carácter político que conlleva la tolerancia, el cual debe ser potenciado dentro de los márgenes democráticos y sociales. Es decir, Berger considera que existe un compromiso entre la dimensión humanitaria y los sistemas democráticos frente a la



proliferación de movimientos intolerantes. La solución consistiría, pues, en educar tolerante y democráticamente la conciencia individual de los seres humanos como fase previa a la universalización de los valores ecuménicos. Por tanto, según Berger, no es posible encontrar una solución política al problema de la tolerancia confesional, a menos que, los individuos lo hayan resuelto en sus propias vidas:

*“Nuestro sentido de que debemos actuar de un modo y no actuar de otro es algo que desencadena, por así decirlo, mediante escenas que surgen de nuestra propia vida y que conllevan estas implicaciones morales. Creo que gracias a esto surge una importante perspectiva profundamente desconcertante.” (131)*

La tolerancia política es una condición necesaria para el normal desarrollo de las sociedades modernas plurales democráticas y actúa como un <refugio nómico> para los individuos, dentro de las distintas confesiones religiosas y morales. Esta tolerancia debe ser construida desde la conciencia individual y -universal-, desde el respeto de los derechos humanos y, desde una <ética de la responsabilidad>. Es lo que Berger, siguiendo a Hervieu-Léger, denomina <ecumenismo de los derechos humanos>:

*“... el pluralismo y la democracia han de basarse en una cultura de la tolerancia a la que la gente le pueda deber real adhesión. De lo contrario, lo mejor que cabe esperar es una suerte de frágil armisticio entre bandos fanáticos” (132)*

2.- Desde la perspectiva personal de los individuos, la religión institucionalizada se convierte en la solución nómica que Berger propone frente al pluralismo moral:

*“Muchas personas continúan mirando hacia la religión como único origen posible de indicaciones moralmente fiables dentro de la confusión de una época pluralista” (133)*

En este sentido, sólo la religión puede proporcionar una base moral fiable para nuestras vidas. Esta vinculación entre religión y moral, tiene una fundamentación histórica que Berger clasifica en dos puntos de encuentro claves: 1) los sistemas morales (casi siempre) han sido legitimados por principios religiosos; 2) la religión, gracias a su carácter cognoscitivo, define la naturaleza de la moralidad.

Berger diferencia dos posibles alternativas que la religión -como <refugio nómico>- emplea para superar el problema moral de la actitud frente a la incertidumbre:

1) *A nivel personal*, la religión es una cuestión de fe. La fe constituye una revolución normativa y cognoscitiva respecto a las concepciones morales, pues abre al individuo a <la otra realidad>. El carácter de inconmensurabilidad que otorga al individuo hace que éste trascienda la realidad de la vida cotidiana, y se dirija a esa <otra realidad> donde los principios y normas morales carecen de valor normativo. La fe es confianza frente a la ausencia de certidumbres. Frente al relativismo moderno, Berger propone una <fe escatológica>, un <salto de confianza> como medios de llegar a una verdad moral que está muy próxima a la verdad religiosa:

“... las afirmaciones de la percepción moral (<es absolutamente perverso torturar un niño>) quizás exijan también un acto de fe, comparable a la fe religiosa (<creo que Dios estaba en Cristo>)” (134)

Así pues, como ya se indicó anteriormente, Berger considera que frente a un relativismo que representa un mar tempestuoso de incertidumbres, esta fe no hace posible que se retiren de forma milagrosa todas las aguas para permitir pasar sin mojarnos. Mas bien, “lo que hace es infundirnos el valor de navegar en una embarcación frágil, con la esperanza, si Dios lo quiere, de llegar a la otra orilla sin naufragar” (135)

2) *A nivel comunitario-social*, podemos distinguir dos alternativas:

1.- *La reducción de la teología a ética*: Mediante esta reducción, Berger pretende llevar a cabo un <proceso de domesticación o rutinización> de los elementos sobrenaturales -no pausibles cognoscitivamente- que resultan aterradores a una realidad cognoscitivamente ordinaria. Esta reducción permite una exégesis hermenéutica de la tradición teológica -en sentido bultmanniano- que desemboca en desmitificaciones de los contenidos dogmáticos tradicionales. La tradición teológica se convierte en una guía religioso-moral de actuación frente a la anomia, propia de relativismo moderno.

2.- *La influencia de las tradiciones religiosas sobre las conciencias*: Berger acentúa el papel desempeñado por las tradiciones religiosas en la conciencia de los individuos. Esta influencia se refleja en la remodelación de la identidad religiosa a la que los individuos se ven sometidos. Es decir, la religión configura nuevas identidades que permiten descubrir conductas intolerables desde el punto de vista moral.

Así pues, las tradiciones religiosas actúan como legitimaciones dentro del <proceso de construcción moral de la realidad> que la religión hace posible para las conciencias específicas.

Berger llega a una conclusión sobre el problema del pluralismo moral:

*“Es más plausible solventar las crisis originadas en el ámbito moral que las instaladas en el ámbito religioso. Esto es debido a que la disponibilidad empírica de la realidad hace posible llegar antes a certezas morales que a certezas religiosas” (136).*

## 2. 5. Elementos fundamentales en el proceso de <pluralización de los mundos de vida>.

La vida moderna se presenta segmentada en un grado muy elevado, no sólo a nivel de la conducta externa sino a nivel de la conciencia de los individuos. El autor señala cuatro aspectos fundamentales en el desarrollo del proceso de <pluralización en las sociedades modernas>:

- 1) La dicotomización entre la esfera pública y la privada. La profunda dicotomización existente entre el mundo de su vida privada y el mundo de las grandes instituciones públicas con las que se relaciona en virtud de la diversidad de roles (137). En comparación con las sociedades tradicionales, donde todos los problemas eran comunes, todas las soluciones eran objetivadas socialmente y todas las acciones sociales eran institucionalizadas. Donde el orden institucional abarcaba toda la totalidad de la vida social, y donde no existe una distribución de conocimiento en “roles” específicos, pues, todos eran desempeñados dentro de situaciones de igual relevancia (138). Las sociedades modernas se estructuran conforme a una distribución del conocimiento en “roles” debido, fundamentalmente, a la producción tecnológica y a la organización burocrática (portadores primarios de la modernización). Berger señala que la pluralización de los mundos de vida contribuye a la formación de un <ámbito público> y un <ámbito privado> en el seno de cada persona y de cada familia. Se intenta construir lo que el autor denomina <mundo doméstico>, cuya función es la de

reservar una parte de la vida (privada) del impacto modernizador y destradicionalizador de la vida pública (139).

- 2) La división del trabajo (140). Dentro de las sociedades modernas, y gracias a la economía tecnologizada, el pluralismo presupone que “en una sociedad urbana con una división del trabajo altamente desarrollada, una alta diferenciación concomitante en la estructura social y un gran superávit económico (...). La situación pluralista marcha a la par con las condiciones de un rápido cambio social y, en realidad, el pluralismo mismo constituye un factor acelerador, precisamente porque contribuye a minar la eficacia de resistencia al cambio que tienen las definiciones tradicionales de la realidad” (141). El individuo debe entrar en interacción social con las demás segmentaciones profesionales en que se divide el trabajo en las sociedades modernas. Berger pone el siguiente ejemplo:

*“Imaginemos sencillamente al típico trabajador industrial (...) y acompañémosle en su visita, respectivamente, a una clínica sanitaria y al bufete de un abogado. Ni siquiera la esfera privada es inmune a la pluralización (...) El individuo moderno suele tratar de organizar esta esfera de forma que le proporcione un orden de significaciones integradoras y sustentadoras”* (142)

- 3) La pluralidad derivada de los portadores primarios. Berger considera que la urbanización, la movilidad social, así como la experiencia de la moderna comunicación de masas, han ido socavando todos los universos de sentido tradicionalmente constituidos, bajo las categorías de seguridad y de certidumbre. El factor clave en la determinación moderna de la segmentación y el relativismo moral es, según autores como Berger y Simmel, la gran ciudad. El individuo que vive en las urbes modernas, que es propenso a la movilidad social y a las violentas embestidas de los medios de comunicación, tiene que llegar a acuerdos con los demás individuos que poseen valores y definiciones de la realidad radicalmente distintas de las suyas (143). El nacimiento de las ciudades ha creado estilos de vida (modos de pensar, de sentir, y de experimentar normalmente la realidad) que constituyen la norma de la sociedad en general. De igual modo, los mass media han contribuido a la urbanización de la conciencia, han difundido las

definiciones cognitivas y normativas inventadas por la ciudad dando lugar, afirma Berger, a un <ensanche de sus mentes y a un debilitamiento de la plausibilidad de su cosmovisión privada> (144).

- 4) El pluralismo socio-cultural que afecta a la socialización primaria y a la socialización secundaria. Desde edades muy tempranas, el pluralismo ha provocado alternativas cognitivas para la identidad humana a nivel de la formación del <yo> y del mundo subjetivo. Berger señala que “la consecuencia más importante de esto es que tales individuos no sólo experimentan una multiplicación de mundos en su vida adulta, sino desde el mismo momento de su experiencia social” (145). Pero donde ha hecho estragos, verdaderamente, el proceso de pluralización es en la socialización secundaria, es decir, en el nivel institucional y en la ubicación social del individuo en la realidad que le rodea.

El proceso de pluralización de los mundos de vida conduce al individuo a continuas experiencias de desarraigo y de anomia, que afecta directamente a la identidad del individuo en las sociedades modernas. Ante esta situación, los individuos desean algunas certezas, algunos valores y creencias que puedan darse más o menos por sentado. Esto ocurre, según el autor, en las áreas institucionales definidas por la religión y la moral. Aparece, por un lado, un deseo generalizado y un anhelo de certidumbre que puede resultar desesperado y que lleva a algunas personas a participar de sistemas cognoscitivos y normativos de carácter absolutista o dogmáticos; por otro lado, algunos individuos socavan la creencia liberal según la cual la diversidad cultural conduce a la tolerancia. Esta situación lleva a un colapso de dicha creencia y anticipa una posible ruptura en el diálogo intercultural. Berger señala cuatro características esenciales que el proceso de <pluralización de los mundos de vida social> produce en la identidad de las personas modernas (146):

- I-* La identidad moderna es abierta: Berger destaca la incompletud del individuo moderno y su capacidad de trasladarse a través de las distintas visiones interpretativas de la realidad y de los diferentes mundos sociales. La identidad moderna se caracteriza por su indeterminación y por que es relativamente abierta, afirma el autor. El individuo moderno es libre de elegir

<quien quiere ser> entre una amplia gama de posibilidades que se le ofrecen. De este modo el individuo puede no sólo planificar su propia identidad, sino adoptar distintas posibilidades de identidad a lo largo del curso de su biografía. Berger afirma que “este carácter abierto de la identidad moderna engendra tensiones psicológicas y hace al individuo particularmente vulnerable a las definiciones cambiantes de él mismo por los otros” (147). La identidad moderna es abierta debido, fundamentalmente, al carácter de <ser incompleto> del individuo, el cual debe vivir diversas biografías para asegurarse su supervivencia futura. Berger y Luckmann consideran que esa actitud de lucha por la vida exige una constante capacidad de adaptación, cambio y reflexión que a menudo provoca situaciones marginales como la <angustia existencial> (148). Berger pone el siguiente ejemplo: “A diferencia de las sociedades tradicionales, donde el individuo podía sentirse a gusto, pues, en cada momento sabía el rol comportamental que le exigía la sociedad y tenía unos parámetros de referencia para su vida; en la modernidad, en cambio, el individuo percibe una <falta de hogar> (*homelessness*), como consecuencia de la multiplicidad de mundos en que tiene que vivir” (149).

- 2- La identidad moderna es diferenciada: El individuo moderno se caracteriza por su incoherencia e inestabilidad. Esto se debe al carácter revitalizante del mundo que lo rodea, en contraste con las sociedades premodernas. La subjetividad del individuo aparece como el nuevo terreno en el que anteriormente se desarrollaba el orden objetivo institucional.
  
- 3- La identidad moderna es reflexiva: Frente a las sociedades pre-modernas, donde el individuo -que vive en un mundo social integrado y dado por supuesto- no hace uso apenas de la reflexión; aparece la necesidad de reflexionar y racionalizar, propia de la subjetividad de la condición humana y de la conciencia moderna. Berger advierte que “a pesar de todo, también en este caso el pluralismo es un desafío, y no sólo una dificultad. La relativización de las convicciones morales en muchas áreas de la vida es algo que nos obliga a reflexionar, al igual que el pluralismo religioso. La reflexión puede resultar dolorosa, pero también puede ser liberadora” (150). Cuando las estructuras sociales de la vida cotidiana se vuelven implausibles y

ya no se dan por sentadas, y todo es condicionado por el <hacer> de la elección, los individuos se vuelcan hacia sí mismos. Aparece un fenómeno introspectivo, subjetivo-crítico, caracterizado por la capacidad de reflexión del individuo para con las experiencias y opciones ofertadas en su vida cotidiana. La subjetividad, afirma Berger, se erige como la categoría elemental del proceso reflexivo. La identidad misma se convierte en objeto de atención deliberada.

- 4- La identidad moderna es individuada: En las sociedades actuales, altamente pluralizadas, “la libertad individual, la autonomía individual y los derechos individuales se dan por supuestos” (151). Berger considera que en las sociedades modernas hay una tendencia al <hiperindividualismo>, en las que los derechos y aspiraciones de los individuos se consideran desvinculados de toda institución de mediación o comunitaria. Sin embargo, no está de acuerdo con los postulados de Robert Putnam, según los cuales: nos encontramos en una época de aislamiento individual. Muy al contrario, Berger considera que la situación no es tan radical, pues, después de varios estudios llevados a cabo en Estados Unidos, se pudo determinar que: “<Existe una inmensa vitalidad de las instituciones comunitarias>. Diría que muchas de las iglesias estadounidenses son ejemplos de un efecto anti-Putnam. La gente contribuye con mucha energía, mucha solidaridad comunal. Por eso pienso, que en lo fundamental, esa proposición es falsa” (152). Así pues, Berger pudo demostrar que frente al aislamiento radical putnamiano, las personas participan en toda clase de asociaciones. La valoración bergeriana de este individualismo es muy positiva, pues, considera que el individualismo occidental, a diferencia de todas las demás cosmovisiones de la historia humana, es el único que ha permitido el reconocimiento de los derechos de un individuo (principalmente la libertad) desde su propia biografía, y no desde el ámbito de la colectividad comunitaria. Respecto a su confrontación con la institución religiosa, Berger indica, que “la individuación moderna ha llegado a estar en oposición a aquellas formas de la religión que dependen de las estructuras sociales pre-modernas, en las cuales la colectividad prima sobre los individuos -tales como la estructura de la familia, el clan, la tribu, etc-. Al insistir los individuos en su autonomía contra antiguas estructuras de

solidaridad colectivas, su rebelión ha incluido una separación de las lealtades religiosas que eran parte de esa solidaridad” (153). La característica particular de la identidad moderna consiste en que es excepcionalmente individualizada. Berger afirma que la subjetividad individual pasa a ser la norma de la realidad y como tal alcanza un lugar importante en la jerarquía de los valores: “La libertad individual, la autonomía individual y los derechos individuales se dan por sentados como imperativos morales de importancia fundamental, y entre estos derechos individuales se destaca en primer término el derecho a planificar y dar forma a la propia vida con la mayor libertad posible” (154). Frente a este individualismo humanista y secularizador, Berger propone las <estructuras intermedias> que constituyen las comunidades religiosas, y que proporcionan una estabilización tradicional y un ámbito de existencia de sentido y significado, un <hogar>.



## NOTAS

1. Berger y Luckmann plantean una visión general sobre las dos principales líneas de investigación dentro de la sociología de la religión: “La historia reciente de la secularización en Occidente y las sociedades occidentales indica, por el contrario, que se está desvaneciendo el papel de la religión institucionalmente especializada en los procesos fundamentales de la legitimación. Este desarrollo tiene gran importancia sociológica en sí mismo, y existen ya varias teorías que tratan de explicarlo (véase: Parsons., “*Structure and process in modern societies*”, Free Press of Glencoe (1957); Acquaviva., “*L’eclissi del sacro nella civiltà industriale*”, Comunita, Milan (1961); Goldschmidt y Matthes., “*Probleme der religionssoziologie*”, Westdeutscher Verlag, Colonia, (1962)) .... Se plantea otro problema sociológico por la transformación de los significados religiosos tradicionales dentro de las propias iglesias, algo que se observa con gran claridad en los Estados Unidos, pero también en grados variables en Europa (véase Schneider y Dornbusch., “*Popular religion*”, University of Chicago Press, (1958); Goldsen., “*Urmensch und spaetkultur*”, Athenaeum, Bonn, (1956); Berger, P., The noise of solemn assemblies, Dumbleday, (1961)); (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 423); Ver tambien: Cardín, A., “*Movimientos religiosos modernos*”, en Contra el catolicismo, Muchnik, Barcelona, (1997).

2. Berger, P- Luckmann, Th., “*Aspects sociologiques du pluralisme*”, en Archives de Sciences Sociales des Religions, 23, (1967), pág. 117. Este concepto se aplica sobre todo, según Berger, en las sociedades modernas occidentales y no sólo desde una perspectiva religiosa; Ver también: Berger, P., The noise of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America, Dumbleday, (1961). J. Estruch lleva a cabo una crítica al concepto de <pluralismo> bergeriano pues indica que éste “es desarrollado por Berger y Luckmann desde una perspectiva netamente psico-sociológica”. Además indica que “el estudio de sus obras delata en ciertos casos una metodología insuficientemente explicitada a veces, o incluso algunos fallos de tipo metodológico, como por ejemplo el hecho de no establecer una distinción rigurosa entre el nivel de las percepciones y el nivel del funcionamiento efectivo de una sociedad” (Estruch, J., La innovación religiosa, Ariel, Barcelona, (1972), pág. 138-139).

3. Algunos autores consideran que el concepto bergeriano de <pluralismo>, es utilizado con bastante dureza, aunque sin él, no serían comprensibles los cambios sociales de la modernidad: “Another virtue in Peter Berger’s work, in my view, is the seriousness with which he treats the idea of pluralism. Most sociologists, I think it fair to say, are inclined to assing <firt cause> status to industrial changes or to population shifts. Without denying in the least the potency of these factors, Berger insists that major social changes, especially those giving rise to the <modern> era, cannot be understood without recourse to the notion of pluralism. By this he means a multiplicity of <legitimizing> or <reality-defining> idea systems. When there exists a monopoly on defining reality, people may have problems, but a leats they don’t have crisis of doubt, of plausibility.” (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en Soundings, 52, (1964), pág 416-417).

4. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág. 11-12. Además de los mencionados casos de pluralismos antiguos, Berger señala

otro caso de la Iglesia temprana como ejemplo de una situación pluralista de <mercado religioso> que se repite hoy en la actualidad: “Hay otra <contemporaneidad> que resulta, a mi juicio, bastantes más alcanzable: podemos hacernos, insólitamente, <contemporáneos> de la Iglesia temprana, cuando ésta se desplaza desde el universo estrecho de la Palestina judía al pluralismo exuberante del mundo greco-romano. Precisamente a causa del pluralismo, ese mundo guarda una afinidad fascinante con el nuestro. A ello se debe que los textos de este período de la historia occidental nos parezcan singularmente <modernos>, mucho más que los textos de épocas más tempranas o posteriores. Especialmente en los grandes centros urbanos del imperio romano tardío -Alejandría, Antioquia, Corinto y, por supuesto, la propia Roma- se podían encontrar a diario todos los mensajes religiosos imaginables. Los individuos se convertían y desconvertían, poderosos movimientos religiosos iban y venían, y ninguno de ellos gozaban de la certeza que se da por sentada en las religiones tradicionales. La Iglesia temprana se encontró así en medio de un <mercado> religioso similar al nuestro y la *pax romana* hizo posible que este mercado fuera <globalizado>... En esta época, a diferencia de épocas posteriores, nadie podía ser, <naturalmente> cristiano; se requerían actos de fe individuales...” (Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, *Estudios Públicos*, 67 (invierno 1997), pág. 14). En su reciente obra *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*, Blackwell Publishing, Oxford, (2004), pág. 14, Berger vuelve a subrayar que el pluralismo religioso moderno no es un fenómeno nuevo, sino que “es discutible que el pluralismo religioso actual sea un caso único, tanto por su capacidad como por su dimensión. No hay aquí nada misterioso. Es el poderoso resultado de la confluencia de todas las fuerzas de la modernidad -urbanización y migración-, en virtud de las cuales gentes de las más diversas extracciones sociales vive apiñada, en una inmediata proximidad, todo ello unido a la capacidad de leer y escribir, y a la presencia de medios de comunicación de masas que permiten el acceso a las creencias y los valores de los habitantes de todos los rincones del planeta”.

5. “Pluralism quite obviously facilitates secularization, but secularization in turn encourages pluralism” (Hammond, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion*”, en *Sounding*, 52, (1964), pág. 417). Berger señala que la modernidad se caracteriza más por el pluralismo que por la secularización. Véase: Berger, P., *Der zwang zur häreisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*, Frankfurt, (1979), pág. 9; En la <introducción> del libro *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, (1999), Berger sostiene que la modernización aunque implica un mayor nivel de pluralidad no ha significado una intensificación de la secularización Berger, P., *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, Michigan, (1999).

6. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit., pág. 90-91, y Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit. Podemos observar como en las primeras obras de Peter Berger, éste considera al fenómeno de la secularización como un fenómeno mundialmente extendido (Ver: Berger, P- Luckmann, Th., “*Aspects sociologiques du pluralisme*”, en *Archives de Sociologie des Religions*, 23, (1967), págs. 117-127; y Berger, P., *The social reality of religion*, Londres, Faber & Faber; (1969), pág. 170); sin embargo, en las últimas obras lo considera como un fenómeno localizado geográficamente (Ver: Berger, P., “*The desecularization of the world*”, en P. L. Berger (edic). *The desecularization of the world*.

Essays on the Resurgence Religion in World Politics, Grand Rapids, MI, Eerdmans, (1999), y Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit.).

7. Berger, P., The social reality of religion, op. cit., pág. 134
8. Berger, P. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 74
9. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 156
10. Berger, P., “*Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*”, en Estudios Públicos, 63, (1996), pág 23
11. Ibid., pág. 23
12. Ibid., pág. 23
13. Berger, P- Luckmann, Th., “*Secularization and pluralism*”, en International Yearbook for the Sociology of Religion, tomo II, (1966), págs. 73-84
14. Parsons, T., “*Some comments on the pattern of religious organization in the United State*”, en Structure and Process in Modern Society, Glencoe, (1964).
15. Matthes, J., Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad, Alianza Universidad, Madrid, (1971), pág. 145
16. Ibid., pág. 145
17. Ibid., pág. 28
18. Luckmann, por el contrario, considera que lo que caracteriza a este proceso de socialización es el ser “fundamentalmente religioso”.
19. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 61
20. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 80
21. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., , pág. 138. “Berger has captured well this idea in the case of competing theologies; pluralism, as I said before, is an idea he takes very seriously. But where a society can stumble along with multiple systems for cognitively defining reality, it has by no means the same flexibility in normatively defining reality. Not, at least, if persons are to trust each other. The result is an ever increasing hiatus in the modern, plural society between the institutions and symbols of religion in its normative aspects”. (Hammond, P. E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en Soundings, 52, (1964), pág. 423) ; “Berger attributes the accelerating pace of secularization to the demonopolization of religion that led to denominationalism, which in turn has resulted in the development of religious organizations oriented to a marked situation in which consumers have a great deal of choice. The consequence of this trend for religious organizations is increasing -rationalization, bureaucratization, ecumenism, professionalization- and, for theology,

more radical attempts to accommodate” (Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, en *Soundings*, 52, (1969), pág. 430).

22. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, (1987), pág. 92

23. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 151-152. Berger considera que “en la medida en que el número de consumidores se halla secularizado, sus preferencias lo han de reflejar. Es decir, preferirán los productos religiosos que sean congruentes con la conciencia secularizada a los que no lo sean” (Berger, P., op. cit., pág. 146). Como las estructuras de plausibilidad de la creencia religiosa han quedado relegadas a <enclaves> específicos de la esfera privada, las concepciones y símbolos religiosos tienden a ser plausibles sólo cuando se está en su seno, e incluso en la esfera privada las estructuras de plausibilidad tienden a no ser muy duraderas. La fe, si no es para el individuo una opción plausible, pasa a ser igual a todo lo demás, una cuestión de elección o <preferencia del consumidor>.

24. Matthes, J., *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad*, Alianza Universidad, Madrid, (1971), pág. 27 (nota a pie de página).

25. Pannenberg, W., “*Einheit der kirche und einheit der menscheit*”, en *Um Einheit und Heil der Menscheit*, Frankfurt, (1973), pág. 14-19

26. *Ibid.*, pág. 17-18

27. Berger define la secularización como “el proceso por el cual sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos al dominio de las instituciones y símbolos religiosos. La considera inherente a la modernización. Con respecto a la cultura, definida en sentido estrecho, la secularización se advierte en la declinación del contenido religioso del arte, la filosofía y la literatura, y en el surgimiento de la ciencia como una perspectiva del mundo autónoma y naturalista”. (Wuthnow, R., *Análisis cultural*, Paidós, Buenos Aires, (1988), pág. 74). Otros autores -al contrario que Berger- han cuestionado el mismo concepto de secularización dentro de los análisis de la sociología, por diversos motivos: Ferrarotti habló de ella como “noción híbrida y confusa”, “lo más ambiguo y contradictorio del enfoque sociológico del fenómeno religioso”, “excusa de quienes quieren disponer de mayor espacio en el debate científico y contar con la atención del público más basto” (Ferrarotti., *Una religión sin dogmas*, Barcelona, (1993), pág. 109-110). Otros autores consideran que dicho concepto es un <fetiche>, incapaz de aclarar el tema en cuestión, o palabra que oculta una pluralidad de conceptos posibles (Martínez Cortés, J., “*El proceso de secularización en España*” en Floristan, C-Tamayo, J.J., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid (1993), págs. 359-384). Gerardo Pastor, por su parte, critica el carácter no empírico y no universal de la propia teoría de la secularización, pues “debido a su nomenclatura más teológica-filosófica que sociológica, carece de esa precisión operativa que se le suele exigir en ciencias empíricas para verificar hipótesis; no denota un proceso universal aplicable a todas las religiones mundiales pero, ni siquiera, es homogéneamente imputable al cristianismo, ámbito en el que surgió y donde parecía encuadrar a la perfección. (Pastor, G., *Tributo al Cesar: Sociología de la religión*, Salamanca, (1992), pág 288). En esta línea, autores como Anthony Giddens, señalan que “la secularización se refiere a la pérdida de influencia de la religión”, en *Sociología*, Madrid, (1994). Peter L. Berger, en *The sacred*

canopy. *Elements of a sociological theory of religion* (1967), indica que con este proceso las legitimaciones religiosas del Estado o bien son totalmente suprimidas, o bien subsisten como ornamentaciones retóricas despojadas de realidad. Así pues, las legitimaciones procedentes de una religión institucionalizada pudieran dejar de ser centrales, sin embargo la función sustitutiva de lo sagrado que pudiera desempeñar el estado no deja de ser relevante.

28. Mardones, J.M., “*De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*”, en <Política y Sociedad> 22, (1996), pág. 123-135

29. La teoría de la secularización “fuerte” configura una realidad en el hombre moderno según la cual, “en lugar de considerar al mundo como escenario de la gloria de Dios, el hombre moderno se siente tentado de ver el mundo sobrenatural de ayer como el escenario miserable, como el escenario-de-la-miseria-absurda del hombre. Sea verdadera o falsa esta idea moderna de mundo, lo cierto es que se opone radicalmente al mundo de la Biblia y de la tradición cristiana. La visión bíblica es mitológica, la segunda es científica. En la primera, el ahora no tiene sentido si se le separa del después; la realidad contingente del mundo presupone la realidad necesaria de Dios. En la segunda, la realidad de Dios no es más que una hipótesis, ni necesaria ni útil para la ciencia moderna; la existencia humana no tiene otro contexto que el de este mundo. Esta es la razón de que el hombre moderno, en su afán de afirmarse a sí mismo y al mundo, no pueda tolerar la abnegación del mundo, como lo hace el cristianismo. Al realizar su alienación tanto en el aspecto religioso como en el cultural, más o menos desilusionado, llega a la conclusión de que la era de la religión ha terminado” (Vahanian, G., *Ningún otro Dios*, Marova, Madrid-Fontanella, Barcelona, (1972)).

30. Bosch, J., *Para conocer las sectas*, Estella, Verbo Divino, Navarra, (1998), pág. 29

31. Frente a estas tesis privatizantes de la teoría de la secularización, que reduce las funciones y la existencia de la religión en la sociedad moderna a la esfera privada (individuo, familia, clan, etc.), Berger también reivindica su función social. Siguiendo las directrices del pensamiento neoconservador, Berger tiene en cuenta: a) la presencia institucional de la religión a través de las iglesias, mass media, etc.; b) el influjo que ejerce la religión a través de la configuración del <ethos> social, mediante el cual despliega su retórica de mercado para inspirar a los consumidores, compitiendo en una dinámica mercantil.

32. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 135

33. Ibid., pág. 151

34. Ibid., pág. 138

35. Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, (2000), pág. 65. Siguiendo los planteamientos weberianos, Berger considera que la privatización de la religión conduce a un interiorismo y a un consuelo existencial humano. Así pues, Berger cree conveniente establecer un proceso de <desprivatización>, mediante el cual, la religión pueda manifestarse a través del

despliegue de sus potencialidades sociales y colectivas, como la integración de sentido y una legitimación ética del mundo.

36. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 42-43

37. Este politeísmo en sentido weberiano viene configurado por el desplazamiento del monoteísmo de sentido (interpretaciones tradicionales y únicas configuradoras de la realidad) y la aparición de una pluralidad de relatos, interpretaciones, mundos, etc., de sentido (politeísmo). “Por secularización ya no se entiende exclusivamente el proceso de <modernización> y de <racionalización sacralizante> (Weber), sino también el <advenimiento del nihilismo>. En este tipo o modelo de reflexión filosófica ya no se limita a la <genealogía> de la secularización, sino que analiza su <resultado>, su <final>. Resultado o final que el mismo Weber identificó con la llegada del <politeísmo>, que es enlazado con la pérdida de sentido y de la libertad. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>., op. cit., pág. 31).

38. Según Berger, uno de los resultados de la secularización es la difusión del colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta manifestación de la secularización a nivel de las conciencias (secularización subjetiva) tiene su correlación en el nivel socio-estructural (secularización objetiva). Específicamente, el <colapso de plausibilidad> repercute en el hombre en la medida en que éste se va confrontando con una gran variedad de entidades, religiosas o no, definidoras de la realidad que compiten por lograr su adhesión, o su atención, pero ninguna de las cuales dispone de fuerza coercitiva para obligarlo a adherirse.

39. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 128

40. Ibid., pág. 129

41. Ibid., pág. 133

42. Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, (2000), pág. 57-58

43. Frente a la crisis de plausibilidad sufrida por la religión en la modernidad debido, principalmente, al ataque de la modernización, el pluralismo y la secularización, Berger piensa, que la solución del problema de la religión en una sociedad pluralista es la privatización. La fórmula consistía en permitir que se mantuviera la plausibilidad religiosa sobre asuntos privados, especialmente los relativos a la familia, la herencia o la condición de los niños. Sin embargo, fuera de este sector privado, en el área de las instituciones públicas, hay un mayor proceso secularizador.

44. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 152

45. Berger considera que la tarea tradicional de la religión, que es precisamente el establecimiento del conjunto de definiciones de la realidad que pueda ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad, pasa a ser ahora mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos el ámbito de un núcleo familiar.

Siendo la familia, una estructura frágil de plausibilidad, significa que la religión que se apoya en esta clase de estructura de plausibilidad es necesariamente de débil construcción.

46. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 152

47. El problema del relativismo en la cultura occidental cabe entenderlo a la luz de lo que Berger denomina <pluralización de mundos de vida>. Este concepto es derivado de Alfred Schütz de <mundo de vida social>, el cual hace referencia a que ser humano significa vivir en un mundo o en una realidad que está ordenada y da sentido a la vida. Este mundo de vidas es considerado social porque el orden significativo que proporciona a las vidas humanas se ha establecido colectivamente y se mantiene en virtud de un consentimiento colectivo. (Bonete, E., La faz oculta de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995), pág. 109). La pluralidad de mundos de vida como característica de la modernidad que se refleja en el pluralismo religioso, político, moral, etc., ha sido señalada por Berger en muchos de sus escritos y constituye sin duda una novedad respecto a otras teorías (inspiradas también en Weber) que se han centrado en las consecuencias sociales de la economía tecnológica y en la organización burocrática. De tal forma que se ha afirmado que a Berger “hay que acreditarle (y casi solamente a él) el haber sacado a la luz los incalculables efectos del pluralismo en la vida cotidiana del mundo moderno”. (Wuthnow, R., Análisis cultural, op. cit. pág. 68).

48. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 107-108; Berger, P., A rumor of angels, op. cit., págs. 4 ss

49. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 132

50. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 45

51. Ibid., pág. 77-78

52. Frigerio, A., “*Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma?*”, en Boletín de lecturas sociales y económicas, UCA-FCSE, nº 34, (2002).

53. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 138. Ante la actual situación religiosa, Berger propone lo que denomina <el arte de la desconfianza>, es decir, tratar de ubicar las distintas cosmovisiones e ideas dentro de la sociedad, e intentar descubrir sus intereses ocultos.

54. Stark y McCann., “*Market forces and catholic commitment: Exploring the new paradigm*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 32(2); pág. 111-124

55. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 144, 145-6

56. Ibid., pág. 139

57. Ibid., pág. 151-152; Ver también: Berger, P., “*Sectarianism and religious sociation*”, en *The American Journal of Sociology*, vol LXIV, 1, (1958), págs. 41-42; Berger, P., “*The sociological study of sectarianism*”, en *Social Research*, 21, 4, (1954), págs. 467-485; Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en *Social Research*, 30,1, (1963), págs. 77-93).
58. Stark, R- Iannaccone, L., “*Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated*”, en *Journal for the Scientific Study or Religion*, 35(3), pág. 265-271
59. Frigerio, A., “*¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales*”, *Conicet*, Univ. Católica Argentina, (2003).
60. Iannaccone, L. “*Rational choice: Frarnetwork for the scientific study of religion*”, en *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence Young, ed. NY, (1997), pág. 27
61. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 127-153
62. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 180
63. Ibid., pág. 1
64. La competencia religiosa lleva a diversificar las formas de inversión de lo religioso en formas seculares (lenguaje, temario de la enseñanza de las iglesias o templos, objetos de identificación y propaganda -camisas, libros, discos, etc) o a utilizar técnicas de administración, marketing, modernos recursos tecnológicos, que coexisten con elementos específicamente religiosos (ritos, discursos), sin transformarlos en mistificación.
65. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 104
66. Ibid., pág. 211
67. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 92-93. Un ejemplo de esta ecumenicidad y coexistencia denominacional lo encuentra Berger dentro del Protestantismo Americano: “The contemporary period in church history has been repeatedly described as an era of ecumenicity. Whitin American Protestantism this contention is easily borne out by looking at the most obvious organized manifestations of ecumenicity, such as the development ot a variety of cooperative agencies across denominational lines and a marked tendency for denominations merge” (Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en *Social Research*, 30, (1963), pág. 77).
68. Murray, J.C., *We hold these thuths. Catholic reflections on the american proposition*, New York, (1960).
69. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 76 ss



70. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 47
71. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 152
72. Ibid., pág. 154
73. Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, en Leviatán, (Revista de hechos e ideas), nº 59, (1995), pág. 105
74. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 300. Según Berger, la experiencia de lo sobrenatural es fundamental en los tiempos actuales para encontrar el camino de la verdad y de la propia identidad: “Further, the experience of the supernatural transforms the perception of both self and others. Within the experience one encounters oneself in a radically new and putatively ultimate way, in a disclosure of one’s <true self>”. (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17, (1978), pág. 39).
75. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (Invierno 1998), pág. 41
76. Berger, P., A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, Anchor Books, Doubleday, New York, (1969).
77. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, Estudios Públicos, 67 (invierno 1997), pág. 16
78. Schütz, A., El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, (1974). La relación de P. Berger con Alfred Schütz fue muy intensa. Cómo así lo indica el propio Berger: “Buena parte de mis estudios de posgrado los hice en la New School for Social Research. Trabajé un poco en otras instituciones, pero mis dos títulos de posgrado son de la New School. Alfred Schütz fue mi profesor... Haber sido alumno de Alfred Schütz, sin embargo, fue muy importante para mí...”.
79. Recordemos que para Berger y Luckmann, lo externo cede ante lo subjetivo y la realidad social es un hecho de conciencia.
80. Este término procede de James, W., Principios de psicología, D. Jorro, Madrid, (1909). “La competencia pluralista entre sub-universos de significado es uno de los problemas más importantes para una sociología empírica del conocimiento de la sociedad contemporánea” (Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit., pág. 200, nota 55); “Una de las principales aportaciones de Schütz fue su diferenciación de distintos sectores de lo que los seres humanos experimentan como la realidad, que resumió de forma más sucinta en su ensayo <On multiple realities>. Se interesó particularmente por la relación entre la realidad de la vida cotidiana, que denominó <realidad predominante> y los enclaves dentro de la misma que denominó <parcelas finitas de significado>. La razón por la que escogió el primer término es bastante clara: dicha realidad es la predominante porque es la que nos resulta más real la mayor parte del tiempo. Dicho con sus palabras: <el mundo de la vida cotidiana que el hombre adulto en estado de plena vigilia, que actúa en ella y sobre ella rodeado de sus

semejantes que experimenta como realidad en el marco de su actitud natural>” (Berger, P., Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana, Kairós, Barcelona, (1999), pág. 31).

81. Schütz, A., El problema de la realidad social, op. cit., pág. 215 . Según Berger, “our starting point is a phenomenological description of levels of human experience along the lines initiated by Alfred Schütz. Reality is not experienced as a unified, cohesive entity. Rather, human beings experience reality as containing zones or layers with greatly differing qualities; in Schutzian terms, there is an experience of multiple realities. Thus, for example, there are the highly discrepant realities of dreams and of the world as experienced in a state of wakefulness” (Berger, P., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17, (1978), pág. 37).

82. El mundo de la vida cotidiana, en Schütz, no sólo se da por establecido como realidad por las personas que lo comparten, sino que es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones imbricados, en un mundo intersubjetivo de sentido común.

83. “La segmentación del orden institucional y la distribución concomitante de conocimiento planteará el problema de proporcionar significados integradores que abarquen la sociedad y provean un contexto total de sentido objetivo para la experiencia social fragmentada y el conocimiento del individuo” (Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 84).

84. Berger, P., Los límites de la cohesión social, Edit. Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores, (1999), pág. 518.

85. Lipovetsky, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, (1986). Berger considera que el pluralismo es el causante, y no el secularismo de las actuales crisis de sentido, pues, “el pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son <descanonizados>” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 28).

86. Ibid., pág. 79s

87. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, en Estudios Públicos, 67 (invierno 1997), pág 6

88. Berger, P., Modernidad y crisis de sentido, El Mercurio, (17- 11-1996).

89. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 6

90. Berger, P., Modernidad y crisis de sentido, El Mercurio, (17- 11-1996).

91. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 3

92. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., cap. 1

93. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., cap. 1

94. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 1
95. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 77
96. Berger, P., *Invitation to sociology. A humanistic perspective*, Doubleday, Pinguin Books, London, (1963) pág. 11-14
97. Bonete, E., *La faz de la modernidad*, op. cit., pág. 109
98. Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 173
99. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 81
100. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 45. “La moralidad y la religión han sido dos ámbitos en los que el efecto del relativismo moderno ha sido más destructor por razones nada difíciles de entender. Si existen dos órdenes en los cuales los seres humanos hayan anhelado la certidumbre, son estos dos; el primero porque contiene las normas que regulan la existencia, el segundo los valores que hacen que merezca la pena vivir. Es posible que para las personas el asunto grave sea la relativización de la religión; probablemente resulte más fácil para las personas vivir sin una moralidad que sin significados últimos” (Berger, P-Kellner, H., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 77).
101. Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit., pág. 42. Berger se refiere a lo que él denomina <ciencia social objetiva>. Es decir, el autor considera que “hay hechos sociales, en el sentido de Durkheim, y que un análisis puede determinar cuáles son esos hechos. No es cierto que no haya nada en el mundo social salvo nuestras interpretaciones de él; hay cosas efectivas que ocurren. No se trata aquí de contar mi historia y usted la suya. Hay formas de resolver la diferencia. Lo mismo se puede decir de las proposiciones relativas al mundo social. No se trata aquí de negar la versión de Luckmann en el sentido de que cualesquiera que sean los hechos, éstos se reflejan a través de ciertas interpretaciones que son construcciones sociales. Los mismos hechos, por cierto, tienen significados distintos para diferentes personas, y esto es muy importante, pero hay algo objetivo también” (Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71 (invierno 1998), pág. 17).
102. Berger, P., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit., pág. 76
103. Berger, P-Luckmann, Th., *Der zwang zur häresie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*, Frankfurt, (1980), pág. 38
104. Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., pág. 58. A pesar de existir algunas influencias del pensamiento de Arnold Gehlen sobre la teoría sociológica de Berger, éste considera que aquél se equivocaba en sus planteamientos sobre los supuestos antropológicos respecto a la teoría sociológica. Según Berger, Gehlen consideraba que las instituciones humanas eran consecuencia de que la biología no determinaba la conducta humana. Muy al contrario, Berger no admite tal interpretación, pues es, precisamente, la incapacidad biológica del individuo la que determina la construcción institucional de la realidad social. Gehlen, asegura Berger, era un indeterminista

biológico. Sin embargo, Berger señala la importancia que tuvo para la sociología clásica y contemporánea una de las premisas de Gehlen: <No puede haber vida social sin instituciones>.

105. Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 58

106. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 68. Según Parsons y Luhmann este proceso que afecta a las sociedades modernas se llama diferenciación funcional. La modernidad se origina primariamente en el proceso de una diferenciación frente al pasado, separándose de la tradición predominante.

107. Berger, P- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 64

108. “Alfred Schütz nos ha brindado minuciosas descripciones de lo que denominó <el mundo que se da por sentado>: el conjunto de ideas y de hábitos que ordenan nuestras vidas cotidianas, pero que lo hacen sólo si, precisamente, se dan por sentados. En el momento mismo en que comenzamos a ponerlos en tela de juicio, dicho orden queda amenazado de manera incipiente. El orden social depende de una decisión colectiva de no poner en discusión una amplia gama de supuestos subyacentes a la experiencia cotidiana, e incluso ni siquiera reflexionar sobre ellos” (Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 127-128).

109. “La modernidad tardía comparece como el umbral temporal donde se produce una expansión temporal de las opciones sin fin y una expansión correlativa a los riesgos. Sabemos que tenemos más posibilidades de experiencia y acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de elegir (decidir), pero, en la elección (decisión) nos va el riesgo, la posibilidad de que no ocurra lo esperado, de que ocurra <lo otro de lo esperado> (contingencia)” (Berriain, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000), pág. 83), y (Berger, P., The heretical imperative, Nueva York, (1980), pág. 25).

110. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 169

111. Berger, P., “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en Estudios Públicos, 67, (1997), pág. 3. Sin embargo, “sería absurdo afirmar que solamente el hombre moderno toma decisiones. La facultad de elegir es uno de los elementos constitutivos del hombre, y siempre ha sido así. El hombre neolítico tomó decisiones, comenzado por la decisión de hacer instrumentos de piedra. La modernidad ha supuesto más bien una expansión enorme en el ámbito de las decisiones, tanto en lo que se refiere a los individuos como a las sociedades en su conjunto” (Berger, P., “Opciones del pensamiento religioso”, op. cit., pág. 286).

112. Berger, P., “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 4

113. Ibid., pág. 11

114. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 80

115. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 68. Al contrario de lo que piensa Berger, hay algunos autores (W. Schluchter) que consideran que el pluralismo moderno

no se trata de un nuevo pluralismo de valores (Berger), sino más bien, de un antagonismo de valores. La fraternidad religiosa choca siempre con las estructuras y valores del mundo. Esto se acrecentó a medida que se racionalizaron las estructuras y valores del mundo.

116. Berger, P., The heretical imperative, Doubleday, New York, (1979), pág. 28ss. Trasladando esta reflexión al ámbito de la situación de mercado religioso, Berger coincide con Zygmunt Bauman, al considerar que la condena a la elección que Sartre había considerado intrínseca a la condición humana, carece ahora de su antiguo brillo porque, entre otras causas, en la superposición de las campañas de ventas y en el asalto perpetuo de la publicidad, no puede quedar un solo instante para que los individuos, tomándose un respiro, reflexionen sobre cual es la mejor opción. Se podría decir, señala Bauman, que la supresión del momento reflexivo ha de resultar forzosamente inevitable porque éste no es necesario cuando hay que elegir entre productos de características similares o idénticas. Harvey señala la procedencia del concepto <libertad> utilizado por Berger: “The concept of freedom is most clearly implied, of course, in the concept of bad faith, a term Berger borrows from Sartre and which he regards as philosophical” (Harvey, V.A., “Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion...”, op. cit., pág. 89).

117. Berger, P., “*El pluralismo y dialéctica de la incertidumbre*”, en Estudios Públicos, 67 (invierno 1997). pág. 4

118. “La pluralización tiene un efecto secularizador. Es decir, la secularización hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo” (Berger, P-Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 80).

119. Para más información véase: Berger, P., “*The sociological study of religion*”, en Social Research, 4, (1954), págs. 38-50; Berger, P., “*Sectarism and religious sociation*”, en The American Journal of Sociology, vol. LXIV, 1, (1958), págs. 41-44; Berger, P., “*Sociology and ecclesiology*”, en Assoc. Press, New York, (1962), pág 53-79.

120. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 89

121. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág. 37

122. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 89

123. Berger, P., The heretical imperative, op. cit., cap. 1

124. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 89-90

125. Ibid., pág. 90

126. Berger pone a EE.UU como ejemplo de lo que el <hado de la elección> produce en el ámbito institucional de la religión. Ver: Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 92-93

127. Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, en Leviatán, (Revista de hechos e ideas), nº 59, (1995), pág. 105
128. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 191. En su artículo “*La actuación moral en la edad del pluralismo*” (pág. 99, 1995), Berger defiende esta tesis optimista: “Me parece que el pluralismo representa un estímulo y no una desventura. La relativización de las convicciones morales en muchas esferas de la vida induce a reflexionar, tal como el pluralismo religioso. La reflexión puede resultar dolorosa; puede a sí mismo ser liberadora. El pluralismo hace posible una <prise de conscience> en la esfera moral ...(la palabra conscience tiene un significado tanto normativo como cognitivo). La expresión podría ser traducida por <rememoración de lo que sabemos>.”
129. Ibid., pág. 235; ver también: Berger, P., “*Reflections on law and order*”, en Christianity and Crisis, vol. XXVIII, 21 (1968), págs. 296-299.
130. Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*” en Leviatán, (Revista de hechos e ideas), nº 59, (1995), pág. 91
131. Ibid., pág. 244ss
132. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 9
133. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 192
134. Ibid, pág. 201; ver también: Berger, P., “*Reflections on law and order*”, op. cit., pág. 296-299. Berger descubre y resuelve la paradoja entre religión y moral: “Sin duda, la religión y la moral están vinculadas. Si observamos los sistemas morales a lo largo de la historia humana, veremos que gran parte de los mismos (casi todos, en realidad), estaban legitimados en términos religiosos...Pero no, la religión y la moral no están vinculados. Si se añaliza la naturaleza de la experiencia religiosa (me refiero a Rudolf Otto), su íntima esencia no tiene nada que ver con la moral. Toda la moral está orientada hacia la realidad de la vida cotidiana; la experiencia religiosa trasciende radicalmente esta realidad, está orientada hacia otra realidad en la que, por definición, los principios y las normas morales son irrelevantes. Estimo que la paradoja puede resolverse poniendo el acento en la relación entre las que llamaré definiciones normativas (moral) y cognitivas (religión) de la realidad. Las primeras nos dicen cómo actuar, las segundas, cómo es el mundo” (Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, op. cit., pág. 92-93).
135. Berger, P., “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, op. cit., pág. 105
136. Ibid., pág. 247; ver también: Berger, P., “*Reflections on law and order*”, op. cit., pág. 296-299.
137. Berger, P-Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 65
138. Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 80
139. Berger, P-Luckmann, Th., “*Aspects sociologiques du pluralisme*”, en Archives de Sociología des Religions, 23, (1967), pág. 123-124

140. En la obra "La división del trabajo social", Durkheim considera que la verdadera división del trabajo debería hacer a los hombres conscientes de los fines hacia los que tienden sus propias tareas. Por especializadas y uniformes que éstas sean tienen un sentido comprensible para el trabajador que le viene dado principalmente por los lazos y la cooperación que exige necesariamente la división del trabajo. Cuando tal división no origina solidaridad estamos entonces ante lo que el autor denomina <división patológica del trabajo social>, una situación en la que las relaciones laborales no se encuentran suficientemente reglamentadas y en las que no hay ni integración ni armonía de funciones. Son, pues, los acelerados cambios del sistema económico y productivo los que pueden generar la crisis social y la anarquía laboral. (Bonete, E., La faz oculta de la modernidad, op. cit., pág. 61, (nota pie página).
141. Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 125
142. Berger, P- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., págs. 65-66
143. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., págs. 172-173
144. Berger, P- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 67
145. Ibid., págs. 67-68
146. Ibid., pág. 76-79
147. Ibid., pág. 77
148. Berger, P- Luckmann, Th., "Soziale mobilität...", op. cit., pág. 157-158
149. Ibid., pág. 25-26
150. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 203
151. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 79. Berger señala que la naturaleza autónoma del individuo es una consecuencia de la modernidad, además de una presuposición de la ciencia y la tecnología modernas: "The autonomous individual, who can sep outside his community and even turn against it, es an essential feature of modernity. An autonomous nature, not subject to the gods and their intervention, is a presupposition of modern science and, therefore, of modern technology" (Berger, P., "Secular branches, religious roots", en Society, 20 (1978)).
152. Berger, P., "Berger en el CEP", en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág. 30
153. Berger, P., "La religión y los dilemas de la modernidad", en Rev. <Religión y Cultura>, nº 113. XXIV 107 1978.
154. Berger, P., The heretical imperative, Doubleday, New York, 1980.





## Capítulo 8

### La secularización de la conciencia.

#### **1. LA CONCIENCIA MODERNA.**

Berger aborda el problema de la conciencia moderna desde su sociología del conocimiento donde, además, señala que tanto la modernidad como la racionalidad secular moderna se encuentran en una situación de crisis. Este análisis se fundamenta sobre la vinculación de los agregados de conciencia a los procesos institucionales característicos de la modernidad. Para llevar a cabo dicha tarea, Berger hace uso de algunos conceptos clave para tender un puente entre dos niveles complementarios de análisis: el de la descripción fenomenológica y el del análisis institucional.

Respecto al análisis de la conciencia moderna en el mundo contemporáneo, Berger efectúa una distinción entre portadores primarios y secundarios:

- 1- Los portadores primarios son “en primer lugar, la producción tecnológica (independientemente de su concreta organización económica y social) y, en segundo lugar, el estado burocráticamente organizado (independientemente de sus otros rasgos políticos o ideológicos). (1)
  
- 2- Los portadores secundarios incluyen muchos procesos sociales y culturales, la mayor parte de los cuales se basan históricamente en portadores primarios, pero pueden tener una eficacia autónoma. (2)

Estos conceptos actúan y son considerados, por el autor, como herramientas para el análisis de la conciencia moderna, debido a que permiten la categorización y la descripción funcional de sus más importantes elementos, pero no constituyen, como tales, una teoría general y definitiva sobre los vectores institucionales de la conciencia moderna. En ausencia de esta teoría, lo que el autor propone es señalar, como hipótesis, que un conjunto de vectores institucionales concretos tomarán la función de principales variables significativas para la conciencia intrínseca de la modernidad (3):

- 1) El grado de desarrollo de los portadores primarios, considerando el mayor o menor grado de desarrollo de éstos.
  
- 2) La localización cultural de los portadores primarios, teniendo en cuenta, especialmente, si los portadores primarios son autóctonos o foráneos.
  
- 3) El acceso a los beneficios económicos de la modernidad, buscando las relaciones sociales vinculadas a la producción y distribución de la riqueza.
  
- 4) La organización social de la economía, refiriéndonos principalmente al modo de producción de cada sociedad.
  
- 5) El grado de autonomía burocrática, indagando si la organización burocrática se ve afectada por su funcionamiento o por determinadas limitaciones externas.

Berger considera los vectores fundamentales del análisis de la conciencia moderna mediante el establecimiento de dos hipótesis (4):

- 1) Existen más vinculaciones intrínsecas entre los procesos institucionales y los agregados de conciencia en el caso de los portadores primarios que en el de otros portadores.
- 2) En lo que se refiere a los portadores primarios mismos, existen más vinculaciones intrínsecas entre los procesos institucionales y los agregados de conciencia en el caso de la producción tecnológica que en el caso de la burocracia.

Esto permite el paso desde los vectores institucionales al plano de la conciencia y al universo simbólico de la modernidad. A partir de la consideración de la tecnología y de la burocracia, como portadores primarios de la conciencia moderna, la pregunta a formular es: ¿Qué factores específicos del universo simbólico de la modernidad derivan intrínsecamente de los portadores primarios?, o ¿qué temas específicos del universo simbólico de la modernidad se derivan intrínsecamente de los portadores primarios?. (5)

El siguiente paso que el autor realiza en su análisis de la conciencia moderna, consiste en desgranar el entramado estructural que la producción tecnológica (portador primario) produce en la conciencia del individuo moderno. Para ello, Berger caracteriza el dominio generalizado que en el ámbito social de cualquier sociedad ocupa la producción tecnológica. El autor destaca los siguientes elementos como propios del universo simbólico de la producción tecnológica (6) :

- a) *Racionalidad*: Tema clave que se extrae directamente de Weber y que se refiere a la funcionalidad y organización en la concepción del mundo y la vida cotidiana del individuo.
- b) *Componencialidad*: Referida a la forma en que se percibe la realidad, constituida por componentes diferenciables que se relacionan en estructuras de causalidad, tiempo y espacio.

- c) *Multirrelacionalidad*: Se refiere a la enorme variedad de relaciones que el individuo tiene en su conciencia cuando se trata con los procesos de producción tecnológica.
- d) *Hacibilidad*: Según la cual la vida se percibe como algo “que se hace”, es decir, como una continua empresa de ingeniería personal-social.
- e) *Pluralidad*: En relación a la multiplicidad de realidades que Schütz trata, y como característica constante de la conciencia humana; es importante a la hora de tener en cuenta el gran universo de <items> que hay que incluir en el universo simbólico de la modernidad.
- f) *Progresividad*: Se refiere a la tendencia a maximalizar los resultados o beneficios de cualquier acción.

Del mismo modo, Berger lleva a cabo un análisis de la organización burocrática, con el fin de averiguar cuáles son los temas más importantes que ésta aporta al universo simbólico de la modernidad. Los elementos principales, a juicio de Berger son (7) :

1) *La propia tematización de la sociedad*: Esto significa que en una burocracia, la sociedad se presenta como una realidad amorfa que debe ser organizada, es decir, la sociedad se entiende como un sistema que hay que ordenar.

2) *La tematización de la burocracia y sus acciones taxonómicas como la forma de mitigar las amenazas del pluralismo*: El fenómeno de la pluralidad hace que el individuo deba enfrentarse constantemente con una amplia variedad de experiencias y elementos de conciencia y la taxonomización burocrática cumple la función de ordenar esa variedad.

3) *La asignación de un territorio propio a la esfera de lo privado*: La burocracia asigna un dominio separado a la vida privada y la contrapone a la esfera de lo público, de acuerdo a principios de funcionalidad organizativa. Berger considera que “sólo en la esfera privada el individuo puede tomar un trozo de la realidad y acomodarlo a su mundo” (8).

4) *La relación de los derechos humanos con derechos burocráticamente identificables*: La burocracia adopta un estatus regulador de los derechos humanos concretos. La organización burocrática actúa como principio definidor y ordenador universal de la sociedad, de acuerdo a reglamentaciones universales de lo humano.

La secularización de la conciencia es, según Berger, un proceso de <desencanto> desencadenado por factores y comportamientos sociales y económicos determinados por la razón instrumental. Fruto de esta dinámica secularizadora es la aparición de la conciencia específica de la modernidad, caracterizada por ser: antitradicional, disciplinada (ingenieril), dinámica (movilidad social), individualista (repliegue sobre la esfera privada) y racional (proceso de racionalización weberiano). La consecuencia inmediata es que la realidad se encuentra completamente mediatizada por los protadores de la fragmentación social.

Es esta racionalidad moderna e ingenieril, la que Berger caracteriza como elemento dinamizador de la conducta social propia del proceso histórico de la modernización, así como su correspondiente constelación de conciencia, propia de las sociedades industrializadas occidentales y modernas. Surge así, la conciencia modernizante, caracterizada por el vuelco en la manera de pensar y de comportarse de los individuos, conforme a las pautas de conducta marcadas por la “mentalidad ingenieril” y la racionalización de la conciencia.

## 2. LA SECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA MODERNA.

*“En el nivel de la conciencia la secularización implica que hay cada vez más individuos para quienes los símbolos y afirmaciones de la religión ya no son admisibles, o al menos ya no son tan plausibles como solían ser” (9)*

Berger pretende responder a una cuestión derivada del proceso de secularización en las sociedades modernas: ¿Es el hombre moderno incapaz de religión?. Desde su posición -bastante positiva, aunque algo escéptica - considera que no está nada claro que los individuos modernos, configurados bajo la dinámica de los portadores de la modernidad, sean realmente tan incapaces de las experiencias de la trascendencia

religiosa. Más aún, “es evidente a este respecto que puede encontrarse aún entre ellos mucho hambre religiosa y un anhelo de trascendencia” (10).

En la obra de Berger, son muchas las ocasiones en las que el autor habla de una transformación a nivel de la conciencia (11), pues “la modernidad no sólo ha transformado el entorno objetivo de la vida humana, sino que también ha transformado la conciencia subjetiva de los individuos” (12). Es decir, Berger pretende situarnos en un marco gnoseológico-ontológico que viene determinado por la transformación que la modernización produce en los sentidos y que va a determinar lo que denomina <revolución de las estructuras de la conciencia>. Esta transformación viene determinada, principalmente, por los portadores primarios del proceso de modernización: la producción tecnológica y la burocracia. Respecto al primer portador, Berger señala que no sólo existe una tecnología en cuanto conjunto de técnicas por las que el hombre ha cambiado las circunstancias materiales de su vida, sino que hay una conciencia tecnologizada o conciencia moderna. Berger entiende que lo que empíricamente se manifiesta como conciencia moderna es una combinación compleja de elementos <necesarios y accidentales>. De esta forma resulta imposible delimitar el carácter de la modernidad a través de un análisis fenomenológico de la conciencia. El análisis bergeriano se realiza a través de las relaciones entre los procesos institucionales modernos y determinados. El autor considera que la conciencia cotidiana de la gente corriente y vulgar ha sufrido un proceso de modernización al verse embarcado dentro de la producción tecnológica, de la organización burocrática y el pluralismo sociocultural propios de la modernidad. La intención bergeriana consiste en esclarecer los elementos esenciales de la producción tecnológica que se han inferido en la conciencia de las personas corrientes y vulgares cuyas vidas cotidianas les implican en contacto con diversos niveles de la producción tecnológica:

*“Decir que la revolución tecnológica es el núcleo de la modernidad no equivale a proponer un determinismo tecnológico; todas las explicaciones unilaterales de la historia son engañosas. La revolución tecnológica se ha vinculado a otras muchas fuerzas distintas: sociales, políticas, ideológicas, etc., y sin éstas el resultado hubiera sido muy distinto. Sin embargo es un hecho que las fuerzas propulsoras del proceso de modernización son las tecnológicas” (13).*

El otro portador primario de la modernización es la organización burocrática, el cual, junto con la producción tecnológica, produce el irreversible proceso de secularización de la conciencia moderna. Si en el ámbito de la producción tecnológica,

la noción clave era la <lógica de la productividad>, dentro del ámbito burocrático, la noción clave es la <competencia>. Esta noción sumerge a la conciencia tradicional, vulgar y cotidiana a un anonimato identitario y a unas pautas cognitivas de comportamiento tales como:

- 1) Metodicidad, pues “toda burocracia debe poseer un sistema de categorías en el que quepa todo lo que pertenece a una determinada jurisdicción, y en función del cual pueda manejarse todo. Debe haber definiciones claras y concisas de todos y cada uno de los fenómenos o situaciones pertinentes. A medida que la administración burocrática perdura en el tiempo, el sistema de categorías se hace mayor” (14).
- 2) Organizabilidad general y autónoma, “debido a su abstracto formalismo, la burocracia es aplicable en principio a casi todos los fenómenos humanos” (15).
- 3) Predicibilidad, ya que “se supone que la burocracia actuará según unos determinados procedimientos regulares. Estos procedimientos son conocidos y pueden, predecirse” (16).
- 4) Esperanza de justicia, ya que “se espera que todos los que pertenecen a una misma categoría reciban el mismo trato” (17).
- 5) No separabilidad de los medios y los fines, que es “un elemento del estilo cognitivo que es directamente contradictorio del de la producción tecnológica” (18).

La modernización y sus roles primarios han hecho pasar malos momentos a las estructuras de plausibilidad de la religión. Estos portadores proponen un enfoque pragmático y funcionalista de la realidad frente a la propuesta religiosa tradicional. La transformación que la modernización ha producido en el pensamiento religioso, ha tenido también consecuencias a nivel de la conciencia individual y colectiva a nivel religioso. Para explicar dicho proceso secularizador sobre la conciencia religiosa, Berger recurre a una descripción fenomenológico-psicológica en sentido freudiano:

*“ Podríamos pensar esta conciencia humana a modo de estratos: Los estratos más profundos son los de la certeza, y los estratos más superficiales, los de las opiniones, en este caso <puntos de vista>, o recetas prácticas para la vida ordinaria. Si esto es así, podría decirse que para la mayor parte de la historia humana la religión estaba, por así decirlo, <localizada> en los estratos más profundos de la conciencia. En contraste con esto, la modernización ha supuesto que la religión se haya elevado (o <filtrado>, <remansado> hacia arriba) a los estratos más superficiales de la conciencia o conocimiento. Realmente, es este proceso de <filtración hacia arriba> el que constituye la <secularización a nivel de la conciencia>” (19)*

Por otro lado, la modernidad genera una serie de descontentos que están directamente relacionados a la <racionalidad intrínseca de la tecnología moderna> que se impone a la conciencia del individuo en forma coercitiva (control, limitación, frustración, etc). La tensión psicológica que aparece, junto con la mencionada categoría del anonimato, es propia de la actitud de un hombre inmerso en una realidad dominada por los portadores primarios de la modernización y viene a configurar lo que Berger denomina <amenaza de anomia>:

*“El individuo se ve amenazado no sólo por la falta de sentido en el mundo de su trabajo, sino también por la pérdida de sentido en amplios sectores de sus relaciones con otras personas” (20)*

El individuo moderno también se enfrenta al <pluralismo de sentido> que le ofrece el mundo moderno multi-relacional que somete a un gran esfuerzo a la conciencia del individuo. Esto es debido a la continua necesidad de tener que interpretar y legitimar los esquemas legitimadores de la vida diaria y del conocimiento dado por supuesto. La realidad antigua ha de interpretarse nuevamente, legitimando la nueva realidad, provocando una ruptura en la biografía subjetiva del individuo y re-interpretándola de acuerdo a la nueva identidad adquirida. Nos encontramos con dos tipos de descontento respecto de la modernización:

- Los descontentos derivados de la burocratización de las principales instituciones.
- Los descontentos derivados específicamente de la pluralización de los mundos de vida social, la <falta de hogar>:



*“Las estructuras pluralistas de la sociedad moderna han hecho que cada vez sea mayor el número de individuos cuya vida se caracteriza por ser migratoria, continuamente cambiante, móvil. En su vida diaria, el individuo moderno alterna constantemente entre diversos contextos sociales sumamente discrepantes y, muchas veces, contradictorios” (21)*

Esta movilidad social, indica Berger, tiene sus reflejos al nivel de la conciencia. Esto se debe, fundamentalmente, a la falta de seguridades que se orientan hacia la <amenaza de anomia>. Berger considera que esta falta de hogar de la vida social moderna ha encontrado su máxima expresión en el área de la religión. Debido a la falta de certidumbres, originadas por el fenómeno de la pluralización de los mundos de vida social y biográfica en las sociedades modernas occidentales, conducen a la religión a una crisis de credibilidad:

*“ La secular función de la religión (consistente en proporcionar una seguridad última en medio de las exigencias de la condición humana) se ha visto fuertemente afectada. Debido a la crisis religiosa de la sociedad moderna, la <falta de hogar> social se ha hecho metafísica, es decir, se ha convertido en una <falta de hogar> en el cosmos” (22)*

Ante esta crisis religiosa como “dosel sagrado”, la religión se refugia en la <esfera privada>, pues “en esta esfera privada se permite que se exterioricen los impulsos irracionales <reprimidos>. Una identidad privada específica constituye un abrigo contra las amenazas” (23). La religión queda, de este modo, sub-institucionalizada y plantea muchas dificultades para proporcionar estructuras de plausibilidad a las creencias humanas. Berger considera que “sin las instituciones religiosas no existiría la historia de la religión” (24). La religión necesita de este respaldo institucional debido a su carácter extraordinario y metaempírico:

*“Las instituciones religiosas no se limitan a preservar, transmitir y transformar en plausible una experiencia religiosa en particular; también, por así decirlo, la domesticar” (25).*

En este sentido, Berger considera que la integración simbólico-religiosa que caracteriza a las sociedades tradicionales pre-modernas se ha visto desafiada y puesta en crisis por el ataque de la modernización. Ésta a llevado a la institución religiosa a una crisis de plausibilidad en el mundo occidental debido, principalmente, a los desarrollos científicos, la organización burocrática y el pluralismo socio-cultural (26).

La secularización produce un fuerte impacto en la conciencia religiosa humana, directamente relacionado con los avances modernizadores. Esto es lo que Berger denomina <secularización subjetiva>:

*“Igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las conciencias. Ello significa simplemente que el Occidente está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas” (27)*

El área de acción de la secularización se ha extendido desde su ubicación original, al área económica, y especialmente en aquellos sectores del cuerpo económico de los procesos industriales y capitalismo. El área de la secularización se ha ido extendiendo, a juicio de Berger, a casi todos los sujetos de las sociedades modernas occidentales:

*“Una moderna sociedad industrial requiere la presencia de amplios cuadros de personal científico y tecnológico, cuyo entrenamiento y posterior organización social presupone un alto grado de racionalización, no solamente en el nivel de infraestructura, sino también en el de la conciencia (...). Por otra parte, la potencialidad secularizadora de la racionalización industrial-capitalista no sólo se perpetúa, sino que se engrandece a sí misma. A medida que se expansiona el complejo industrial-capitalista lo hacen también los estratos sociales denominados por su estilo racional de pensar, y cada vez se vuelve más difícil establecer sobre ellos los controles tradicionales” (28)*

Esto es lo que el autor denomina <problema de la significatividad>, es decir, el proceso por el cual, las legitimaciones religiosas pierden su plausibilidad para la integración social de los individuos. Esto hace que entren en crisis las grandes instituciones sociales tradicionales y que el individuo sufra una severa crisis de sentido y de significado:

*“Ha surgido un problema de <significatividad>, no sólo para instituciones como el Estado, o la economía, sino incluso para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana (...). Y lo que es más importante, la peculiar teodicea cristiana del sufrimiento perdió su plausibilidad y dejó el camino abierto a gran variedad de soteriologías, muchas de las cuales, sin embargo, se revelaron ineficaces para legitimar las tristezas de la vida individual aún cuando lograsen cierta plausibilidad en la legitimación de la historia” (29)*

De este modo, nos encontramos con que la secularización de la conciencia en las sociedades modernas, viene determinada por la situación de secularización de las tradiciones religiosas en el mundo contemporáneo, pues “la moderna racionalización de la conciencia a minado la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad” (30).

Como ejemplo de esto, Berger afirma que:

*“El cristianismo modeló la conciencia, que a continuación insistió en señalar escenas que, una vez contempladas, se transformaron en intolerables desde el punto de vista moral. Una vez que se ha obtenido esta perspectiva, se convierte en parte de una visión del mundo. Como se ha vuelto evidente, esta visión puede separarse de la visión religiosa que la originó en un principio. Ahora comparten dicha perspectiva toda clase de personas que no son cristianas” (31)*

Existe otro vínculo, señala Berger, que está íntimamente ligado al problema de la plausibilidad religiosa, esto es, la legitimación. El elemento fundamental en el que socialmente se traduce la legitimación es, que un orden institucional (religioso) logre la categoría de creíble, aceptable, “plausible”. La plausibilidad es consustancial a la conservación y mantenimiento de cualquier ordenamiento social, normativa y cognoscitivamente constituido. Esto significa, según el autor, que todo orden institucional ha de poseer su correspondiente <estructura de plausibilidad> (32).

La crisis de plausibilidad religiosa hace posible que los tradicionales “universos simbólicos” (33) pierdan su carácter legitimador respecto a la configuración <nómica> de la realidad social. Esta crisis de plausibilidad religiosa de la modernidad afecta directamente a los rasgos legitimadores de los universos simbólicos (34).

### **3. LA AMENAZA DE LA ANOMIA.**

La amenaza de la anomia (35) es un peligro constante en las sociedades modernas, señala Berger, pues la construcción conceptual de la realidad está cada vez más amenazada por la inseguridad y la incertidumbre, que deriva en una falta de sentido legitimador e integrador. La modernidad se caracteriza por un grado muy alto de incertidumbre, y por la dificultad a la hora de llegar a tener certezas inmutables. La anomia provocada por la pérdida y debilitamiento de las referencias axiológicas fundamentales (tradicionales), condiciona un universo nuevo para el individuo, el cual se ve frente a una desmoralización del ámbito público, una tendencia hacia el abandono de la búsqueda de la verdad, debido a la fragmentación del sentido, y una instrumentalización consumista de la realidad cotidiana. La modernidad es una empresa peligrosa y, una vez que se han aceptado las reglas del juego de la situación moderna,

los resultados son siempre inciertos (36). El pluralismo es, a juicio de Berger, una de las principales causas de la incertidumbre moderna.

El desconocimiento del individuo hacia el sentido por el cual se organiza su vida tanto social como personalmente es, a juicio de Berger, un <estado anómico> que se cierne en forma de amenaza de la secularización. Se puede encuadrar a la anomia dentro de lo que Berger denomina <costos inmersos de la modernización>, esto es:

*“La quiebra de las solidaridades tradicionales, la imposición de roles nuevos y pautas institucionales, la pérdida de verosimilitud de los antiguos valores y creencias. En el peor de los casos, estos costos sumergen a la persona en una situación de anomia, esto es, una situación de desarraigo, desorientación y de no sentirse ya a gusto en el mundo” (37)*

Cuando por alguna razón, las fuentes externas de la autoridad resultan insuficientes para la dotación de sentido, los individuos no tienen realmente otra posible alternativa que la de volver a su propia experiencia, a la búsqueda de la certeza y la verdad dentro del vivir cotidiano de su vida, dentro de la búsqueda de trascendencia a partir de la inmanencia inmediata. En este sentido, mientras que una tradición religiosa o sus instituciones encarnadoras, permanecen intactas como autoridades objetivamente dadas, la experiencia de los individuos queda fácilmente absorbida por los criterios proporcionados por la tradición. Sin embargo, en la situación moderna -señala Berger- la tradición está relativizada y desobjetivada. Por tanto, la tradición religiosa tradicional no sirve para establecer criterios <válidos> para la experiencia (vida ordinaria de cada hombre); en su lugar, es la propia experiencia humana la que se autoconstituye como legítimamente aceptable, ante la perspectiva anómica que le circunda.

La anomia intrínseca al proceso de modernización desencadena una serie de consecuencias últimas:

*“ El hombre moderno ha sufrido los enormes efectos de la <falta de hogar>. El correlato de carácter migratorio de su experiencia de la sociedad y del yo lo ha constituido lo que podríamos llamar una pérdida metafísica de hogar (...) Esta situación es psicológicamente difícil de soportar, y es por ello por lo que ha engendrado sus propias nostalgias: nostalgia de la situación de sentirse a gusto, de <sentirse en casa> en la sociedad, consigo mismo y, en último término, en el universo” (38)*

Es esta inseguridad e incertidumbre (cognitiva y normativa) la que, según Berger, ha conducido a la religión a una crisis de plausibilidad y credibilidad. Esta <falta de hogar>

social o desubicación institucional, se ha convertido en metafísica, es decir, se ha convertido en una <falta de hogar> en el cosmos. Estamos ante lo que Berger denomina un <pensamiento sin Dios>, ante un sin sentido humano del universo, sin una referencia última. Debido a que el tiempo y el espacio ya no forman las coordenadas de un hogar para el hombre moderno nos hayamos ante la difuminación de las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Nos hemos quedado sin raíces religiosas. En este ambiente, el individuo moderno aparece como un peregrino cultural, sin un hogar al que volver. De igual forma, la falta de sentido (anomia) sitúa a las sociedades modernas dentro de un peligro aún mayor, como es la crisis de credibilidad de las teodiceas religiosas. Mediante estas legitimaciones religiosas la religión legitimaba las situaciones marginales de las distintas biografías individuales y colectivas. Berger señala que “hay en el ser humano una avidez profunda de certidumbre, cuando menos en lo referente a las preguntas básicas a cerca de la existencia: ¿Cómo se ha de vivir la vida?, ¿de donde venimos y hacia donde vamos?, ¿quién soy yo?. Es de suponer, entonces, que este mundo de gran incertidumbre resulta perturbador para la mayoría de la gente” (39). La modernidad ha erosionado las posibilidades de las explicaciones religiosas de las experiencias dolorosas que conlleva la condición humana: <teodiceas>.

Berger indica que la religión está llamada, en las sociedades modernas tecnoburocráticas actuales, a proporcionar sentido de hogar. Una de las tesis bergerianas sobre nuestra sociedad moderna actual es que ésta ha perdido su carácter de <hogar> para los individuos. Lo importante es ahora, señala Berger, determinar si la cultura puede reconquistar la coherencia de sustentación y de experiencia de antaño. Debido a las prácticas sociales predominantes (tecnológicas y burocráticas), se ha ido introduciendo una dinámica racionalizadora con fuertes componentes secularizadores para la conciencia humana. Esto desemboca en lo que Berger diagnóstico como <pluralismo de cosmovisiones y relativismo cognoscitivo>, y que a su vez produce <la pérdida metafísica del hogar>. Aparecen así, los componentes básicos de la anomia moderna: la inseguridad y la falta de fundamentos últimos de sentido. Crecen las ansias nostálgicas de una seguridad autoritariamente pre-moderna y la necesidad de un <hogar> en el que cobijarse ante los peligros del <terror anómico>. La crisis y la paulatina eliminación de la cosmovisión religiosa en las sociedades modernas y en las conciencias humanas, han suprimido la posibilidad de hacer frente a una realidad tan desconcertante y desconsoladora como es la creada por las “situaciones marginales” de

la existencia humana. La religión necesita ocupar el lugar institucional que le correspondía dentro de las sociedades tradicionales, es decir, como garante de la conciencia de sentido y como consuelo ante las crisis existenciales que afectan a las biografías del individuo.

Berger realiza un análisis muy pesimista del panorama social de las creencias religiosas debido, principalmente, a que la secularización y la pérdida de sentido (anomia) (40) han socavado el universo simbólico estable del “nomos religioso” en las sociedades modernas. Toda construcción social de sentido predispone a la condición humana a una fragilidad, a una situación que dentro de estas sociedades puede tornarse, potencialmente, a una situación anómica. La religión en dichas sociedades sufre una crisis de legitimación y plausibilidad que imposibilita su capacidad para ofrecer definiciones de credibilidad de la propia realidad, las cuales puedan satisfacer las necesidades intrínsecamente antropológicas de sentido.

El proceso de modernización produce en el individuo una serie de descontentos que son engendrados por las estructuras institucionales de la propia modernidad. Entre estos descontentos, Berger destaca los siguientes:

- a) Los descontentos procedentes de la economía tecnologizada.
- b) Los descontentos derivados de la burocratización.
- c) Los descontentos procedentes de la pluralización de los mundos-de-vida-social.

Entre estos descontentos, el autor señala que los dos primeros son la causa y origen de lo que denomina <secularización de la conciencia y amenaza de anomia en el mundo moderno>. Es decir, la racionalidad intrínseca a la tecnología moderna y la organización propia de la burocracia se imponen a la actividad y a la conciencia del individuo como un control, como limitación, y como frustración (41). Berger define este fenómeno como <dilema de la abstracción>. Es decir, la tecnología y la burocratización -en tanto que estructuras netamente modernas de la sociedad- son inevitablemente formas estructurales muy abstractas para el individuo. Esto va a desembocar en un choque frontal entre estos portadores primarios abstractos y las estructuras concretas en las que los seres humanos encuentran solidaridad y sentido de pertenencia. Surge así, -señala

Berger-, una nueva forma de anomia, en sentido durkheimiano. El individuo se ve obligado a considerar prioritaria su emocionalidad y sufre una transformación adaptándose al *modus vivendi* que la sociedad moderna impone a través del <ethos ingenierístico> (42).

Sin embargo, donde más afecta esta economía tecnologizada a la secularización de la conciencia, es en el ámbito del anonimato y de la componencialidad (43). Esta situación anómica arroja al sujeto a vencer por sí mismo la incertidumbre que arroja la indeterminación de un universo contingente que en tiempos pasados resolvía la uniformidad del <universo sagrado> de la religión. La inseguridad, el miedo, la incertidumbre que tradicionalmente paliaban las sociedades tradicionales mediante la sacralización de lo irresoluble y lo numinoso, han de ser ahora resueltas desde el propio entendimiento, desde una elaboración racional, desde una conducta de autoexploración identitaria del yo, cuyo fin es el desarrollo de la autoconciencia. Según Berger, la razón se impone a la fe sin eclipsar el misterio. (44)

Además, “el individuo se ve amenazado no sólo por la falta de sentido en el mundo de su trabajo sino también por la pérdida de sentido en amplios sectores de sus relaciones con otras personas” (45). A este proceso, que socava las estructuras de sentido subjetivas del individuo dentro de su interacción social, lo denomina Berger <amenaza de anomia>. La anomia es el resultado del socavamiento progresivo e irreversible al que se ven sometidas las estructuras sociales e institucionales de plausibilidad, principalmente, por dos mecanismos propios y característicos de la modernidad: 1) la racionalidad funcional; 2) el pluralismo (46). Esta racionalidad funcional se puede localizar dentro de los portadores primarios de la modernización. La pluralidad, sin embargo, es propia de los portadores secundarios. Los efectos de esta pluralidad en la producción de la anomia moderna los señala Berger cuando considera que:

*“La urbanización, la movilidad social y la <explosión de la ciencia> han erosionado gravemente todos los mundos de sentido cerrados en sí mismos y, por ello, seguros de sí. El individuo que vive en una sociedad moderna, propenso a la movilidad y sometido a la violenta embestida de las comunicaciones modernas, tiene que llegar a un acuerdo con una gran diversidad de personas que tienen valores y unas definiciones de la realidad radicalmente diferente de las suyas. Esta pluralidad ha socavado la adhesión incondicional a las cosmovisiones tradicionales y ha sido una de las principales causas del cambio de la aceptación de lo ya dado a la elección (...) En otras palabras, la pluralización de los mundos de sentido por parte de la sociedad moderna, ha hecho que resulte muy difícil conseguir cualquier*

*tipo de certeza, no sólo en lo religioso y en lo moral, sino incluso con respecto a la propia identidad del individuo” (47).*

Estos mecanismos de la modernidad dificultan la vida cotidiana del individuo, acostumbrado a tener un sentido de la realidad social dado por supuesto. Según Berger, esto se notará más para aquellos individuos que proceden de ambientes estrechos, provincianos. La anomia y la relativización socavan todas las certezas que dicho individuo pueda tener consigo. Muchos aspectos de la condición humana no pueden ser resueltos a través de las instituciones públicas modernas y por el respectivo <ethos ingenieril>. El resultado de toda esta disfuncionalidad estructural de sentido es, según Berger, una búsqueda de significado en la esfera privada y, por consiguiente, un repliegue sobre la sub-institucionalización privada en la que el individuo pueda satisfacer sus necesidades de plausibilidad biográfica.

Esta dicotomización socio-estructural entre lo público y lo privado (48) va a tener consecuencias en la conciencia moderna. Surge una crisis de plausibilidad individual a nivel público, pues “la sociedad que le rodea puede proporcionar al individuo muy pocas certezas de las que poder vivir, pero le deja en libertad para buscar dichas certezas en grupos religiosos, programas terapéuticos u otras relaciones sociales de carácter voluntario” (49). El resultado es la tensión y la alienación respecto a los demás.

La anomia se refleja en un paulatino vacío de la vida social y en la incapacidad de los individuos para soportar la continua inseguridad (50) que se refleja en una <falta de hogar>, tanto en lo público como en el ámbito privado:

*“Los descontentos engendrados por las estructuras de la modernidad en la esfera pública reaparecen, de un modo desconcertante, en la esfera privada. En su vida privada, los individuos no dejan de construir una serie de <refugios> que constituyen para ellos una especie de <hogar>. Pero, una y otra vez, los gélidos vientos de la <falta de hogar> amenazan con echar a bajo estas frágiles construcciones. Sería una exageración decir que la <solución> de la esfera privada es un fracaso; también hay muchos éxitos a nivel individual, aunque siempre sean muy precarios” (51).*

Esta <falta de hogar> es el resultado de la experiencia moderna e individual de enfrentarse a la vida social sin soportes institucionales.



El desamparo institucional y público en el que se encuentra el individuo en la modernidad es debido, principalmente, al vacío de las instituciones que antaño daban soporte y sentido a la construcción social de la realidad (Iglesia, Estado, Familia (52), etc.). Aparece una <falta pública de hogar> que fuerza al individuo a crear, como dice Berger, las <instituciones secundarias>, esto es, a construir un proceso de reciclado social en el que las instituciones públicas, antes predominantes en la dotación de sentido, son adaptadas para llenar el vacío producido por la sub-institucionalización de la esfera privada (53).

La anomia -resultado de la modernidad- tiene, afirma Berger, profundas razones antropológicas: “La necesidad de un sentido se basa, casi con toda certeza, en la constitución del hombre. El hombre es el animal que dota de sentido al universo. El hombre pone nombre a las cosas, les atribuye un valor y construye amplios órdenes de significación (lenguajes, sistemas de símbolos, instituciones) que sirven de indicadores indispensables para su existencia. Esta propensión humana a dotar de sentido es fundamentalmente una actividad colectiva. Es decir, los seres humanos unidos, en grupos de dimensiones variables, se embarcan en la empresa de dotar de sentido la realidad” (54); profundas razones éticas: “Los seres humanos tienen derecho a vivir en un mundo que tenga sentido para ellos. El respeto a este derecho es un imperativo moral” (55); así como razones cognitivas y normativas: “Los seres humanos deben saber lo que es y lo que debería ser. De este modo, toda sociedad proporciona a sus miembros una mapa <cognitivo> de la realidad y, al mismo tiempo, una moralidad aplicable a la misma. Lo primero, hace saber a la gente <donde se encuentra>; lo segundo, proporciona una serie de indicaciones acerca de lo que hay que hacer en esa <ubicación> concreta” (56). Berger consideran que el individuo recibe de la sociedad nómicamente construida una serie de <pedras angulares> determinantes para sus vivencias dentro de la realidad ordinaria. Al individuo se le proporcionan conjuntos específicos de tipificaciones y criterios de relevancia, predefinidos por la sociedad y puestos a su disposición para el ordenamiento de su vida cotidiana. Este ordenamiento nómico es acumulativo en términos biográficos. Así pues, la sociedad premoderna -como dotadora de sentido para el individuo- nos proporcionaba: 1) estructuras que se dan por supuesto (normativas y cognoscitivas), dentro de las cuales, el individuo se siente seguro de los <terrores de su condición humana>; 2) sistemas religiosos y rituales

sociales que nos liberan del cuestionamiento de los interrogantes metafísicos que plantea nuestra existencia. Por tanto, la sociedad se erige como “el mundo social que nos dice que todo es absolutamente correcto, es el lugar en que se ubica nuestra falta de autenticidad” (57). La función de la sociedad es la de protegernos de la anomia y dotarnos de un universo de sentido social.

La modernización hace que todas estas razones de sentido de la condición humana, sufran un profundo socavamiento a nivel de conciencia. Esto acontece frente a las sociedades pre-modernas, donde el sentido viene dado por supuesto -normalmente condicionado por las instituciones y legitimaciones religiosas-, y donde el hado de la elección carecía de significación. Por el contrario, en las sociedades modernas, gracias al fenómeno del pluralismo, el sentido es ofrecido al individuo en un <mercado de sentidos y en una dinámica de consumo>. El sentido no es ahora, como era en las sociedades premodernas, el que guía la vida del individuo. Muy al contrario, en las sociedades actuales el sentido viene determinado por la biografía individual y por las necesidades colectivas (58). Surge de este modo, la ya mencionada <falta de hogar>, pues el panorama moderno carece de estructuras inamovibles de significado y de seguridades para la existencia biografía individual y colectiva:

*“Es muy útil y muy válido entender la modernización como un proceso institucional. Sin embargo, también hay que entenderla como un proceso a nivel de los sentidos y a nivel de la conciencia. En su esencia última, la modernización es una transformación de los sentidos que el hombre tiene en la vida, una revolución de las estructuras de la conciencia” (59)*

## NOTAS

1. Berger, P- Berger, B-Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 103
2. Los portadores secundarios son, según Berger, los siguientes: la urbanización, la movilidad social en estratificación, la esfera de lo privado, las instituciones características de la innovación científica y tecnológica, la educación de masas y los medios de comunicación social.
3. Berger, P- Berger, P- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., págs. 105-107
4. Ibid., págs. 107-108
5. Ibid., pág. 110
6. Ibid., págs. 111-113
7. Ibid., págs. 113-115
8. Berger, P., “*El matrimonio y la construcción de la realidad*”, en Diógenes, 46, (junio de 1964), pág. 8
9. Berger, P: “*La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización*”, en Rev. <Religión y Cultura>, nº 113, XXIV 107 (1978), pág. 660
10. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 296
11. Según Berger, la conciencia constituye una organización o reserva de los sentidos y significados de toda acción humana. Su intención es la describir <desde dentro> las estructuras de la conciencia y vincular estas estructuras con los significados objetivos de los procesos institucionales dados <desde fuera>. “La conciencia en sí misma no es nada, es siempre conciencia de algo. Existe sólo en la medida en que dirija su atención hacia un objeto, hacia una meta. Este objeto intencional está constituido por los múltiples logros sintéticos de la conciencia y aparece en su estructura general, ya sea en la percepción, la memoria o la imaginación (...) Ella es, con todo, el fundamento desde el cual puede surgir el sentido” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 31). Junto con la individuación, la especificidad, la sociabilidad, la constitución histórica, etc., la conciencia es una característica inherente a la condición humana. Esta constituida, principalmente, por el sentido, y este sentido sólo es posible dentro de una estructura de plausibilidad que configura la verosimilitud de la conciencia. La modernización y sus cambios sociales hacen que las estructuras de plausibilidad también cambien, y de esta forma las estructuras de conciencia vienen determinadas por nuevos contextos modernos.
12. Berger, P., “*La religión y los dilemas de la modernidad*”, op. cit., pág. 655

13. Ibid., pág. 655. Esta secularización de la conciencia produce una situación en la que la tecnociencia y determinados grupos de creencias, cultos y prácticas espirituales no convencionales ofrecen soluciones a dichos problemas existenciales.
14. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 49
15. Ibid., pág. 51
16. Ibid., pág. 51
17. Ibid., pág. 51
18. Ibid., pág. 53
19. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 290
20. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 182
21. Ibid., pág. 184. Los planteamientos bergerianos consideran que los parámetros espacio-temporales no son ya referencia ni coordenadas de un hogar para el hombre moderno. Es decir, nos hallamos ante la difuminación de las fronteras entre las cosmovisiones sagrada y profana. Estamos ante un olvido o pérdida (Weber) de las raíces religiosas tradicionales. “El individuo moderno aparece como un peregrino cultural” (Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977), op. cit., pág. 120); El problema se encuentra, afirma Berger, en si la cultura puede reconquistar la coherencia, una coherencia de sustentación y experiencia, y no sólo de forma. (Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit.)
22. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 185
23. Ibid., pág. 186
24. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 172
25. Ibid., pág. 173
26. “La pluralidad de mundos de vida como característica de la modernidad se refleja en el pluralismo religioso, político, moral, etc., ha sido señalada por Berger en muchos de sus escritos y constituye sin duda una novedad respecto a otras teorías (inspiradas también en Weber) que se han centrado en las consecuencias sociales de la economía tecnológica y en la organización burocrática. (Bonete, E., La faz oculta de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995), nota a pie de página, pág. 115).
27. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 107-108; Berger, P., A rumor of angels, op. cit., págs. 4 ss
28. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 132
29. Ibid., págs. 124-125

30. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 82
31. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 200
32. Recordemos que por <estructura de plausibilidad> Berger entiende que “la síntesis de todos estos factores (definiciones sociales de la realidad, relaciones sociales consideradas como valiosas, terapias y legitimaciones que las fundamentan) constituye una estructura de absoluta plausibilidad” (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., págs. 39-40).
33. Por <universos simbólicos> entiende Berger “grandes construcciones teóricas que hacen que el <nomos> de una sociedad sea legitimado en su conjunto. Constituyen el nivel de legitimación merced al cual, cualquier otra legitimación se integra dentro de una concepción del mundo” (Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., págs. 95-96).
34. Los rasgos legitimadores de los universos simbólicos son: 1) su carácter nómico, ordenador, en el sentido de que aportan el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica (Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 22); 2) ordenan y legitiman los diferentes roles que cotidianamente desempeñan las personas; 3) posibilitan el ordenamiento de las diferentes fases de una biografía. Los individuos se perciben a sí mismos como cumpliendo las secuencias marcadas por la naturaleza, la tradición, etc.; 4) establecen una jerarquía de las aprehensiones de la identidad “el individuo puede vivir en la sociedad con cierta seguridad de que realmente es lo que él considera ser cuando desempeña roles sociales de rutina” (Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., pág. 101); 5) actúan como <cubiertas> que protegen el orden institucional, delimitando lo que es la realidad social; 6) ordenan la historia de una sociedad y sitúan a todos los eventos sociales dentro una <memoria> compartida por todos los individuos pertenecientes a una sociedad (Berger, P- Luckmann, T., The social construction of reality, op. cit., págs. 47-48).
35. Recordemos que para los sociólogos clásicos, como Durkheim, la anomia es un mal social, una crisis moral inherente a los rápidos cambios de las sociedades industriales que aún no han podido ofrecer un mundo axiológico consensuado y alternativo al de las sociedades tradicionales. La anomia es lo inverso a una moral social estable típica de las sociedades tradicionales. (Durkheim, E., La división del trabajo social, op. cit.).
36. Berger, P., “Opciones del pensamiento religioso”, op. cit., pág. 299
37. Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 148
38. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 82
39. Berger, P., “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en Estudios Públicos, 67 (invierno 1997), pág. 5
40. Para profundizar en el fenómeno social de la anomia pueden consultarse los siguientes libros traducidos al castellano: N. J. Smeler y R. Stephen., Teoría sociológica, Espasa-Calpe, Madrid, (1982), caps. V y X; J. E. Rodríguez.,

La perspectiva sociológica, Taurus, Madrid, (1989), pág. 87-104; A. Giddens., El capitalismo y la moderna teoría social, Labor, Barcelona, (1985), caps. V, VI, XV; J. Israel., La enajenación: de Marx a la sociología moderna, FCE, (1988), pág. 131-144; S. Del Campo., Tratado de sociología, Taurus, Madrid, (1988), T. 2, cap. XXIII; J. Davignaud., Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia, Icaria, Barcelona, (1990), parte II; T. Campbell., Siete teorías de la sociedad, Cátedra, Madrid, (1988), cap, VIII; S. Lukes., Émile Durkheim: Su vida y su obra, CIS/Siglo XXI, Madrid, (1984).

41. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 181

42. Berger se opone a la racionalización de la vida humana bajo estructuras ingenierísticas, ante ello reivindica que “la vida humana contiene una realidad rica y poderosa que no se deja absorber por la <mentalidad ingenieril>. La sexualidad, la paternidad, el matrimonio y todas las alegrías, las tristezas y los terrores de la existencia humana son de tal naturaleza que siempre romperán las construcciones frágiles mediante las cuales tratan de constreñirlas y racionalizarlas los <ingenieros sociales>. Pero en la medida en que estos esfuerzos ingenieriles tengan éxito, la propia conciencia cotidiana se convierte en una conciencia tecnocrática. Este <imperialismo> de la tecnocracia, tanto en la mentalidad como en la práctica social, es una de las contradicciones graves de la modernidad” (Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 133).

43. Recordemos que tanto el anonimato como la componencialidad constituyen y forman parte del universo simbólico de la producción tecnologizada.

44. Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit.

45. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 182. Respecto a los <otros significativos> y el establecimiento de un dispositivo nómico en la biografía de cada individuo, Berger establece, en este sentido, una proposición sociológica general: “la plausibilidad y estabilidad del mundo, definido socialmente, depende de la intensidad y continuidad de las relaciones significativas dentro de las cuales puede llevarse a cabo de un modo continuo la conversación sobre este mundo. O, dicho de un modo distinto: La realidad del mundo se mantiene a través de la conversación con los <otros significativos>” (Berger, P., “El matrimonio y la construcción de la realidad”, en Diógenes, 46 (Junio de 1964)).

46. “El pluralismo también afecta a la conciencia humana, a aquello que tiene lugar dentro de nuestro espíritu. Este proceso subjetivo e interno es lo que he denominado <pluralización>. El individuo experimenta la pluralidad cultural no sólo como algo externo -todas aquellas personas con las que se encuentra- sino también como una realidad interna, un conjunto de opiniones existentes en su mente” (Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 67).

47. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 173. Berger pone el siguiente ejemplo para mostrar la fragilidad de la identidad humana y de la aprehensión de la realidad: “Consideremos a un hombre que despierta en la noche de una de esas pesadillas en las que se pierde todo sentido de identidad y de ubicación. Incluso en el momento de despertar, la realidad de nuestro propio ser y de nuestro mundo parece

como una ilusión nebulosa que podría desvanecerse o metamorfosearse en un abrir y cerrar de ojos. Permanecemos en nuestra cama en una especie de parálisis metafísica, sintiéndonos sólo a un paso de la aniquilación que se cernía sobre nosotros en la pesadilla de la que acabamos de despertar. Durante unos pocos minutos de conciencia dolorosamente clara estamos casi a punto de olfatear la lenta proximidad de la muerte y, con ella, de la nada. Y entonces extendemos la mano en busca de un cigarrillo y, como dice el refrán, <volvemos a la realidad>. Recordamos nuestro nombre, dirección y ocupación, y de nuestros planes para el día siguiente. Caminamos por nuestra casa, llena de pruebas de nuestra propia identidad (...) Hasta ahora, todo va bien. Pero ¿cuál es exactamente la <realidad> a la que acabamos de retornar?. Es la realidad de nuestro mundo estructurado socialmente, ese <mundo aprobado> en el cual las preguntas metafísicas resultan siempre risibles, a menos que hayan sido apresadas y castradas en el ritualismo religioso aprobado. La verdad es que la <realidad> es sumamente precaria. Los nombres, las direcciones, las ocupaciones tienen una manera de desaparecer. Todos los proyectos terminan por extinguirse. E inclusive si pasamos toda nuestra vida sin enfrentarnos a la angustiada contingencia de todo lo que seamos o hagamos, al final debemos retornar al momento de la pesadilla, cuando nos sentimos despojados de todos los nombres y de todas las identidades” (Berger, P., *Invitation to sociology*, op. cit., págs. 169-170): Para desarrollar el tema del paso del <hacer a la elección> y sus consecuencias para la anomia individual y colectiva, ver Peter L. Berger., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., págs. 169ss

48. “La <solución> de la sociedad moderna a estos descontentos ha consistido en la creación de la esfera privada como un sector característico y, en su mayor parte segregado, de la vida social, así como en la dicotomización de la involucración del individuo en las esferas pública y privada. La esfera privada ha servido como una especie de mecanismo de contrapeso que proporciona significaciones y actividades dotadas de sentido para compensar los descontentos originados por las grandes estructuras de la sociedad moderna. En la esfera privada se permite que se exterioricen los impulsos irracionales <reprimidos>. Una identidad privada específica constituye un abrigo contra las amenazas de anonimato. La transparencia del mundo privado hace soportable la opacidad del mundo público. Un limitado número de relaciones sumamente significativas, la mayoría de las cuales son escogidas voluntariamente por el individuo, facilitan los recursos emocionales para hacer frente a la realidad <exterior> multi-relacional. Incluso la religión se ha privatizado en su mayor parte, al trasladarse su estructura de plausibilidad desde la sociedad en general a grupos mucho más pequeños de individuos” (Berger, P- Kellner, H., *The homeless mind*, op. cit., pág. 186).

49. Berger, *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 174

50. Recordemos que esta inseguridad es debida al efecto destructivo de los portadores de la modernización sobre las estructuras de plausibilidad de las sociedades tradicionales.

51. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., *The homeless mind*, op. cit., pág. 188. Berger señala la dificultad que tiene para el individuo vivir en un mundo secularizado, así como los descontentos que la modernización le genera: “While there are tensions and discontents which modernizations brings about, secularity is one of them. It is difficult for human beings to live in a secularized world. It produces specific

frustrations, anxieties, and terrors; and some of the discontents with modernization -which would have happened anyway for others reasons- have been aggravated or intensified by the rising secular components of the modernization process” (Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en *Society*, 20 (1978)).

52. Dentro de las instituciones tradicionales que daban un marco nómico al individuo, Berger señala a la familia, y dentro de la familia identifica el poderoso papel del matrimonio como elemento nómico y de cohesión biográfica tanto en la experiencia privada como colectiva del individuo: “El matrimonio es un instrumento nómico crucial en nuestra sociedad...En un mundo en que el individuo se ve fuertemente amenazado por la anomia, la institución del matrimonio juega un papel importante de protección y, a su vez, crea un espacio de integración” (Berger, P., “*El matrimonio y la construcción de la realidad*”, en *Diógenes*, 46, (Junio de 1964)). Ver también: Berger, P- Nash, D., “*The family, the child and the religious revival in suburbia*”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Otoño 1962.

53. Berger, P., *Sociology reinterpreted*, op. cit., págs. 188 ss

54. Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 166. La ruptura radical con el mundo -anomia- constituye una amenaza permanente dada la naturaleza psicológica del proceso de formación de la realidad social. El individuo corre el riesgo de perder el sentido de la identidad y de la realidad social a la que pertenece. La sociedad reacciona ante la anomia en tanto que ausencia de significado. El caos se detiene con la sociedad que ayuda a sus miembros a <orientarse> o a <volverse a la realidad>, reconociendo el nomos social creado por los propios individuos.

55. Ibid., pág. 166

56. Ibid., pág. 166-167

57. Berger, P., *Invitation to sociology*, op. cit., pág. 169

58. Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 169

59. Ibid., pág. 171



## Capítulo 9

### Pluralismo y situación de mercado religioso.

*“La forma social de la religión que nace en las sociedades industriales se caracteriza por la posibilidad que tiene el consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas. El cosmos sagrado no es mediado ni por una esfera especializada de instituciones religiosas ni por otras instituciones públicas primarias. Este acceso directo al cosmos sagrado -y más exactamente a un surtido de temas religiosos- es el que hace que la religión sea en nuestros días esencialmente un fenómeno de la esfera privada. La forma social de religión naciente difiere así de un modo significativo de las formas anteriores y más antiguas de religión que se caracterizaban o bien por la difusión del cosmos sagrado a través de la estructura institucional de la sociedad o a través de la especialización institucional de la religión” (1)*

Nos encontramos, en la actualidad, ante una diversificación de opciones de elección dentro del universo religioso. Paralelamente al desarrollo de determinadas áreas seculares autónomas se ha desarrollado un pluralismo en el ámbito de las creencias y las instituciones religiosas. Los monopolios religiosos tradicionales han sucumbido ante una situación de competencia entre diferentes universos de significado religioso. Esta nueva realidad social viene determinada por una situación de mercado y por la experiencia del consumidor religioso. A nivel de la conciencia de los individuos, aparece una crisis de plausibilidad dentro del modelo oficial religioso debido, fundamentalmente, a tres acontecimientos: 1) el acelerado cambio social, por razones

muy diversas (nueva visión científica del mundo, acomodación al mundo tecnológico-industrial, creciente universalización del pluralismo de la vida, etc.); 2) la segmentación institucional de la sociedad; 3) la aparición de diversas sub-culturas.

La nueva situación pluralista hace que la religión encuentre cada vez más difícil mantener su aceptabilidad (estructura de plausibilidad) y su identidad, pues se hace casi imposible acceder a la fundamentación y legitimación social, por parte de la sociedad en su conjunto. Los individuos no forman ya una comunidad unitariamente constituida bajo un universo social nómicamente establecido; sino que, ahora se hallan distribuidos en numerosas áreas distintas de la sociedad. Ante esta situación de crisis de plausibilidad nómico-religiosa, el individuo se encuentra, según Berger, ante tres posibles salidas:

- 1- Se puede optar por una especie de *atrincheramiento cognoscitivo* o <gueto>, según el cual determinadas esferas mantengan la cosmovisión integradora de la religión tradicional. Esta opción, es una reafirmación clara y rotunda de la tradición frente a las fuerzas relativizadoras de la modernidad. Consiste en un intento de regresión a un modelo de sociedad tradicional no diferenciada o, el mantenimiento dentro de esta sociedad diferenciada de un subsistema cultural monopólico. Como afirma el autor: “Si bien no es ésta la opción que yo mismo tomaría o recomendaría a otros, con todo he sentido siempre una gran admiración hacia ella, sobre todo desde una cierta distancia. Esta salida se produce si se vive en un peligro para la propia identidad. Sea de esto lo que fuere, ésta opción es aún hoy día muy notable” (2). Este atrincheramiento cognoscitivo puede ser doblemente versionado:

- Una modalidad ortodoxa, consistente en reafirmar la tradición como si nada hubiera sucedido. Ejemplos de ello serían: 1) la ortodoxia del mundo islámico; 2) los retos contra la modernidad emanados de Roma en el siglo XIX.

- Una modalidad neo-ortodoxa, que considera que la vuelta a la tradición es la única alternativa posible frente a la anomia de la modernidad. Berger pone como ejemplo a la <teología dialéctica>: “Cuanto más oscuros fuesen los colores con que pintar la condición humana (colores de miedo, angustia, alienación, vivir para la muerte), tanto más ancha aparecería la única salida posible de toda esa miseria, es decir, la salidad del retorno a la tradición” (3).

Otra forma de clasificar este <atrincheramiento cognoscitivo> sería desde la problemática de la identidad: a) el gueto; y b) la cruzada:

- a) En su forma extrema, el *gueto* desemboca en posturas fundamentalistas, representadas en todas las religiones. Estas posturas encuadran en la misma línea a las instituciones o comunidades religiosas replegadas sobre sí mismas, preocupadas por su propia identidad y la fijación ortodoxa de las creencias.
  - b) Otros grupos reaccionan de forma agresiva, organizando *cruzadas* ideológicas y culturales que mantengan los modelos identitarios tradicionales ante las aporías de sentido en la modernidad (barreras del precepto). Dentro de esta modalidad, Berger señala una forma moderna de explicitación social: la dominación teocrática, propia de fundamentalismo e integrismos.
- 2- Se puede optar por una negociación cognoscitiva y adaptativa en la que se acepta una secularidad intrínseca al impacto de la modernidad. Esta opción implica una radical disminución del poder institucional de la religión tradicional y de su vitalidad significativa- legitimadora (4). Esta opción significa una rendición ante la modernidad, frente a la anterior, que pretendía un desafío. Sin embargo, afirma Berger, esto no significa un acatamiento acrítico con relación a todos los sectores sociales de las culturas y

sociedades modernas. Para el autor, “la raíz de esta opción está en que la conciencia, y en que, por eso mismo, los contenidos de la tradición religiosa deben ser puestos en conformidad total con esa conciencia moderna. Dicho de otro modo: La conciencia moderna en todas sus modalidades deviene el principal criterio teológico” (5). Como ejemplo de esta postura, señala a la hermenéutica existencialista de Bultmann y su proceso de <translación> de los contenidos y símbolos religiosos. Esto es, el esfuerzo bultmanniano por hacer que los contenidos de la tradición religiosa, que son ya sumamente inaceptables, sean traducidos a términos que sean supuestamente aceptables para la conciencia o mentalidad moderna (6). Desde la óptica del salvamento de la identidad, la <negociación cognoscitiva> implica una dinámica de adaptación que permita subsistir dentro de las nuevas coordenadas interpretativas. Cuando se utiliza el criterio de adaptación a toda costa, se produce una <escalada> que culmina en la <rendición cognoscitiva> o disolución de la propia identidad. Dentro de esta opción, Berger coloca a la <teología radical> (7). Esta tipo de teología considera que ante los efectos de la modernización: secularización y pluralismo, pérdida de monopolio, competencia entre los distintos sistemas de legitimación, crisis de plausibilidad institucional, privatización de la religión y pérdida de relevancia pública, etc, la legitimación teológica debe adaptarse para seguir actuando como modelo legitimador global en competencia con las demás legitimaciones sociales.

- 3- Otra opción, quizás la que más defienden autores como Berger y Luckmann, es la que considera que el individuo puede reaccionar ante esta situación de crisis, adoptando una situación de tipo consumista. En este caso, la religión no desaparece, sino que se desplaza hacia la esfera privada. Pierde su poder institucionalizador público y se difumina a través de las <instituciones intermedias>. Berger indica que nos encontramos ante una opción de renovación

cognoscitiva. Esta opción acepta el reto de la situación moderna creada por el paso del <hado> a la <elección>, pero sin conceder a esa consciencia moderna el estatus de un ideal y sin destruir todo el contenido religioso de la tradición, con el fin de hacerlo aceptable para las diversas modas intelectuales, tan cambiantes. Sin embargo, Berger encuentra algunas dificultades dentro de esta opción: 1) es una opción muy radical a la hora de exigir una mayor fortaleza intelectual; 2) acepta la muerte de la tradición (autoridad cognoscitiva), pero rechaza, de igual modo, la autoridad del espíritu moderno como la autoridad de la tradición. La crítica a la tradición va pareja con la crítica de la modernidad.<sup>(8)</sup>

Sin embargo -aparte de las posturas anteriormente señaladas-, Berger opta por dos posturas menos extremas que van a marcar su discurso religioso actual: 1) la primera sería la que, a su juicio, esta constituida por la tradición teológica protestante de la neo-ortodoxia, representada por Karl Barth; 2) la segunda sería la constituida por la teología liberal, representada por F. Schleiermacher. Dentro de la primera, Berger intenta rescatar una de sus razones teológicas, el llamado “redescubrimiento de la Iglesia”, o <necesidad del palio sagrado de sentido> debido a “la falta de una Iglesia francamente sólida como sostén socio-psicológico” <sup>(9)</sup>. La segunda alternativa (teología liberal) constituye para Berger un nuevo ámbito para el redescubrimiento de lo sobrenatural en los repliegues subjetivos-objetivos del individuo, a partir de una antropologización teológica de corte feuerbachiano (reducción antropológica). Esto es, descubrir la trascendencia -el absoluto que diría Hegel- a partir del individuo, pues en el hombre se encuentran las huellas de Dios. Estas dos perspectivas teológicas, van a constituir para Berger uno de los puntos clave para lo que posteriormente constituirá la vuelta al paradigma tradicional, lo que Berger llama <desecularización>, y que no es otra cosa, que la configuración de un nuevo universo simbólico-religioso como legitimación de sentido moral y social, dentro de un mundo moderno que ha perdido el sentido nómico tradicional y se encuentra perdido en una dialéctica de la incertidumbre religiosa y moral.

Siguiendo con la problemática de la situación pluralista, podemos observar cómo en su sociología de la religión, Berger insiste en la asociación de los conceptos de

secularización y pluralismo. En este sentido, ya se ha estudiado cómo en la obra bergeriana se analizan dos formas de pluralismo religioso: 1) la primera, se refiere al ámbito institucional (nivel objetivo y externo); 2) la segunda, se refiere a las manifestaciones que se producen en el nivel subjetivo de los individuos (conciencia o nivel subjetivo-interno). En ambos casos, el camino que lleva al fenómeno del pluralismo desemboca igualmente en la secularización. Sin embargo, el pluralismo que aquí nos ocupa es el que Berger desarrolla en su obra *The social construction of reality* (1966), es decir, el pluralismo como coexistencia y competencia de diversos universos simbólicos en la misma sociedad o, visto desde el correlativo subjetivo del universo simbólico, a la diversidad de visiones del mundo de los miembros de nuestras sociedades contemporáneas. Recordemos que el autor distingue cuatro efectos esenciales del pluralismo. Los dos primeros, referidos a su dimensionalidad socio-estructural y los dos segundos, referidos a su interacción con el individuo y su conciencia:

- 1) El pluralismo se caracteriza por el hecho de que el Estado cesa, progresivamente, de ser un instrumento de refuerzo de las instituciones religiosas. En la medida en que el Estado abandona su capacidad coercitiva de poder para salvaguardar los viejos monopolios religiosos, aparece ahora una población de <consumidores> voluntarios de la religión, que poseen la libertad para escoger entre un buen número de <productos> religiosos en competencia. (10)
- 2) Los efectos del pluralismo sobre la religión institucional se observan en la medida en que aparece un mercado de religiones, debido a la competencia que se establece entre la oferta de cosmovisiones religiosas, la estructura interna de los grupos religiosos y las relaciones que estos mantienen entre sí, también sufren una transformación. El mercado religioso, afirma Berger, se comporta de la misma manera que el mercado de los objetos profanos (organización, financiación, etc.). Las instituciones religiosas se rigen ahora por principios de ecumenicidad o concentración de esfuerzos (cartelización) empresariales y financieros. (11)

- 3) Debido al pluralismo, el individuo dicotomiza su existencia entre la esfera pública y la esfera privada, y es dentro de esta última donde encuentra un ámbito más propicio para desarrollar esa parte de su individualidad vinculada a la religiosidad, especialmente en los contextos relacionales unidos a la familia y a las llamadas instituciones intermedias. (12)
- 4) Debido al pluralismo, las instituciones religiosas devienen de tipo secundario, lo cual tiene un correlativo fundamental en la conciencia subjetiva. El pluralismo religioso conlleva la subjetivización de la religión y esto deriva en que los antiguos contenidos religiosos pierden, en la conciencia individual, su estatus de realidades objetivas y devienen materia de elección, de preferencia subjetiva. (13)

Berger realiza, como anteriormente se ha indicado, un análisis sobre las condiciones históricas que posibilitaron el pluralismo religioso en las sociedades modernas occidentales. El autor encuentra dos circunstancias fundamentales en dicha aparición:

- 1- La relativización y la posibilidad de elección intrínseca al fenómeno de la pluralización socio-cultural. (14)
- 2- La des-monopolización de las concepciones religiosas de la existencia.

Es decir, los acontecimientos históricos que posibilitan el tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas o, lo que es lo mismo, el paso de situaciones consolidadas de monopolio y de unidad a situaciones diferenciadas y diversificadas son, a juicio de Berger, los agentes específicos de la vehiculación hacia un pluralismo secularizador.

Algunos autores, entre ellos Berger, sostienen que la sociedad americana es un ejemplo característico de lo anteriormente expuesto:

*“El ejemplo más claro lo proporciona la sociedad americana en la que una serie de acontecimientos históricos que están en la base de su propia existencia como nación, propiciaron que los distintos grupos religiosos se plantearon, desde el principio, la necesidad de descubrir formas de coexistencia en una sociedad en la que ninguno de ellos*

*podía imponer su monopolio sobre los demás (...) El desarrollo de la diversidad religiosa de Estados Unidos hizo patente la insostenibilidad social de la Iglesia en aquella sociedad” (15)*

Los Estados Unidos, indica Berger, representan un caso límite en este fenómeno, tanto por el pluralismo religioso como por el cultural, que han sido el resultado de su historia de inmigración muy heterogénea, y también por que probablemente es el país más modernizado y más pluralista del mundo. De igual modo, el autor considera que sería un error creer que los países con una historia menos pluralista y con un grado diferente de modernización están inmunes frente a este proceso.(16)

La vinculación entre el pluralismo religioso y la secularización es tal, que Berger afirma que “tanto se puede decir que el pluralismo produce la secularización como que ésta produce el pluralismo. Esto no se debe, evidentemente, a ninguna negligencia en el pensar, ni ambigüedad en los términos, sino a la intrínseca dialéctica de los fenómenos estudiados y, en realidad, de todos los fenómenos socio-históricos en general” (17).

El problema cognoscitivo que subyace de forma explícita en el proceso de secularización-pluralización es, afirma Berger, el cuestionamiento de si las legitimaciones religiosas del mundo, tienen relación con la legitimación teológica. Es decir, se pretende averiguar si se debe a que las definiciones religiosas han experimentado problemas de plausibilidad (18). El pluralismo, así entendido, tiene una aplicación dentro de las sociedades altamente diferenciadas modernas.

Berger, junto con Luckmann, ha desarrollado una teoría religioso-económica que se orienta en las bases sociológicas del pluralismo moderno. El planteamiento teórico bergeriano, también se fundamenta en la concepción sociológica propia de autores como B. Wilson. Este autor, en referencia a un artículo conjunto de Berger y Luckmann, señala que “desde el momento que el estado deja de usar su poder coercitivo para salvaguardar los antiguos monopolios religiosos, aparece toda una “población” de consumidores voluntarios de la religión. En el mejor de los casos, estos consumidores tienen la libertad de elegir entre un gran número de productos religiosos concurrentes. En el peor, tiene al menos la libertad de aceptar o rechazar el producto que les ofrece el antiguo monopolio. En otros términos el pluralismo conduce a un mercado religioso” (19). En este sentido, Berger -siguiendo los planteamientos de



B. Wilson y frente a la <teoría de la elección racional> de Rodney Stark e Iannacone- indica que este <mercado religioso> no implica que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión, sino que, más bien, se establecen modelos de competencia institucional que es más intensa bajo un clima de libertad religiosa.

Tomando como modelo la sociedad americana, esta teoría religioso-económica bergeriana discurre entre los aspectos burocráticos y administrativos. Su tendencia es a reducir la institución religiosa a una mera empresa comercial, así como reducir la creencia a los actores religiosos y morales a meras mercancías. La teoría bergeriana establece un paralelismo entre la situación social pluralista y la situación económica de mercado:

*“Tenemos un problema de fe, y no sólo se plantea la cuestión de por qué debemos creer en Dios, sino de porque debemos de creer en éste Dios. Hay otros, en definitiva, y hoy en día están disponibles con una facilidad sin precedentes a través del supermercado religioso del pluralismo moderno” (20)*

En su obra *The sacred canopy* (1967), Berger señala que este mercado religioso está regido por el principio del <laissez-fair> (21), el libre tránsito entre los postulados económicos de la ley de la oferta y de la demanda. Esta teorización mercadológica bergeriana de la religión, en las sociedades actuales, deriva en una serie de repercusiones que la situación de mercado y de competencia religioso-espiritual -originada por el pluralismo-, producen en la conciencia de los individuos. Estas consecuencias últimas van a conducir la cosmovisión religiosa al ámbito de la privatización institucional:

*“La situación pluralista multiplica el número de estructuras de plausibilidad en competencia. Ipso facto, relativiza sus contenidos religiosos. Más precisamente, los contenidos religiosos pierden su carácter objetivo, es decir, se ven privados de su condición de ser dados por supuestos, de realidad objetiva en la conciencia. Son <subjetivizados> en un doble sentido: su <realidad> se vuelve asunto <privado> del individuo, es decir, pierde la cualidad de una plausibilidad intersubjetiva y autoevidente” (22).*

Berger parte de los postulados de Luckmann, quien consideraba que la estructura cosmovisional e institucional de la religión en la modernidad -caracterizada por un pluralismo simbólico y un proceso de secularización-, hacía de la religión un discurso

más entre otros muchos. Esto deriva en una pérdida de plausibilidad del discurso religioso como núcleo legitimador básico de la sociedad y la aparición de una vivencia religiosa individualizada, sin carácter de relevancia pública o asamblearia (Durkheim).

El problema derivado de esta situación consiste en considerar el nivel de subjetivación como una vía hacia la relativización. Esto es, una vez cumplido este binomio conceptual, se habrá llegado a la culminación de la teoría bergeriana, que considera la situación religiosa actual como el desarrollo de una <teoría económica de la religión>.

Pero Berger se pregunta: ¿Cuáles son los mecanismos por los que la religión, como entidad competitiva en una situación de mercado, es ofrecida y vendida a los distintos consumidores potencialmente espirituales?. El autor establece que la religión utiliza los portadores (primarios y secundarios) de la modernización <externa> e <interna> para poder llegar a la conciencia pseudo-secular de los individuos. Es decir, la religión se aprovecha de la economía de mercado capitalista, de la organización burocrática, del fenómeno que representa el espíritu abierto de las macrociudades (urbanización), y sobre todo, de los medios de comunicación de masas, los mass media.

## **1. RELIGIÓN DE CONSUMO Y SITUACIÓN DE MERCADO** <sup>(23)</sup>.

### **1. 1. Causas y consecuencias.**

Según varios autores <sup>(24)</sup>, la modernidad viene definida por un conjunto de cambios relacionados directamente con las tecnologías de la comunicación, la tecnología de la información y con el surgimiento de lo que se denomina “hiperconsumismo”. ¿Pero cuáles son las consecuencias en las cosmovisiones religiosas?. En un mundo donde los valores, creencias, ideas y legitimaciones sociales han dejado de ser necesarios y, donde la vida aparece sumergida en el ámbito de la ambigüedad, de la polivalencia, de lo efímero, contingente y la incertidumbre, la religión ha sufrido una transformación legitimadora desde el socavamiento de sus estructuras de plausibilidad. La religión pasa de ser una función integradora moralmente de la sociedad, en sentido

durkheimiano, a verse desprovista de toda legitimación global de sentido social y degenerar en una versión secundaria y desregulada.

Berger establece que el origen de dicha problemática se encuentra en la escisión de la religión como <dosel sagrado> dentro de la modernidad:

*“La religión ya no legitima <el mundo>. Ocurre más bien que distintos grupos religiosos tratan por diversos medios de mantener sus particulares submundos competidores. Concomitantemente esta pluralidad de legitimaciones religiosas es interiorizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las cuales se puede elegir” (25)*

A este nivel de legitimación, la institución religiosa ha perdido el monopolio de que antes gozaba, por el hecho de la <coexistencia> de distintas religiones y, más aún, por la coexistencia de un sistema de legitimación religioso frente a una pluralidad de legitimaciones que pretenden ocupar el lugar dejado, en su desplazamiento de plausibilidad, por el universo simbólico religioso. Una vez que los monopolios religiosos no pueden contar ya con la fidelidad de los individuos, la tradición religiosa, antaño impuesta de forma autoritaria, es ahora un producto que depende del marketing. Su modus operandi consiste, ahora, en ser expuesta a la venta junto con el resto de legitimaciones religiosas y seculares de sentido. Nos hallamos ante un proceso de sacralización del mercado que trata de conferir plausibilidad humanizadora a la modernidad pluralista:

*“La situación pluralista que desmonopoliza a la religión, hace cada vez más difícil mantener o construir nuevamente estructuras de plausibilidad viables para la religión. Las estructuras de plausibilidad pierden fuerza porque ya no pueden contar con la sociedad en su conjunto para que les concedan una confirmación social” (26)*

En el mundo moderno se escinde el <dosel sagrado> tradicional. Las razones históricas de este proceso, que desemboca en la situación de mercado, las encuentra Berger en las guerras de religión:

*“Cuando el acuerdo que puso fin a estas guerras se estableció sobre el principio <cuius regio eius religio> no creó por supuesto una situación pluralista. Por el contrario, los protestantes se mostraron tan violentos en sus esfuerzos por ejercer el control monopolista sobre sus territorios como los católicos. Pero una vez rota la unidad de la cristiandad, su puso en marcha un proceso que facilitó las fragmentaciones posteriores y que, por razones más prácticas que religiosas, llevó a una tolerancia cada vez más amplia de las desviaciones tanto en los territorios protestantes como católicos (...) Debido a conocidas razones históricas el proceso de la pluralización dio primero sus frutos en Norteamérica, con el resultado de que se*

*estableciera un sistema de mutua tolerancia entre varias instituciones religiosa que perduró hasta el presente” (27)*

La secularización, entendida como fenómeno histórico propio de las sociedades modernas, lleva intrínsecamente a una desmonopolización de las tradiciones religiosas y, por consiguiente, a una situación pluralista. Esta situación pluralista produce un proceso de diferenciación que socava la organización y las estructuras de sentido y significado de la cosmovisión tradicional religiosa (28). No hay, pues, religiones efectivamente monopólicas, sino mercados religiosos que para apoyar la tendencia mercantil hacia la diversidad religiosa, dudan de la capacidad de una sola firma religiosa o efectivo real del mercado religioso. La segmentación del mercado hace difícil que alguna religión pueda imponer un monopolio religioso. De este modo, las cosmovisiones religiosas tradicionales (dosel sagrado y metanarraciones) entran en crisis de credibilidad social. Como afirma Berger, salir de ese mundo religiosamente definido es para el individuo moderno, adentrándose en el caos, caer en la anomia y en la locura. (29)

*“Cuando se define la religión como proveedora del conjunto más coherente de respuestas al núcleo de interrogantes existenciales, la decadencia de la religión debe considerarse necesariamente como una amenaza a la integración social y al vínculo social” (30)*

La configuración social de la modernidad supuso, para el ámbito de la creencia, una posición de <incredulidad respecto a todas las metanarraciones> (31). Es decir, la modernidad (pluralismo) afecta a la dimensionalidad religiosa a través de una mayor fragmentación y diferenciación de las estructuras institucionales y sistemas de creencias, valores e ideas religiosas. El pluralismo (32), afirma Berger, posibilita el que diversos grupos religiosos se vean obligados a competir con otros grupos o instituciones no religiosas por las definiciones de la realidad. Aparecen nuevas estructuras y nuevos sistemas de significado que heredan, en mayor o menor grado, las reservas de sentido tradicional y pretenden imponer su visión del mundo:

*“Exmonopolios religiosos se ven obligados a tratar con rivales legalmente tolerados y socialmente poderosos sobre la definición de la realidad” (33)*

Se produce un fenómeno social denominado <cruciamientos culturales en la esfera religiosa>, es decir, creencias y prácticas otrora encerradas en el marco de una forma institucional fluyen hoy en una cultura de la tolerancia pluralista -como modelo de supervivencia-, por encima de fronteras antes celosamente vigiladas (34). La caída de los monopolios religiosos se debe, según Berger, a que ya no pueden proporcionar los sentidos ni las fuentes de identidad estables que tradicionalmente venían cumpliendo (35). Esto es, la diferenciación institucional resultante del proceso de desmonopolización de la religión trae consigo el que las nuevas identidades individuales y colectivas se conviertan en fuentes de sentido:

*“La principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean los detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses” (36)*

En definitiva, Berger considera que debido al desarraigo que han sufrido los símbolos y la autoridad a nivel institucional en las sociedades modernas occidentales, la esfera privada se erige como el único amparo para la religión. Estamos ante lo que el autor denomina <secularización de la vida social> o privatización de la religión. Este proceso es el determinante del fenómeno de la “desmonopolización” de la religión tradicional y conduce al pluralismo religioso (37). Las religiones tradicionales se sitúan dentro de una dinámica de <mercado>, donde las instituciones religiosas deben <vender> sus <productos>. Esto produce un situación donde, siguiendo la lógica del mercado, las religiones tienen que adaptarse a las demandas de sus clientes, convertidos en potenciales <consumidores>.

La situación pluralista es una situación de mercado, donde las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasan a ser artículos de consumo (38). Aparece una simbiosis cultural-económica entre la religión y el consumo. Esta conjunción social conlleva a una crisis de plausibilidad y de sentido, pues existe un <vértigo> inherente a la infinidad de posibilidades e interpretaciones que se le presentan al individuo en su calidad de <consumidor de ofertas de significado social>. La vida cotidiana se convierte en un sistema global de intercambio de mercancías espirituales, religiosas y morales. Algunos autores (Baum y Kepel) piensan que ante esta situación, vacía de significado integrador para con las biografías

individuales, aparece una necesidad de búsqueda nostálgica y de una introspección histórica del pasado. Principalmente, se intenta rescatar el modelo social tradicional del <dosel sagrado>. Fruto de ello son los actuales fundamentalismos, que actúan como reaccionarios constructos sectarios frente a los hábitos sociales de espacio y tiempo, propios de la modernidad.

La mencionada crisis de plausibilidad deriva en una crisis de fe y de significado. Debido a que las estructuras de plausibilidad de la tradición religiosa han quedado relegadas al ámbito social de lo privado (39), sólo en esta esfera privada, adquieren un sentido dichas estructuras de plausibilidad religiosa. En este sentido, Berger señala que si la fe no es para el individuo una opción plausible, ésta pasa a ser igual que todo lo demás, es decir, un artículo de elección o “preferencia del consumidor” (40). Los individuos empiezan a definir la realidad, el mundo y sus vidas “sin la ventaja de las interpretaciones religiosas tradicionales y autoritarias” (41). Aparece el placer de consumir mercancías espirituales-religiosas. La dinámica consumista relega a una neutralidad social a la impositiva categorización religiosa pre-moderna. El consumo va ocupando, sin cesar, la posición de foco cognitivo y a la vez moral de la vida, de vínculo integrador de la sociedad.

La pluralización tiene un efecto secularizador que, según el autor, hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en los individuos. La consecuencia más directa e institucional es el fenómeno de la <privatización de la religión> (42). Esto es, las definiciones religiosas de la realidad pierden sus categorías de certidumbre y verdad, además, pasan a ser meros objetos de elección. Existe una tensión constitutiva en el individuo, debido a la pluralidad de dinámicas y definiciones contrarias de una misma realidad, desde las cuales se pretende la libertad y la opcionalidad. Este clima de tensión e incertidumbre, son un caldo de cultivo propicio para la aparición de las crisis de sentido, desde las inseguridades existenciales y sus angustias resultantes.

Berger comparte, ahora, los planteamientos del paradigma de mercado religioso <market theory of religion> que considera que “aunque se puede apreciar un receso de la influencia de la religión en la esfera privada moderna (desacralización), el compromiso religioso individual -en la medida en que haya una oferta religiosa más

plausible a sus intereses-, debería aumentar en condiciones de libre mercado” (43). Esta libertad herética, señala Berger, puede conseguir que la religión juegue un papel más importante dentro de la esfera privada, pero que al mismo tiempo su importancia decaiga en el plano de la vida pública. (44)

Cuando el <dosel sagrado> retrocede y los signos flotantes de significado espiritual se multiplican, el problema no consiste ya tanto, en <cómo conformarse con>, sino en <como elegir>. Berger destaca este cambio bajo la denominación de “la búsqueda de la fe en una era de credulidad” (45). Nos encontramos, indica Berger, ante el gran supermercado religioso (46), donde la capacidad de elección del consumidor y la multiplicidad de preferencias e interpretaciones, configuran e integran la vida religiosa de cada individuo. La religión aparece, pues, reducida a los problemas de elección moral de los individuos. No se la considera ya como institución integradora colectiva, sino como artículo mercantil, destinado a satisfacer las deficiencias y crisis de sentido de cada biografía, de acuerdo a sus condicionamiento existencial (social, psicológica, espiritual, moral, etc.). En este sentido, “la expresión religiosa es cada vez más producto de biografías individuales” (47). La religión sufre un fuerte proceso de subjetivización, pues, la importancia que adquiere el sujeto individual en la estructuración social de la religión es decisiva. La religión deja de ser concebida como dosel integrador y legitimador de sentido para la sociedad y para las identidades colectivas.

La religión se transforma, a través de la diferenciación y la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, más o menos próximas a las cosmovisiones tradicionales, con el fin de dar a los individuos una definición del mundo. Además, también pretende establecer identidades, una libertad y una emancipación respecto a normatividades comunitarias y trascendentes. Surge así en la modernidad la <religión a la carta> (48):

*“La religión siempre fue sensible a las influencias mundanas, que se han manifestado hasta en sus más elevadas elaboraciones teóricas. La situación pluralista, sin embargo introduce una nueva forma de influencias mundanas, probablemente más poderosas en su capacidad de modificar los contenidos religiosos que las antiguas formas de los deseos de los reyes o los intereses de clase –la dinámica de la preferencia del consumidor–” (49)*

## 1. 2. Perfil social y dinámica del consumidor religioso.

Berger reitera en su obra (50), que la característica sociológica y socio-psicológica crucial de la situación pluralista es que la religión ya no puede ser impuesta, sino que tiene que ser ofrecida en el mercado. En este sentido, y bajo la dinámica del proceso de <privatización y subjetivización de la religión>, emerge con fuerza en el panorama socio-espiritual la figura del <consumidor> (51). La dinámica del consumidor religioso sigue una finalidad estructural, acorde con la intención de dar una dotación de sentido e identidad religiosa a su vida cotidiana y mundana:

*“El consumo ya no gira en torno a bienes y servicios útiles para satisfacer necesidades fijas, sino en torno a la construcción de un estilo de vida expresivo en el que se estimula a los individuos a adoptar una actitud no utilitaria ante las mercancías y escoger, disponer, adaptar y exhibir cuidadosamente bienes, a fin de producir una expresión personal única” (52)*

El fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sobrepasa los límites institucionales y se filtra en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual.

En el plano cultural, los significados religiosos ya no se adhieren a significaciones estables y no se inscriben en sistemas coherentes. Surge una fluctuación de las creencias a favor de un florecimiento de las preferencias, del <yo creo>. Los significantes religiosos, afirma Berger, están disponibles para ser empleados de diferentes formas, dando lugar a una ruptura entre las representaciones religiosas y las organizaciones.

Tras la crisis del nomos religioso tradicional y la moderna situación de ansiedad y tensión, se abren dos posibilidades:

- 1) Escapar a dicha crisis y entregarse a los grupos religiosos que ofertan certidumbres. Lo que Berger desarrollará con el nombre de <ortodoxias de sentido>.



- 2) Adoptar una actitud escéptica que considera imposible acceder a la verdad. Ésta sería el polo opuesto a la anterior, y consistiría en una huida hacia alguna forma de <nihilismo o de relativismo explícito>, que niegue la noción misma de verdad en religión, o nuestra capacidad de conseguir algún grado de dicha verdad.

El consumidor se encuentra inmerso en un mundo en el que se han desmantelado los monopolios religiosos y culturales, así como ante un mercado espiritual desregulado. Se encuentra ante un panorama religioso en el que la religión institucional se ha segmentado en la vida social moderna, dando lugar al proceso de <privatización de la religión>. Desde el momento en que el individuo puede elegir entre una de las opciones religiosas (y no religiosas) que se le ofertan, la religión -en sentido durkheimiano- deja de ser una evidencia colectiva, para transformarse en una legitimación privada. Esta posibilidad de elegir entre los diversos sistemas de legitimación, es lo que convierte al individuo en consumidor. Esta situación no consiste únicamente en saber elegir el producto acorde con la demanda del individuo, sino que la elección lleva implícita la posibilidad de rectificación subjetiva-objetiva, es decir, cambiar tanto la intencionalidad del consumidor como el producto a elegir, dependiendo de las nuevas preferencias. En este sentido, debido a que las instituciones terapéuticas (Berger las denomina también <intermedias>) ayudan a impedir que los individuos caigan presos de un pánico total a las amenazas anómicas, existe una minoría de individuos para quienes dichas estructuras ofrecen un apoyo que no es suficiente. Esa minoría, afirma Berger, conforma la clientela de los distintos Movimientos Religiosos Modernos: grupos fanáticos, sectas, etc. Esta clientela aumentará en épocas de crisis más que en periodos de relativa normalidad. Por último, el consumidor se encuentra ante una situación de mercado religioso en el que la mercantilización de lo trascendente y su interacción con las identidades individuales queda reducido al ámbito de la elección y de la preferencia. Las ofertas hechas por los suministradores de certezas se ciñe, afirma Berger, a la siguiente fórmula: <Cree en lo que te decimos, únete a nosotros y tendrás la certidumbre que siempre has anhelado>. Surgen las denominadas <ortodoxias de sentido>, las cuales pueden ser religiosas o seculares. El objetivo de estas organizaciones -mediante una doctrina estricta y unos códigos exigentes de comportamiento- es atraer el mayor número de personas mediante la oferta de certezas y verdades. Berger indica cómo interaccionan los individuos-consumidores con estas

<ortodoxias religiosas>: 1) Los grupos religiosos que admiten la incertidumbre y se muestran laxos tanto en la doctrina como en los códigos de comportamiento tienen dificultades para mantener a sus miembros, y más aún para conseguir otros nuevos; 2) El consumidor de sentido religioso busca sentirse aliviado de las incertidumbres de la modernidad y, para ello, el refugio dentro de estas comunidades ortodoxas supone un alivio existencial intenso. Berger, sin embargo, se siente escéptico ante estas ortodoxias:

*“ Personalmente, me siento incapaz de aceptar ninguna de tales ofertas; tampoco juzgo a aquellos que sí las aceptan; pero me permito una cierta dosis de escepticismo con respecto a la sinceridad de tal aceptación, si se trata de personas modernas ”(53)*

El individuo que acepta esta invitación es incorporado a una subcultura social fuertemente cohesionada en torno a las creencias que sustenta. Estos movimientos religiosos se convierten en poderosas máquinas suministradoras de sentido y certidumbre que funcionan de forma constante. Este nuevo consumidor religioso adopta una especie de fenomenología existencial de liberación, lo que Berger denomina: <ser-en-medio-de-la-certidumbre>.

Para vivir esta liberación existencial, Berger asegura que los individuos son capaces de privarse de sus libertades y quedar presos (alienados) por los dictámenes rupturistas de los suministradores de certidumbre. Esto se produce a través de una dependencia económica, un rompimiento con todos los lazos familiares y de amistad previos, una obediencia ciega a los líderes de estos grupos, y hasta privaciones y abusos físicos. Todo esto, afirma Berger, parece un precio digno por alcanzar la nueva certidumbre. Sin embargo, el autor cree que estos individuos no tienen plena confianza en estas subculturas sectarias modernas, pues considera que la libre elección que le ha llevado a ellas, es simplemente un <dato empírico>, fruto de una opción que puede cambiar según las <preferencias del individuo>. Esto choca, sin embargo, con las situaciones nómicas de las sociedades tradicionales, donde los individuos no estaban obligados a elegir las certidumbres -Berger establece que ya nacieron en ese mundo de sentido-, sino a descansar en sus certezas socialmente construidas y legitimadas.

Los contenidos religiosos se vuelven asuntos sujetos a la moda (54). Las preferencias del consumidor dictan los distintos itinerarios o directrices que los

contenidos religiosos deben adoptar para contar con su aceptación. Berger lo explica diciendo:

*“En la medida en que el mundo de los consumidores se halla secularizado, sus preferencias lo han de reflejar. Es decir, preferirán los productos religiosos que sean congruentes con la conciencia secularizada a los que no lo sean. Esto naturalmente variará con los estratos sociales que constituyen la clientela de las diversas instituciones religiosas” (55).*

Berger indica que existen dos tipos o clases de consumidores religiosos, dependiendo del grado de afectación que en ellos produce la secularización (56):

- 1- En la medida en que la secularización es una tendencia global, existe una tendencia global en los contenidos religiosos para que se modifiquen en una dirección secularizadora. En casos extremos, esto puede llevar a una eliminación de los elementos <sobrenaturales> de la tradición religiosa, así como a la legitimación de la existencia en términos seculares de la institución religiosa.
- 2- De otro lado, puede significar que los elementos <sobrenaturales> apenas pierden importancia, mientras que la institución se “vende”, de forma que sea acorde con la conciencia secularizada.

La dinámica del consumidor hace posible que la religión pueda venderse de forma más eficaz, si ésta adopta estructuras de significado o de virtud privada más que de retórica pública. La religión, afirma Berger, sufre un proceso de adaptación resolutive a las necesidades, tanto morales como terapéuticas (57) de los individuos en el ámbito privado de su existencia. Es decir, la religión adopta un papel institucional <intermedio> para la resolución de las situaciones marginales, a nivel individual y no ya colectivo -como sucedía en las sociedades tradicionales-. Individuación y privatización, reitera Berger, son las marcas referenciales a través de las cuales la religión se manifiesta y se realiza en las sociedades modernas occidentales.

El autor señala otras tres consecuencias de la <dinámica del consumidor> en relación a los contenidos de la religión (58):

- 1- *El laicato*: Los contenidos religiosos deben adaptarse al carácter de esta población de consumidores. La tradición religiosa debe asimilar la infraestructura del mercado (demanda y control del consumidor) con el fin de legitimar a otros grupos de tradición religiosa libre. Berger considera que el <laicato> es inferior al <ecumenismo> en su propósito de adaptación a la sociedad secular.
  
- 2- *La standarización*: Las instituciones religiosas deben adaptar sus contenidos a las necesidades religiosas de ciertas categorías de clientes reales o potenciales. Por ejemplo: “Todas las instituciones religiosas orientadas hacia el mercado de la alta clase media en Norteamérica se sentirán presionadas por la necesidad de secularizar y psicologizar sus productos, pues de otro modo las probabilidades de que éstos sean <comprados> disminuyen drásticamente. Así, en los barrios suburbanos, hasta un sacerdote católico dejará probablemente de lado el tema de Fátima y preferirá entablar un <diálogo> con algún psiquiatra sobre <religión y la salud mental>” (59). La standarización de los contenidos religiosos genera en el consumidor un receso respecto a la importancia que anteriormente se les daba a las cosmovisiones y confesiones religiosas tradicionales (monopolios de sentido).
  
- 3- *La diferenciación marginal*: Mediante ella, se pretende que los consumidores pueden distinguir entre los contenidos religiosos que se presentan como productos en el mercado espiritual. Posteriormente, la elección individual y las necesidades existenciales de cada consumidor hará posible el logro de una determinada <tradición confesional>. Esta diferenciación marginal se regirá gracias a la dinámica impuesta por la demanda del consumidor y responderá a la dinámica de un mercado altamente racionalizado que impone la normalización de sus productos.

Berger establece que la diferenciación de los productos religiosos tiene un correlato socio-psicológico, es decir, un problema de legitimación teológica o de <localización>

de la religión dentro de la conciencia. Los productos se representan con algún aditamento decorativo o en un empaquetado distinto para que, sin dejar de ser auténticos en lo esencial, presenten alguna diferencia con respecto a otros productos iguales del mercado. Berger pone como ejemplo a la teología, la cual adopta una función legitimadora, del mismo modo que en la diferenciación de los restantes productos de consumo se recurre a la publicidad.

Surge un proceso donde el individuo intenta definirse religiosamente ante la multiplicidad de significaciones propuestas en el mercado religioso. Este proceso se denomina <dinámica de identificación y de autoidentificación>, y Luckmann lo define como <estudio empírico de la opinión religiosa>:

*“Los contenidos en la conciencia <suben>, por así decirlo, desde los niveles de conciencia que contienen verdades fundamentales sobre las cuales por lo menos todos los hombres sensatos concuerdan, hasta niveles en que se sostienen diversos puntos de vista subjetivos -puntos de vista respecto a los cuales personas inteligentes a menudo no concuerdan, y de los cuales uno mismo no se siente totalmente seguro” (60)*

Berger considera que la <dinámica del consumidor>, se diferencia atendiendo a su desarrollo geográfico. Esto es, la posición del consumidor -situado ante una oferta amplia de productos todos comparables-, y dentro de unas sociedades donde rige una dinámica de coexistencia entre los distintos sistemas de legitimaciones- no se aplica de igual modo dentro de la sociedad norteamericana que en la sociedad europea. El modelo bergeriano, como ya se ha indicado, se aplica directamente a la sociedad norteamericana donde rige esa coexistencia dentro del escenario religioso. Por el contrario, en Europa se daría una situación de distanciamiento del individuo respecto de las legitimaciones religiosas (instituciones eclesiásticas). Este distanciamiento conduce, como afirman algunos autores (60) -entre ellos Berger-, a una adopción de nuevos sistemas de legitimación no religiosos, consecuencia directa del carácter totalizante (Berger) y coercitivo (Durkheim) de dichas instituciones religiosas.

Todo esto conduce y viene determinado por lo que Berger denomina <el problema moral>. Éste aparece dentro de la dinámica de aquellas personas que intentan compaginar la búsqueda de la verdad religiosa con las vivencias de sus circunstancias sociales modernas, y que desemboca en la crisis de identidad moderna. La solución a dicho problema debe buscarse, afirma Berger, en las respuestas a dos cuestiones:

1) ¿Cómo puedo actuar responsablemente en el mundo?; 2) ¿dónde puedo encontrar una comunidad en la que las personas como yo se encuentren en su propia casa?. Todo se reduce a una <crisis de identidad espiritual>.

### **1. 3. La burocratización de las instituciones religiosas.**

A nivel institucional, el paso del fatalismo a la dinámica de la elección produce también serios cambios en la transformación del pensamiento religioso. Las instituciones que encarnan alguna tradición religiosa son transformadas rápidamente de monopolios en unidades de competición. Así pues, las grandes iglesias cristianas, señala Berger, que en su mayor parte tienen la experiencia histórica de los monopolios, se encuentran en este momento en una <situación de mercado>. El cambio es, a juicio bergeriano, muy traumatizante, sobre todo en la medida en que muchas iglesias, debido a su auto-comprensión teológica, siguen considerándose a sí mismas como monopolios de sentido, incluso en aquellos casos donde sus estructuras de plausibilidad no tiene margen de legitimidad social. (62)

El actual sistema pluralista de mercado en el que se presenta la religión en la modernidad se caracteriza, según Berger, por una progresiva burocratización de las instituciones religiosas, tanto en sus relaciones sociales internas como externas (63):

- 1- Internamente, las instituciones religiosas no sólo son administradas burocráticamente, sino que sus operaciones cotidianas están dominadas por la lógica burocrática.
- 2- Externamente, las instituciones religiosas tratan con otras instituciones sociales y entre sí, a través de las formas típicas de la interacción burocrática: <relaciones públicas> con la clientela consumidora y <cabildeo> con el gobierno; <obtención de fondos> con las entidades gubernamentales y privadas, y compromisos de todo tipo con la economía secular.

Dos son, según Berger, las principales características del proceso de burocratización:

- 1- *La competencia*: Cuando el individuo a de enfrentarse a la burocracia, el primer paso que tienen que dar consiste en saber donde ha de dirigirse, cuál es el departamento especializado competente para solucionar su caso. Berger afirma que la <remisión> es, burocráticamente, de excepcional importancia. Cualquier burócrata repite a menudo la frase: <este asunto no es de mi competencia>, y <remite> a los ciudadanos a la sección competente. No es extraño, según Berger, que los departamentos se multipliquen sin cesar, con el fin de satisfacer las necesidades de la vida en toda su complejidad. (64)
- 2- *El anonimato*: Respecto al anonimato, Berger señala que las competencias, los procedimientos, los derechos y los deberes burocráticos no corresponden a individuos concretos, sino a los titulares y a los clientes de los diversos departamentos burocráticos. (65)

El debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha producido la proliferación de grupos religiosos y sectas. Se buscan respuestas a una serie de problemas principalmente existenciales (66), al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad burocrática y anónima (67).

La modernidad produce una anomía religiosa, de la que se derivan los siguientes procesos de desinstitucionalización y las nuevas composiciones culturales e institucionales -individuales y comunitarias- que se llevan a cabo.

El fin último que pretenden las instituciones religiosas es la búsqueda compulsiva de <resultados>, a través de la metodología mercantil, propia de las estructuras burocráticas seculares. Para ello, la regulación burocrática (68) analiza las consecuencias de la competencia y la desregulación para la economía religiosa. Utiliza la teoría de la

elección racional (69) y el modelo de mercado como modelo teórico. Este planteamiento teórico pone el énfasis no sólo en la <oferta> sino sobre todo en la <demanda> y en una “búsqueda de leyes del comportamiento que satisfaga los criterios de objetividad, reproductibilidad y refutabilidad” (70).

Este proceso de elección racional se ha ido modificando desde las prematuras teorías bergerianas, que concebían al actual mundo religioso como un <supermercado espiritual> (71), hasta las actuales teorías sociológicas de la religión que consideran el <consumo> como un elemento básico. Nos encontramos, según el autor, ante una crisis de los convencionalismos religiosos tradicionales, los cuales vienen determinados por los cambios sociales-económicos postmodernos del capitalismo de consumo y el estilo de vida consumista.

Los burócratas son los responsables de mantener las estructuras de coexistencia, racionalmente diseñadas, para reducir los riesgos y las pérdidas. Entre otras funciones burocráticas, Berger distingue “el adiestramiento de personal religioso, la construcción y mantenimiento de los edificios religiosos, la producción de material de propaganda, el aumento de los gastos generales de la administración burócrata -ello implica el gasto de grandes sumas de dinero de cuya utilización racional los burócratas religiosos son responsables” (72). La burocratización del mercado religioso se rige, principalmente, por medio de la cartelización. Esto es, a través de: 1) la reducción de las unidades competidoras a través de las fusiones, y 2) el establecimiento de acuerdos de coexistencia racional de las restantes unidades competitivas. Esta cartelización, se fundamenta en el <oligopolio> o pluralidad de definiciones competidoras en un marco de racionalidad burocrática:

*“La situación pluralista implica, así, una red de estructuras burocráticas que se hallan empeñadas en tratos racionales con la sociedad en general y también en tratos de sus elementos entre sí. La situación pluralista, en la medida en que tiende a la cartelización, tiende a la ecumenicidad en su dinámica social, política y económica” (73)*

Se hace necesaria, pues, una <cartelización>, con la consiguiente división del mercado religioso en grandes entidades características de las neo-organizaciones entre las distintitas legitimaciones (fusiones entre iglesias). Este fenómeno conduce: 1) a un aumento del sistema burocrático, 2) a una mayor racionalización, y 3) a nuevas



fusiones entre las distintas organizaciones religiosas. Este proceso no conduce, afirma Berger, a una tendencia monopolista, sino <oligopolista>. Aparece así, el fenómeno del <ecumenismo>.

#### 1. 4. Las implicaciones del ecumenismo.

Según Berger, la <era del ecumenismo> -otros sociólogos lo denominan <problema del ecumenismo>- es una consecuencia directa de la situación pluralista en la que se encuentra la religión. El ecumenismo se presenta como un recurso burocrático de las distintas confesiones religiosas ante la decadencia social de la religión debido, fundamentalmente, a que el individuo se encuentra perdido entre la posibilidad herética y la competencia de las distintas legitimaciones. Las aproximaciones ecuménicas son una exigencia de la situación pluralista y responden a la lógica de mercado. Las distintas confesiones religiosas coinciden en señalar que la <feroz competencia> por captar clientes, puede producir un alejamiento de estos posibles consumidores religiosos. Así pues, siguiendo esta lógica del mercado, las distintas confesiones pasan de ser rivales a ser cooperantes en el mantenimiento de un mercado simbólico y religioso cada vez más saturado (74).

Del mismo modo que otros sociólogos de la religión -entre ellos B. Wilson (75)-, Berger indica que el ecumenismo es un signo explícito que confirma la hipótesis de que las distintas confesiones religiosas se encuentran en una situación de debilidad, propia de la <crisis de plausibilidad> que generan en la dinámica del individuo (consumidor). El ecumenismo es, ante todo, una <crisis de identidad confesional> respecto a la propia <tradición confesional> (autoidentificación) y respecto al significado social que representa (identificación):

*“Esto explica mucha cosa de la dinámica de identificación y autoidentificación en el <Quién es quién> del actual ecumenismo -por definición, cada uno que participa del ecumenismo debe ser algo- , todas las precisiones sociopsicológicas de la situación van empujando al individuo a que se vuelva lo que se supone que es, un representante de la tradición religiosa a la cual es atribuido” (76)*

Las distintas confesiones utilizan el ecumenismo como medio de adaptación <aggiornamento> a una sociedad secular, dentro de la cual intentan encontrar un espacio de plausibilidad y una identidad referencial. El ecumenismo es, ante todo, un mecanismo mediante el cual el sistema burocrático de las distintas legitimaciones religiosas pretende conseguir un fin: un mejor aprovechamiento de sus recursos. Para conseguir tal fin, los instrumentos utilizados son: 1) la racionalización y 2) la administración de dichos recursos de sentido y significado. Berger se encuentra aquí, muy cerca de las consideraciones de B. Wilson, quien creía que para conseguir dicho propósito, el <ecumenismo> ha transformado el concepto premoderno de <utilidad confesional>. Este cambio queda de manifiesto en lo que, tanto Weber como Berger, denominaron <proceso de desencanto>, es decir, la administración y la racionalización han sustituido la <espiritualidad y la recepción de la inspiración divina (gracia)> en tanto que signos identitarios de las confesiones tradicionales, por nuevas <utilidades seculares> como son: 1) la organización racional, y 2) el racionalismo económico.

Sin embargo, y ante la actual crisis de la religión representada por el ecumenismo, la situación pluralista también originó, afirma Berger, <la era del redescubrimiento de las herencias confesionales> como forma compensatoria a la situación de oligopolio religioso de la sociedad, además de como una contraposición estructuralmente necesaria al ecumenismo propio del modelo de mercado. Ante tal dinámica de diferenciación y pluralismo espiritual-religioso, aparece una problemática que Berger denomina <problema de legitimación teológica>, que significa que ha habido un desplazamiento de sentido y de significado en las estructuras de plausibilidad de la conciencia humana. Es decir, una <localización de la religión> que rompe con los esquemas tradicionales de entender la religión:

*“ La situación religiosa contemporánea tiene su fundamento en una crisis de plausibilidad que precede toda teorización. Es decir, la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad se pone en duda en las mentes de la gente corriente que no tiene conocimiento de la teología ni interés por ella. Esta crisis de la religión en el nivel del sentido común no se debía a ninguna misteriosa metamorfosis de la conciencia, sino que puede explicarse en términos de desarrollos empíricos visibles de las estructuras sociales y de la psicología de las actuales sociedades (...) Puesto que la secularización y el pluralismo son hoy fenómenos mundiales, también lo es la crisis teológica, pese a que los contenidos religiosos que hay que legitimar sean evidentemente muy diversos” (77)*

La situación de mercado religioso ha condicionado la teoría de la secularización bergeriana. Bajo el prisma del pluralismo religioso y el modelo de mercado, la interpretación que Berger hace del proceso de secularización termina con una diagnosis de la religión contemporánea que coincide con el modelo luckmanniano de la <religión invisible>: 1) la religión se ha vuelto pluralista; 2) la religión se ha privatizado; 3) la religión se ha vuelto objeto de elección personal y constituye la fuente de símbolos sagrados, a partir de los cuales, los individuos construyen sus universos de sentido dentro de un mundo lleno de incertidumbre y sin sentido, debido a la secularización.

## **2. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y LA RELIGIÓN (PLAUSIBILIDAD RETÓRICA).**

### **2. 1. Los medios de comunicación y la tradición religiosa.**

Según Berger, con el desarrollo de las sociedades modernas, la tradición va a perder el significado representativo para la vida cotidiana de las personas. Aparece una disyuntiva identitaria y gnoseológica, diferenciadora entre las sociedades modernas y las tradicionales:

*“El pluralismo moderno socava ese <conocimiento> dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados” (78)*

En su artículo “Opciones del pensamiento religioso” (1978), Berger recoge unas reflexiones de R. Bultmann para mostrar, a modo de ejemplo, el impacto o escisión entre tradición y modernidad: “No se puede usar la electricidad y las radios, o la medicina moderna en caso de enfermedad, y al mismo tiempo seguir creyendo en el mundo de los espíritus y en los milagros del Nuevo Testamento”. Berger, por su parte, lo indica diciendo: “El datum de la conciencia moderna sustituye al datum de la tradición como nuevo fundamento, de por sí válido, de todo conocimiento” (79)

Siguiendo a D. Bell, Berger considera que la modernización lleva consigo un proceso de <destradicionalización> y un proceso desestabilizador del nomos religioso. Con anterioridad al desarrollo de los medios de masas, el sentido del pasado y del

mundo, venía constituido para la mayoría de las personas, fundamentalmente, por el contenido simbólico intercambiado en las tradiciones <cara a cara> (80) y a través de las tradiciones orales. A partir del desarrollo de los medios de comunicación, dichas tradiciones se van transformando hacia una desritualización de la experiencia de vida cotidiana. Los medios pueden tener influencias sobre el conocimiento, las actitudes, las opiniones y el comportamiento de la gente. Tales efectos pueden ser inmediatos o aplazados, de corta duración o influencia amplia. Los efectos individuales se pueden transformar en cambios institucionales. Se pueden realizar mediante reacciones individuales, o por complicadas interacciones, como cuando unos cambios institucionales producidos por los media influyen, a su vez sobre los individuos. (81)

Berger considera que los medios de comunicación no conducen a una destrucción de la tradición sino a una transformación. Es lo que el autor denomina <empresa de traslación> o <psicologización de la tradición>, es decir, los símbolos religiosos son trasladados a un vocabulario diferente, que realmente expresa lo que significan estos símbolos. Un ejemplo de ello es, señala Berger, el reciente caso de adaptación del vocabulario marxista en la teología latino-americana de la liberación. Gracias a los medios de comunicación, afirma Berger, las distintas reservas de sentido (tradiciones) se han vuelto accesibles para todos los individuos. Los mass media afectan directamente a tres aspectos fundamentales de las tradiciones: 1) su producción; 2) su transmisión; 3) su recepción (82). Dentro de su proyecto de indagación social sobre la producción, la transmisión y la recepción de sentido, indica tres ambitos fundamentales de observación: 1) las comunidades de masas; 2) la comunicación cotidiana dentro de las comunidades; 3) las instituciones intermedias que se encuentran entre las grandes instituciones, las comunidades y los individuos.

El autor establece que los mass media, en tanto que reflejo y productos de una sociedad y cuyo factor clave es la segmentación y el relativismo moral, conducen a que las definiciones de la realidad (cognitivas y normativas) se difundan velozmente a lo largo de la sociedad. Los medios de comunicación no destruyen las cosmovisiones tradicionales, aunque llevan a una relativización de las definiciones, certezas y creencias religiosas y morales (83). El impacto de los medios de comunicación (tecnología de la información) en el surgimiento del consumismo moderno, hizo que las tradiciones y las reservas de sentido se desplazaran dentro de las conciencias de los individuos. Esto es

posible, en la medida en que los individuos depositan, progresiva e institucionalmente, su confianza en las nuevas tradiciones mediáticas como medios portadores del sentido de la realidad social actual:

*“Las reservas de sentido socialmente objetivado y procesado son <mantenidas> en depósitos históricos de sentido y <administradas> por instituciones. La acción del individuo está moldeada por el sentimiento objetivo proveniente de los acervos sociales de conocimiento y transmitido por las instituciones a través de las presiones que ellas ejercen para su acatamiento. En este proceso, el sentido objetivado mantiene una constante interacción con el sentido construido subjetivamente y con proyectos individuales de acción” (84)*

En este sentido, Berger considera que se puede establecer una doble relación entre la tradición y los medios de comunicación:

1- Por un lado, los medios de comunicación posibilitan el declive de la autoridad y de los fundamentos tradicionales religiosos. Esto es debido, fundamentalmente, a que los medios de comunicación pueden conducir a una destradicionalización y a una banalización de los contenidos religioso-morales. A nivel de la vida cotidiana, es donde los medios de comunicación realizan el mayor grado de socavamiento o deterioro de las estructuras de plausibilidad tradicionales:

*“Las <opciones morales> no son simplemente consumidas, sino que son procesadas comunicativamente, seleccionadas, rechazadas y adaptadas a las propias circunstancias del individuo. Aun así, no debería subestimarse la brecha que se abre entre las recomendaciones morales de los medios de difusión y la realidad cotidiana” (85).*

Así pues, los medios de comunicación actúan reincorporando a la vida cotidiana de los individuos los distintos contenidos simbólico-religiosos, a través de una apropiación consumista de los productos mediáticamente manipulados. Siguiendo la línea argumental de autores como Vattimo, Lerner, Thompson, Berger considera que con el surgimiento de los medios de comunicación se produce una crisis de la autoridad religiosa tradicional, reflejada en la crisis de los monopolios religiosos. Esto es debido, principalmente, a que los medios de comunicación constituyen una <movilidad multiplicadora de experiencias y alternativas de las sociedades modernas diferenciadas y plurales>.

2- Por otro lado, los medios de comunicación han creado condiciones para la renovación y transmisión de la tradición en unos parámetros nunca antes conocidos.

Es decir, “los medios de comunicación masiva son utilizados explícitamente por empresarios morales de diferentes categorías para sus propios fines, al igual que por el Estado, las Iglesias, las asociaciones de beneficencia, como representaciones de comunidades de opinión con programas bastantes distintos (ambientalismo, protección de minorías étnicas, sexuales u otras)” (86). Los medios de comunicación se han convertido en un instrumento elemental de la evangelización, principalmente en países como Estados Unidos. Ejercen como portadores de mensajes, tanto religiosos como seculares, que modifican las estructuras individuales de la conciencia. Esto es, “la gente construye significados religiosos a partir de materias primas que suministran los medios de comunicación, mediante la recolocación y la remodelación de los elementos de acuerdo con lógicas al mismo tiempo locales y globales, al mismo tiempo innovadores y tradicionales” (87). Los medios de comunicación en este sentido, son utilizados para difundir y consolidar los valores y creencias de las tradiciones religiosas; como medios capaces de abastecer de sentido a los individuos y a la colectividad. Los medios de comunicación son utilizados al servicio de la tradición, principalmente por tres motivos: 1) producen modelos simbólicos, los cuales crean el entramado invisible de la sociedad a nivel cultura; 2) serían un sustituto funcional de los vínculos del grupo, ocupando el sitio de la reunión de todo el cuerpo social; 3) los media producen un efecto de integración social esencial. (88)

## **2. 2. Los medios de comunicación y la construcción social de la realidad.**

Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su obra *The social construction of reality* (1966), desarrollaron una sociología del conocimiento -que tiene sus orígenes en Max Scheler y K. Mannheim- donde la preocupación por el ámbito del conocimiento social se constituye como un preámbulo hermenéutico del posterior análisis del cognitivismo social. En este sentido, la sociología del conocimiento bergeriana es una de las bases gnoseológicas fundamentales para desarrollar la ubicación socio-identitaria de los diversos mecanismos sociales -entre los cuales encontramos a los medios de comunicación-:

*“Los análisis de la objetivación, la institucionalización y la legitimación resultan directamente aplicables a los problemas de la sociología del lenguaje, a la teoría de la acción y las instituciones sociales, y a la sociología de la religión” (89)*

Berger considera que los medios de comunicación actúan, en la construcción social de la realidad, en forma de universos simbólicos que tienen una influencia directa en la percepción de la realidad a través de la conciencia subjetiva de los individuos. Por medio de las representaciones simbólicas que los media representan, los individuos elaboran sistemas de conocimientos sociales y vivencias personales (biografías). Los medios de comunicación no sólo son mecanismos vehiculadores de información, sino que, además, plasman la realidad configurando lo que Berger denomina <estructuras intermedias>. Los media actúan como conexión entre el microcosmos de las experiencias personales (interacciones interpersonales) y el macrocosmos de la institucionalización social moderna, caracterizada por las categorías de lo abstracto, lo anónimo, etc. Berger lo define del siguiente modo:

*“El microcosmos, con todo lo que pasa en él, tiene un sentido para nosotros sólo si viene incorporado al macrocosmos que lo incluye; por el contrario, el macrocosmos tiene para nosotros una realidad escasa a menos que no se le represente repetidamente en su relación con el microcosmos (...) En nuestra experiencia, entonces, el microcosmos y el macrocosmos se compenetran recíprocamente sin solución de continuidad” (90)*

Los medios de comunicación son constructores de la realidad a través de dos formas, afirma Berger:

1- Los medios de comunicación se erigen en los nuevos elementos integradores del orden social. Desde esta perspectiva, ocupan el lugar central dejado por la religión en las sociedades modernas y, desde ahí, construyen las definiciones de la realidad social y los universos de significado para la experiencia de cada individuo en la vida cotidiana. Esto es, una vez escindido el <dosel sagrado> premoderno, las tecnologías de la información ocupan en la actualidad un papel de <garantes> y productores de los nuevos espacios y tiempos, nuevos movimientos sociales, nuevas formas de identidad. Es la <era de la información global> (91).

2- Los medios de comunicación son promotores de la <secularización de la conciencia>. En este sentido, los media (portadores secundarios de la modernización) son elementos destacados en la formación de la cultura moderna (92), en el modo en que percibimos la realidad social, en la formación de estructuras de conocimiento. Berger considera que los medios de comunicación actuales -hijos y herederos de la

moderna construcción de la realidad- llevan en sí la semilla de la secularización, la cual, a través de las mediaciones mediáticas (93), se instala en las percepciones subjetivas de la realidad (conciencia). La tecnología de la información, al igual que toda la revolución tecnológica moderna, “ha penetrado en lo más profundo de la conciencia de las personas”(94). Los medios de comunicación se desarrollan implicando una transformación de la mente de los seres humanos y sus modos de pensar. Este proceso, afirma Berger, se produce en una época de profundas crisis de sentido e identidad, inmersa en la búsqueda de legitimaciones y valores identitarios.

La muerte de los monopolios religiosos tradicionales, ha posibilitado el que el <dosel sagrado> haya sido reemplazado por los nuevos monopolios de las sociedades modernas diferenciadas: la tecnología de la información. Los nuevos monopolios mediáticos se han liberado, conscientemente, del lastre de la trascendencia y han ido introduciendo un carácter de <facticidad> como vínculo de las relaciones sociales. Los medios de comunicación constituyen, para las perspectivas de futuro de la religión, un vínculo estructuralmente estable e institucionalizado de la moderna y secularizada construcción social de la realidad.

### 2. 3. ¿Cómo repercuten los medios de comunicación en la actual situación de mercado?. Propaganda, publicidad y retórica.

Como señala Berger, debido al cambio social que se produjo con el establecimiento de las sociedades modernas occidentales, la vida tradicional dió paso a una urbanización de la vida. Junto a este cambio de modos de vida social, apareció un clima de <terror anómico> falta de seguridad y de orden. Aniquilado el antiguo ordenamiento social, surge uno nuevo bajo el amparo de lo que el autor denomina: La <nueva era de las masas> (95). Ésta se desarrolla dentro de una sociedad también de masas (96) que no necesita ya de la autoridad de la tradición (religiosa) y que rompe con las ataduras de sentido tradicionales. En esta sociedad, construida bajo la dinámica de la libre elección, la voluntaria aceptación y bajo la ilimitada posibilidad de oportunidades, la decadencia de los monopolios religiosos se ha visto acompañada de un despliegue de religión dispuesto a ser combinado con cualquier otro conjunto de ideas o valores. Estas consideraciones apuntan, señala Berger, hacia un análisis de la legitimación



dentro de las sociedades modernas occidentales sobre la base de un modelo de mercado no monopolístico. En este sentido, debe prestarse aquí una atención especial a la función de los medios masivos en la socialización de estas actitudes de los consumidores. Los medios masivos son importantes además en la transmisión directa, anónima, y como si dijéramos no institucionalizada de un universo sintético con sus propias legitimaciones pre-fabricadas. (97)

En este tipo de sociedades modernas, la publicidad se ha convertido en la expresión y la manifestación de la cultura de masas. La publicidad actúa como el vínculo que Berger vaticina en los medios de comunicación, entre las actividades y producciones humanas y culturales. Su finalidad no es otra que la de conseguir que los medios de comunicación sean consumidos por la demanda social.

La dinámica de consumo social, en tanto que estructuración de los estilos de vida y de la cultura, y los medios de comunicación masiva constituyen dos de los mecanismos portadores de la modernidad, afirma Berger. De este modo, se puede establecer una simbiosis de interés mercadológico entre tales portadores, pues, las distintas tradiciones religiosas ofrecen sus mercancías a través de una competitividad en el campo publicitario y mercadotécnico. Esto va a permitir a los consumidores potenciales escoger ante el despliegue mediático de posibilidades religiosas, dando lugar a lo que Berger denomina <supermercado espiritual> o <religión a la carta>.

Los medios de comunicación son <lugares> específicos para el desarrollo de la retórica, de la persuasión. Estamos ante lo que Berger denomina <aggiornamento o acomodación cognitiva de los valores tradicionales a la situación actual de mercado, ideas, creencias y valores>. Es decir, los medios de comunicación son utilizados como mecanismos de re-creación y renovación de los valores tradicionales. Son espacios de re-producción de la tradición cultural y producen modelos simbólicos que forman el entramado de la sociedad a nivel cultural. Los medios se convierten en el sustituto de los vínculos integradores que, anteriormente, legitimaban las sociedades tradicionales. Se convierten en los elementos de integración social de las sociedades actuales.

A través de los recursos retóricos, los grupos religiosos tradicionales, afirma Berger, se acomodan cada vez más al mundo moderno. El autor sostiene que esto hace que las

tradiciones religiosas se sitúan ante un dilema: acomodarse a la modernidad y correr el riesgo de un debilitamiento de la fe, o resistirse a la modernidad y correr el riesgo de quedar marginadas como algo intrascendente. (98)

La retórica que utiliza la religión consiste en que, a través de los medios de comunicación, pretende convencer y persuadir a un determinado clientelismo para ser consumida según los parámetros e intereses que más le beneficien mercadológicamente. Es decir, debido al proceso moderno de <industrialización de las culturas>, la religión ha sido paulatinamente socavada en sus estructuras legitimadoras, (la diferenciación social moderna rompe con el <dosel sagrado> religioso como elemento integrador de sentido y significado) y se ha resentido socialmente. Como contrapartida a tal efecto, las instituciones religiosas, mediante un proceso adaptativo a la modernización (Berger lo define como <negociación cognoscitiva>) y a sus portadores, utilizan los medios de comunicación -que tanto dañan la tradición (99)- para ser transformadas en artículos de consumo y satisfacer las necesidades existenciales actuales del individuo. Los medios de comunicación son, pues, esenciales y necesarios para el mantenimiento de una religión que en el mundo actual vive a la expectativa de sus mediaciones mediáticas.

El poder retórico de los medios de comunicación está, precisamente, en su capacidad de persuadir al público a consumir las decisiones institucionales desde el ejercicio burocrático (100). Como indicó Berger en *The social reality of religion* (1969), hacen de la religión un producto que es fácil de vender por sus capacidades morales y terapéuticas. Los medios de comunicación son mecanismos reguladores de lo que Berger denomina <el problema de la plausibilidad>, por medio del cual regulan la oferta en relación a la demanda del consumidor. Religión y medios de comunicación forman parte de la <ingeniería social> de los grados de acomodación en que los contenidos religiosos penetran en las demandas de plausibilidad de las conciencias secularizadas de los individuos.

## NOTAS

1. Luckmann, Th., La religión invisible. El problema de la religión en las sociedades modernas, Sígueme, Barcelona, (1973), pág. 114; Ver también: Berger, P., “*A market model for the analisis of ecumenicity*”, en Social Research, 30, 1, (1963), págs. 77-93). Este modelo bergeriano que identifica el éxito organizativo de una determinada confesión religiosa a un determinado contexto pluralista o de mercado abierto, es criticado por autores como Voas, Olson y Crockett, en su obra: “*Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong*”, ASR, 67-2, (2002), págs. 212-230.
2. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, en Revista Agustiniana de Espiritualidad, Volumen XIX, 60 (1978), pág. 291
3. Ibid., pág. 292
4. Berger piensa que la adaptación favorece la desnaturalización y la pérdida de credibilidad de los sistemas de sentido; sin embargo, esta negociación (adaptación) favorece la supervivencia de este sentido, en tanto que <estructura de plausibilidad> para los individuos dentro de una sociedad de la incertidumbre y la anomia. De otro lado, la intransigencia y el mantenimiento de estructuras de sentido autoritarias, favorecen y contribuyen al establecimiento de comunidades fundamentalistas cerradas a la interacción social. Autores como J. A. Estrada Díaz han señalado la importancia de esta <adaptación> para las instituciones religiosas dentro de las sociedades occidentales modernas y secularizadas: “A partir de la industrialización, de la revolución francesa y del desarrollo de la democracia se produjeron cambios muy profundos que afectaron de una forma muy esencial al fenómeno religioso. Las distintas iglesias se enfrentaron a estos fenómenos con una actitud fundamentalmente defensiva, oscilando entre la añoranza del <antiguo régimen> y la necesidad de adaptarse a las nuevas reglas de juego que comenzaban a imponerse en Occidente.” (Estrada Díaz, J. A., Razones y sinrazones de la creencia religiosa, Trotta, Madrid, (2001), pág. 199-200).
5. Ibid., pág. 293
6. Ibid., pág. 294
7. Berger, P., “*A sociological view of the secularization of theology*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 6, 1 (1967), pág.3
8. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 297
9. Berger, P., “*A sociological view of the secularization of theology*”, op. cit., pág 13
10. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 127-153
11. Ibid., págs. 127-153

12. Berger, P- Luckmann, T., “*Secularization and pluralism*”, en International Yearbook for the Sociology of Religion, II, (1966), pág. 79-84; Berger, P., The sacred canopy, págs. 127-153
13. Berger, P- Luckmann, T., “*Secularization and pluralism*”, op. cit., pág. 79-84; Berger, P., The sacred canopy, op. cit., págs. 1127-153
14. Según Berger, “es posible caracterizar la modernidad como un vasto movimiento desde la confianza en el destino hasta la elección”. (Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, en Estudios Públicos, 67, (1997), pág. 3).
15. Wilson, B., “*Aspects of secularization*”, Paper Presented at the 7th World Congress of Sociology, Varna, Bulgaria, (1970). Berger hablará del <denominacionalismo>. El término hace referencia a aquello que quizás constituya el fenómeno clave de la religión en la historia estadounidense: el fenómeno del pluralismo; (Ver Berger, P., A far glory, op. cit., págs. 178 ss. y Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, en Revista Agustiniana de Espiritualidad, volumen XIX, 60 (1978)).
16. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 287-288
17. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 155
18. Algunos autores de la posmodernidad, como J. Habermas, están estrechamente de acuerdo con los planteamientos bergerianos: “Con el paso al pluralismo cosmovisivo en las sociedades modernas se desmorona la religión y el ethos en ello enraizado como basamento de validez público de la moral compartida por todos. La validez de las normas morales universalmente vinculantes ya no se pueden explicar en ningún caso con razones e interpretaciones que presuponen la existencia y el papel de un Dios creador y redentor trascendente (...) La devaluación de los conceptos metafísicos fundamentales irá en adelante unido al desplazamiento de la autoridad epistémica que paso de las doctrinas religiosas a las modernas ciencias experimentales” (Habermas, J., La inclusión del otro. Estudio de teoría política, Paidós, Barcelona, (1999), pág. 37).
19. Wilson, B., “*Aspects of secularization*”, op. cit., pág. 120; Wilson está haciendo referencia al artículo de Berger, P y Luckmann, T., “*Secularization and pluralismo*”, en International Yearbook for the Sociology of Religion, II, (1966); Ver también: Wilson, B., La religión en la sociedad, op. cit., pág 106. Para apreciar la dinámica dialéctica existente, según Berger, entre la <tradición religiosa> y las <nuevas ofertas religiosas> y, entre la Iglesia y la secta, ver: Berger, P., “*The sociological study of sectarianism*”, en Social Research, 21, 4, (1954), págs. 467- 485. B. R. Wilson, al contrario que Berger, considera que la dicotomía iglesia-secta es aún una herramienta adecuada para el análisis en la sociología de la religión (Wilson, B.R., “*Una tipología de las sectas*”, en Robertson, R., Sociología de la religión, FCE, México, (1963), pág. 49-63); Berger, P., “*Sectarianism and religious sociation*”, en The American Journal of Sociology, vol. LXIV, 1, (1958), págs. 41-44); Berger, P., “*A model for the analisis of ecumenicity*”, Social Research, 30.1, (1963), págs. 77-93). Ver también: Stark y Iannaccone., “*Rational choice propositions about religious movements*”, en Religion and the Social Order, (1993), pág. 265).

20. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 146-147. Según Berger, “la gente que compra una determinada fe constituye un grupo de consumidores”. Esto es un factor desencadenante de la crisis de sentido en la modernidad.

21. La teoría neo-conservadora de la religión, considera que el <laissez-faire> es resultado de la libertad que ha desencadenado el desarrollo de la modernidad. Debido a esta libertad moderna, el individuo moderno aplicó todas sus energías al ámbito de lo económico y potenciado su desarrollo. En este sentido, los neo-conservadores -entre ellos Berger-, consideran que el <laissez faire> es la forma extrema del desenfrenado individualismo económico. Además de compartir la teoría bergeriana, Wilson indica que este individualismo económico va a derivar en lo que denominó <laissez faire moral>: “Es manifiesto que la época del <laissez faire> económico a dado paso a la época del <laissez faire> moral, y eso, al menos en Europa occidental, precisamente en momentos en que el laissez faire económico está siendo duramente atacado y ha sido sustituido, en algunos sectores, por la planificación nacional.” (Wilson, B., La religión en la sociedad, op. cit., pág. 73).

22. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 216; Berger considera que las estructuras de producción de bienes fomentan un pluralismo de preferencias, gustos, estilos de vida, orientaciones ético-morales, que son originadas dentro de un orden institucional, en el que tanto la libertad individual, el ámbito privado, los criterios de elección y las connotaciones subjetivas, se mantienen de forma constante. Este pluralismo es el causante de las distintas crisis de sentido (subjetivas e intersubjetiva) y de las modernas diferenciaciones funcionales que se producen en el mundo de la vida social (religión, política, economía, moral, estética, etc.). Según Berger, “se han separado del sistema de valores supraordinales y determinan la acción del individuo en el área funcional que ellas administran” (Berger, P-Luckmann, T., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 16).

23. Para desarrollar el tema de la situación de mercado y el pluralismo religioso, consultar las siguientes reseñas bibliográficas: Frigerio, A., “Secularización y nuevos movimientos religiosos”, en Lecturas sociales y económicas, 7, (1995); Frigerio, A., “Construyendo identidades: Problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso”, Ponencia presentada en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Museo Roca, Buenos Aires, (1998); Frigerio, A., “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”, Ponencia presentada en el XXII Encuentro Anual de ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil, 27-31 de octubre de (1998); Stark, Rodney y William S. Bainbridge., The future of religion, Berkeley, University of California Press, (1985).

24. Manuel Castell., La era de la información: economía, sociedad y cultura, 3 volms., Alianza, Madrid, (1997) y Z. Bauman., Intimations of postmodernity, Londres, Routledge, (1992); entre otros.

25. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 152. Ver también: Berger, P-Luckmann, Th., “Aspect sociologiques du pluralisme”, en Archives de Sociologie des Religions, 23, (1967), págs. 117-127; Berger, P., “A market model for the analysis of ecumenicity”, en Social Research, vol. 30, 1 (1963), págs. 77-93. El paradigma de mercado religioso (Market model) señala que “lejos de la idea de que la quiebra del <dosel sagrado> pone en duda la credibilidad de la religión, por el contrario, una

religión monopólica apoyada y subsidiada por el estado tenderá a ser ineficiente, ya que, sin competencia, los agentes religiosos tendrán poco incentivo para ofrecer su fe con vigor y eficientemente.” (Stark y Iannaccone., “*Rational choice propositions about religious movements*”, en *Religion and the Social Order*, (1993), pág. 253).

26. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 151. Existe un punto de encuentro entre el paradigma tradicional bergeriano y el paradigma de mercado religioso (market theory of religion). Esta conexión se produce en la medida en que ambos planteamientos afirman que el proceso que caracteriza a la sociedad moderna es el de <desacralización> debida al pluralismo religioso: “Cuando existen una pluralidad de firmas religiosas, ninguna tiene suficiente poder como para mantener la sacralización” (Stark y Iannaccone., “*Rational choice propositions about religious movements*”, en *Religion and the Social Order*, (1993), pág. 254).

27. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 137. Según Berger, “<el cuius régio ejus religio> nos puede parecer bastante brutal, pero había una opción. Supongamos por ejemplo que el príncipe se convertía al protestantismo y uno era católico, existía la opción de convertirse al protestantismo o marcharse, lo cual es preferible a que a uno lo maten. Eso fue un adelanto en cuanto a tolerancia” (Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en *Estudios Públicos*, 71 (invierno 1998), pág. 11).

28. Frente a los planteamiento de Berger, el nuevo modelo de mercado religioso (market theory of religion) enfatiza que el libre mercado es la situación natural de la religión actual. En este sentido, indica que el pluralismo fortalece la actividad religiosa y no la debilita.

29. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 135

30. Featherstone, M., *Consumer culture and postmodernism*, Sage, Londres, (1991).

31. Lyotard, J-F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, (1989).

32. Berger no está de acuerdo con el nuevo paradigma de mercado (market model), que considera que un mercado desregulado pluralista fortalece la economía religiosa en general. Es decir, cuando más firmas entren libremente en el mercado, más aumentaran los niveles de compromiso individual. Berger indica que “...la situación pluralista hunde ipso facto a la religión en una crisis de credibilidad...” (Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 127-128).

33. Ibid., pág. 137. Según Berger, la mercantilización de las creencias religiosas y de las prácticas religiosas introduce el principio de mutabilidad, que es <intrínsecamente opuesto al tradicionalismo religioso>. Por otro lado, y contrariamente a los planteamientos bergerianos, “el nuevo paradigma religioso actual (market theory of religion) considera que la existencia de distintos grupos religiosos compitiendo en el mercado no es considerada una degeneración de la religión -como algo negativo para su naturaleza-, como afirmaba Berger (1971)... consideraría, por tanto, a los cambios que se producen dentro de los grupos religiosos, en el mercado religioso y en la afiliación religiosa de los individuos como algo natural y esperable en una situación pluralista y no como un síntoma de degradación de la religión.” (Frigerio, A., “*¿Un nuevo*

paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios <irracionales>”, en Conicet, Universidad Católica Argentina, (2003).

34. Berger, P., “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en Estudios Públicos, 67 (1997). Ver también: Featherstone, M., Postmodernism and consumer culture, Sage, Londres, (1991).

35. “El pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas. Ellas son proveedoras en un mercado de opciones religiosas. La cantidad de gente que asiste regularmente a las iglesias ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses se puede contar con los dedos de la mano. La pertenencia a una determinada iglesia ya no se da por supuesto, sino que más bien es el resultado de una elección deliberada” (Berger, P., Modernidad pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 89).

36. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 138

37. Ibid., pág. 138

38. “El pluralismo no sólo nos permite tomar nuestras propias decisiones (sobre trabajo, esposo o esposa, religión, partido), sino que, además, la moderna variedad de bienes de consumo nos obliga a escoger (Persil o Ariel, Volkswagen o Saab). Ya no podemos abstenernos de elegir: se ha vuelto imposible cerrar los ojos al hecho de que las decisiones que tomamos podrían haber sido distintas. Dos instituciones centrales de la sociedad moderna impulsan esta transición desde la posibilidad de elección hasta la obligación de escoger: la economía de mercado y la democracia. Ambas se fundan en la agregación de decisiones individuales y ellas mismas fomentan un proceso continuo de elección y selección” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 87) . Según Berger, el pluralismo se erige como la ideología que enmascara y oculta la obediencia de la sociedad al consumo, bajo la pluralidad de opciones.

39. Según Berger, el consumismo ha originado el proceso de privatización. La búsqueda adquisitiva y el desarrollo del consumo junto con la privatización de la religión, se constituyen como fuerzas destructoras de la religión tradicional.

40. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit. pág. 89-90. La dinámica de la preferencia del consumidor somete al contenido religioso a la lógica de la moda y a las instituciones religiosas a la lógica de la estratificación. Ver también: Wilson, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, op. cit., pág. 432-433.

41. Berger, P- Berger, B- Kellner, H., The homeless mind, op. cit., pág. 156

42. Ibid., pág. 157

43. Stark y Iannaccone., “*Rational choice propositions about religious movements*”, en Religion and the Social Order, (1993), pág. 265

44. Berger, P., The noise of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in america, Doubleday, (1961), pág. 38. En esta obra, Berger se

refiere a la paradoja de la <funcionalidad social> (social functionality) y la <irrelevancia social> (social irrelevance) de la religión americana: una religión que es a la vez símbolo nacional y actividad para las horas de ocio.

45. Ver: Berger, P., A far glory, op. cit.

46. Según Berger, el mundo religioso contemporáneo se asemeja a un supermercado -en el que los consumidores deciden comprar las mercancías adecuadas a cada uno- a las teorías actuales sobre la elección racional de la conducta religiosa (Berger, P., The sacred canopy, op. cit.). Desde el punto de vista bergeriano, el supermercado espiritual prefigura una situación pluralista cada vez mayor. Esto socavaría de manera irreversible formas convencionales de religiosidad centradas en las instituciones y aceleraría la secularización; “Los maestros de la sospecha habían anunciado con toda solemnidad, hace un siglo, los funerales del Dios de los creyentes. Pero las cosas no ocurrieron como anunciaron precisamente aquellos maestros-profetas. Y no parece que en los umbrales del siglo XXI vayamos a asistir al entierro de ningún Dios. Muy al contrario. Quizá estamos asistiendo al parto de Dioses -de demasiados dioses, dicen algunos- y nuestro mundo supertecnificado tenga que asistir al triste espectáculo de los <supermercados religiosos>” (Bosch, J., “*Religiosidad marginal y sectas*”, en <Vida Nueva>, (junio 1997), pág. 24).

47. Wuthnow, R., The struggle for America's soul, Gran Rapids, MI, Eerdmans, pág. 116

48. Berger considera que dentro del mercado religioso y cultural, las elecciones y los estilos de vida no están limitadas. Como bien señala el autor, dentro del <supermercado religioso>, podemos optar por el budismo el lunes, el zen el martes, el sufismo el miércoles, y tener libre el resto de la semana. (Ver: Berger, P., The social reality of religion, Londres, (1969)). Otros autores señalan que “en esta nebulosa moderna, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el <menú de lo sagrado> habría <platos> muy variados entre los que escoger los <condimentos> de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente. Una analogía culinaria que se inspira directamente en la teoría de las espiritualidades “a la carta” (Vallverdú, J., Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, (2002)). Para la institución religiosa tradicional, la adaptación a este nuevo paradigma religioso de mercado ha sido bastante complicada. Berger describe así la nueva situación de la institución religiosa dentro de la situación: “En primer lugar, constatamos de nuevo que en tanto que sistema de legitimación se halla en competencia con los otros sistemas igualmente suministradores de legitimaciones. En segundo lugar, semejante situación implicaría para la institución religiosa su paso de institución primaria a institución secundaria, dada su intervención en la esfera privada más que en la esfera pública, y su ubicación económica dentro del sector del consumo. En tercer lugar, todo ello implica para la institución religiosa una cierta adaptación para los deseos del consumidor. No sólo para ganar nuevos clientes, sino incluso para conservar a los clientes habituales, <el contenido religioso queda sujeto a la moda>” (Berger, P., The social reality of religion, op. cit., pág. 145).



49. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 145
50. Ibid., pág. 145
51. La pérdida del monopolio religioso, por parte de las legitimaciones tradicionales, tiene según Berger y Luckmann consecuencias psicosociales para con los individuos: “Creemos que la relativa libertad del consumidor frente a los diversos sistemas de legitimación influye sobre la estructura de la personalidad. En comparación con la interiorización obligatoria y sin ambigüedad de cualquiera de los sistemas de legitimación en la sociedad moderna provee, por lo menos la ilusión de libertad. Creemos que la colisión de la <libertad> privada con los controles estrictos de las instituciones funcionalmente racionales y burocráticas sobre la conducta pública del individuo representa uno de los problemas fundamentales de la sociología social de la sociedad moderna. Hay un importante problema sociológico implícito en la pérdida de la posición monopólica experimentada por los principales sistemas de legitimación de la civilización occidental” (Berger, P-Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 425). Berger cree que debido a esta dinámica, surge el establecimiento de una cierta competencia entre los distintos sistemas de legitimación. (Berger, P- Luckmann, Th., “*Aspect sociologiques du pluralisme*”, en *Archives de Sociologie des Religions*, 23, (1967), págs. 117-127).
52. Lyon, D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, (2000); Berger señala la importancia de enfatizar la identidad religiosa de las entidades competidoras dentro del proceso de satisfacción de las necesidades espirituales individuales: “Denominational identities serve a very similar purpose of marginal differentiation in the economy of spiritual needs. Thus while deemphasizing denominational rivalry for the sake of rationalizing competition, the organization is simultaneously forced to emphasize its denominational identity for the sake of remaining in the game at all” (Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, en *Theology Today*, vol XIX, 2 (1962), pág. 180).
53. Berger, P., *A far glory*, op. cit., pág. 19
54. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 145-146
55. Ibid., pág. 146
56. Ibid., pág. 146. La religión sobrevive, según Berger, al adoptar la lógica de su sociedad. La propia religión se seculariza.
57. La religión, dentro del campo privado, pretende una manipulación simbólica de la conducta humana, una orientación cosmovisional del mundo, pone en práctica definiciones sobre la salud, la curación, del cuidado de los cuerpos y de las almas. Los grupos carismáticos son los que, dentro del supermercado espiritual-religioso, más eficacia simbólica y práctica tienen en el ámbito terapéutico y del reequilibrio personal.
58. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 148 ss. En las sociedades modernas existen aspiraciones globales de sistemas de sentido por parte de las instituciones funcionales. Sin embargo, esta intencionalidad queda orientada hacia el ámbito privado. Esto conforma el carácter social propio del valor supraordinal más importante de la

modernidad: el pluralismo moderno. Juan Estruch señala que “el modelo de Peter Berger se aplica a la situación americana (donde existe semejante mercado religioso libre y pluralista), y especialmente a las distintas denominaciones protestantes y a sus relaciones mutuas (y no necesariamente al catolicismo o al judaísmo). Sin embargo, la coincidencia de ambos fenómenos: ecumenismo por una parte, e insistencia en la propia identidad denominacional por otra, se ha producido igualmente en Europa en las relaciones entre catolicismo y protestantismo.” (Estruch, J., *Innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, (1972), pág 143).

59. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 148. Berger indica que la <standarización> consiste en un proceso de normalización y mantenimiento plausible de las ideas religiosas dentro de un mercado competitivo: “An essential factor in marginal differentiation, however, is the plausible maintenance of a denominational <image> and its projection through publicity. I would argue that the new denominationalism -or <confessionalism> to use a more theologically reputable term- can be thus understood through the concept of marginal differentiation. In actual fact, all the denominations within this sector of society are marketing a highly standardized product; namely, the Protestant variety of what Will Herberg has called as <religion in general>. To admit this estandarization, however, would be to declare economic bankruptcy, quite apart from what it would do to the theologically defined self-conception of the ecclesiastical functionaries. Denominationalism can thus be understood as highly functional in a situation where one wants to remain competitive in spite of product standardization.” (Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en *Social Research*, 30, 1, (1963), pág. 89-90); Berger señala que los productos religiosos ofertados por las confesiones religiosas son cada vez más difíciles de diferenciar, principalmente, en lo referente a su imagen pública y a la economía secular: “... standardization of products, so that it becomes increasingly difficult to differentiate between what one organization has to offer as against the product of its competitor. in the secular economy, this has led to so-called marginal differentiation in terms of functionally irrelevant embellishments and packaging of the product, but also in the so-called public image that is projected in the way the product is advertised” (Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, en *Theology Today*, vol. XIX, 2 (1962), pág. 180).

60. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 150

61. Ver: Estruch, J., *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, (1972), pág. 146.

62. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit., pág. 289

63. Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit., pág. 139-140. Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en *Social Research*, 30, 1, (1963), pág. 77-93, 84-85); Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, op. cit., págs. 178-191. Sobre la burocracia y el proceso de burocratización, véase: Rizzi, B., *La burocratización del mundo*, Barcelona (1980); Crozier, M., *Le phénomène bureaucratique*, Paris, (1963), Touraine, A., *Sociologie de l'äction*, Paris, (1965). El nuevo paradigma de mercado religioso <market theory of religion> critica el paradigma tradicional bergeriano por considerar que toda una serie de consecuencias

negativas advienen del hecho de que la actividad religiosa sea dominada por la <lógica> de la economía de mercados -entre ellos burocratización, ecumenización, posibilidad de cambio, modas religiosas, etc. (Stark R., “*Bringing theory back in*”, en Rational Choice Theory and Religion, (1997), pág. 17).

64. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 43

65. Ibid., pág. 46

66. “En medio de un ciclo de constante descomposición y recomposición del fenómeno religioso, el individuo de la modernidad, no habría renunciado a plantearse las grandes preguntas de orden metafísico relativas al malo, el sufrimiento, a la muerte, o sobre todo al sentido de la vida. Y no habría renunciando tampoco a encontrar respuestas para él más adecuadas o satisfactorias a tales preguntas, ya sea dentro de una organización religiosa concreta (más o menos estricta, más o menos opositora, más o menos convencional), o bien a través de un itinerario de búsqueda fundamentalmente personal o privado. Especialmente, en este segundo ámbito, todo indica que el individualismo y el pragmatismo -a menudo considerados los fundamentos de la modernidad- serían valores centrales en la demanda y búsqueda de espiritualidad”. (Garvía, R., Conceptos fundamentales de sociología, Alianza, Madrid, (1998), pág. 96).

67. “Hemos entrado en “la era de la desregulación de los bienes simbólicos de salvación”, donde simplemente cada cual busca lo que le hace bien al margen de posibles identificaciones de lo sobrenatural con un dios o unas divinidades determinadas. En cualquier caso, empero, la búsqueda de sentido seguiría bien presente. En un contexto de “descontento generalizado” y de pérdida de credibilidad que afecta a todas las instituciones, no solamente las religiosas, las grandes preguntas existencialistas recobrarían fuerza dando lugar a un “contra-movimiento” de reacción a la confusión y para retornar a lo regulador referencial” (Beauge, F., Hacia una religiosidad sin Dios, Le monde diplomatique, Septiembre-Octubre, (1997), pág. 18-19).

68. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 140

69. Berger considera que la teoría de la elección racional viene marcada por la economía imperialista, principalmente, de Estados Unidos. Del mismo modo considera los peligros de introducir conceptos económicos dentro del ámbito espiritual y de las creencias: “Esta teoría, en esencia, lo estudia todo en la sociedad. Comenzó con la política y la familia y se ha expandido a todas las esferas. Por ejemplo a la religión, que la ve como sujeta al comportamiento del consumidor. Mi elección de un objeto en lugar de otro es muy distinta a mi opción política o mi opción religiosa. Considero que la opción es una categoría muy importante para la forma en que entiendo el pluralismo: como un aumento de las opciones. Pero hay muchas clases distintas de opción y aplicar conceptos de comportamiento económico a comportamientos no económicos es algo muy peligroso. Hay cierta utilidad en hablar, por ejemplo, del mercado religioso en una sociedad pluralista. Pero también hay que considerar sus límites” (Berger, P., “*Berger en el CEP*”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998), pág. 20-21); Otros autores consideran que: “... los modelos del mercado económico se apoyan en la existencia objetiva de un consumidor igualmente autónomo y racional... Tal vez en

ninguna otra área, salvo posiblemente la religión, la persona media está más convencida de la naturaleza lógica, defendible y totalmente racional de sus decisiones” (Qualter, T., Publicidad y democracia en la sociedad de masas, Paidós, Barcelona, (1994), pág. 176). Ver también: Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, op. cit., págs. 178-191

70. Berger utiliza esta terminología propia de las nuevas concepciones sociológico-económicas de la religión: Iannaccone, L., Rational choice: framework for the scientific study of religion, Lawrence Young, ed, NY, Routledge, pág. 27

71. “Pese a las ideas iniciales de Berger sobre la necesidad de la religión convencional de autocomercializarse, el supermercado espiritual contiene ahora muchas mercancías, muchas marcas. De esta suerte, la búsqueda de una explicación completa debe dirigirse a los puntos de venta religiosos de las pequeñas tiendas de barrio...” (Lyon, D., Jesús en disneylandia, op. cit., pág. 131. F. Lenoir en su obra Las metamorfosis de Dios (2005), define así a la situación metafórica de <supermercado religioso> que Berger desarrolla: “Para calificar este tipo de religiosidad a menudo se empleado la metáfora del supermercado religioso: Los individuos se pasean en un gigantesco supermercado de los valores con su carrito y eligen entre las distintas creencias, prácticas y rituales religiosos de la humanidad. Vinculados aún a una tradición o totalmente desocializados religiosamente, picotean indiferentemente según sus necesidades para elaborar su propia síntesis y crearse su propio sistema mágico-religioso”.

72. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 142. Berger considera que los burócratas institucionales actúan bajo un fuerte condicionamiento religioso, moral y social como mecanismo de captación del potencial clientelismo: “Much of the religious life of the group takes place apart from the official services of the parish church. The members of the elite are, of course, faithful churchgoers and prominent in official functions of the parishes... They are sharply opposed to <wordly ways> and animated by a highly un-Lutheran legalism in matters of morality. The tightly knit group of insiders is linked not only by these common religious attitudes but also by a common social background” (Berger, P., “*Sectarianism and religious sociation*”, The American Journal of Sociology, vol. LXIV, 1, (1958), pág. 43). B. Wilson también indica que “la autonomía profesional y el puesto reconocido a los funcionarios religiosos en la estructura social es el factor más importante para la continuidad de las organizaciones religiosas” (Wilson, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969), págs. 65 y 134).

73. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 144. 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 las instituciones religiosas. Externamente, la competencia mercadológica se vuelve <irracional>, dando lugar a la <cartelización religiosa>, es decir, la necesidad de una organización racional del mercado religioso, mediante acuerdos y fusiones entre las distintas organizaciones religiosas. La ecumenicidad se convierte en un requisito imprescindible de la situación de mercado. Según Berger, “el ecumenismo aparece como mecanismo para racionalizar la competencia” (Berger, P., “*A market model for*

*the analysis of ecumenicity*”, en Social Research, 30, 1 (1963), pág. 77-93). Berger considera que la <cartelización> actúa reduciendo las unidades en competición mediante las fusiones eclesásticas: “Cartelization rationalizes competition by reducing the number of competing units by amalgamation and also by dividing up the market between the large units that remain. This is precisely what has happened in the market under discussion; the number of competing units has been steadily reduced through ecclesiastical mergers” (Berger, P., “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en Social Research, 30, 1, (1963), pág. 87); Berger señala los motivos que han posibilitado que las burocracias religiosas se hayan vuelto cada vez más racionales en la modernidad, frente a la brutalidad de épocas pasadas: “The organization (that is, the denominational bureaucracy) must maintain itself within the general situation of competition. This competition has in recent years been rationalized through various procedures such as <comity>, <planning> and <research>, usually under the aegis of interdenominational councils of Churches, and thus has lost some of the savagery that characterized an earlier period” (Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, en Theology Today, vol XIX, 2 (1962), pág. 179); Berger indica que la racionalización burocrática y la cartelización son los mecanismos que utiliza el ecumenismo religioso americano en el marco de la <libre competencia> interreligiosa moderna: “ This rationalization and curtailment of <free enterprise> in the religious area is, of course, economically parallel to similar tendencies in business and industry. That is, the interdenominational agencies function as cartels regulating the activities of the competing organizations in the market. Incidentally, much of the history of the <ecumenical movement> in this country makes much better sense if viewed in this way...” ( Berger, P., “*Religious establishment and theological education*”, op. cit., pág. 179). Ver también: Berger, P., “*Secular branches, religious roots*”, en Society, 20 (1978). Berger considera que “puede afirmarse con toda seguridad que hay poderosos factores sociales y económicos que presionan sobre las denominaciones protestantes en Norteamérica y las obligan a una creciente racionalización de sus actividades. Paralelamente, esos mismos factores empujan en las burocracias que dirigen a tales denominaciones hacia una forma de actuación cada vez más racional” (Berger, P. “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, op. cit., pág. 85). Respecto a la relación de los nuevos movimientos religiosos con su clientela, tanto en Europa como en Estados Unidos, ver: Wilson, B., “*Religión y categoría social: Estados Unidos y Gran Bretaña*”, en Wilson, B., La religión en la sociedad, op. cit., pág. 109- 127).

74. Berger, P., La religion dans la conscience moderne, París, Le Centurion, (1971), pág. 174.

75. Wilson, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969), págs. 129-142

76. Berger, P., The sacred canopy, op. cit. pág. 149

77. Ibid., pág. 155-156

78. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 80

79. Berger, P., “*Opciones del pensamiento religioso*”, op. cit. págs. 293-294.

80. Thompson, J. B., Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación, Paidós Comunicación, Barcelona, (1998), pág. 238
81. Lazarsfeld, P., Communication research and the social psychology, Univ. of Pittsburgh Press, Pittsburgh, (1951), pág. 218-273
82. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 122. Estos tres ámbitos: producción, transmisión y recepción de sentido indican tres ámbitos de observación: la comunicación de masas, la comunicación cotidiana dentro de las comunidades y las instituciones intermedias que se encuentran entre las grandes instituciones, las comunidades y los individuos.
83. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 173-174
84. Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit., pág. 43
85. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, op. cit., pág. 125
86. Ibid., pág. 123
87. Lyon, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, (2002), pág. 93
88. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit. capítulos 6 y 7; Ver también: Wolf, M., Los efectos sociales de los mass media, Paidós, Barcelona, (1992), pág. 16
89. Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality, op. cit., pág. 185
90. Berger, P – Berger, B., Sociology, Basic Books, New York , (1972), pág. 22
91. Lyon, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, (2000).
92. Berger, como sociólogo neoconservador, define la cultura como la <expresión simbólica de los sentidos de la existencia humana>.
93. Gracias a los mass media las definiciones <cognitivas> y <normativas> de la realidad en las cosmovisiones actuales, se difunden rápidamente a lo largo y ancho de la sociedad.
94. Berger, P., Sociology reinterpreted, op. cit., pág. 148
95. Para más información del tema: Qualter, T. H., Publicidad y democracia en la sociedad de masas, Paidós, Barcelona, (1994).
96. Son muchos los autores que -como Berger- también se han interesado por las relaciones que se establecen entre las tradiciones y las instituciones religiosas y los modernos mecanismos de información, dentro de una sociedad secularizada.

Mason Griff define la sociedad de masas del siguiente modo: “La sociedad de masas es una sociedad industrial que requiere la creación de un nudo de transportes y comunicaciones elaborado, producción, transmisión y distribución en grandes cantidades, el consumo de productos culturales y la normalización y especialización de grandes cantidades de bienes producidos por las masas. En el centro de la sociedad de masas aparece una nueva institución llamada publicidad cuya existencia es indispensable para el mantenimiento y supervivencia de esta sociedad y para la consecución de todos sus objetivos” (Mason Griff., “*Advertising: The central institution of mass society*”, en *Diógenes*, 68 (1969), pág. 120-121). B. Wilson, por su parte, cree que los medios de comunicación de masas han contribuido a vigorizar los sistemas religiosos dentro de la sociedad secular: “Incluso hoy, cuando esa influencia de la religión no es ya en absoluto tan central como acostumbraba a ser, las resoluciones de los pastores de la Iglesia, de la jerarquía o del clero, han recibido muy constante atención por parte de la prensa, y posiblemente la opinión religiosa se ha formado claramente más a través de los medios de comunicación de masas que mediante las verdades aprendidas en la iglesia misma y aplicadas por los miembros de la Iglesia a lo largo de la vida diaria.” (Wilson, B., *La religión en la sociedad*, op. cit., pág. 66).

97. Berger, P- Luckmann, Th., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, op. cit., pág. 425

98. Ver: Berger, P., *The sacred canopy*, op. cit.

99. Ver: Thompson, J. B., *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós Comunicación, Barcelona, (1998).

100. La retórica de la autoridad burocrática consiste en persuadir a los individuos y a las colectividades a través de invocar los valores tradicionales, traducirlos y adaptar su significado a la situación actual.





CUARTA PARTE:  
LA DESECULARIZACIÓN  
DEL MUNDO



## Capítulo 10

### Raíces de la teoría bergeriana de la deseccularización: contra-modernización y contracultura.

“La religión lleva en sí las semillas de la secularización” (1). Con esta sentencia abría Berger el universo nómico moderno de la secularización. Sin embargo, el autor siempre ha considerado, y el carácter implícito de sus obras así lo demuestra, que “la secularización llevaba en sí misma las semillas de la deseccularización”. Nos encontramos ahora, en una situación donde el binomio formado por los procesos de modernización y de secularización no mantienen ya sus firmes estructuras de plausibilidad seculares y se vuelven vacíos de sentido y legitimación para mantener el orden existencial del individuo. En una situación donde la religión, después de atravesar una grave crisis de plausibilidad (secularización), reclama una revitalización y un resurgimiento (deseccularización), tanto a nivel público como a nivel de conciencia.

En este capítulo intentaré abordar cómo entra en crisis de plausibilidad uno de los dos procesos, hasta ahora, vigentes: la modernización. En los capítulos posteriores analizaré cómo entra en crisis el segundo de los elementos del binomio: la secularización. Mi interés, principalmente, se centra en determinar cómo la crisis de la modernización se produce por la necesidad bergeriana de configurar, de nuevo, un universo de sentido religioso. Y en segundo lugar, en determinar cómo las estructuras sociales e institucionales (públicas) y las estructuras de conciencia (privadas), propias de la modernización, dejan ya de ser plausibles dentro de unas sociedades occidentales desencantadas con la filosofía secular y el universo de sentido que le es propio.

Esta rebelión frente a los postulados de la modernización es lo que se ha denominado: <contra-modernización>. En Berger, este fenómeno no es nuevo ni es fruto de lo que muchos autores consideran <su actual cambio de paradigma religioso>, que tiene lugar con la aparición de sus obras más recientes como *The desecularization of the world* (1999) y *Many globalization* (2000), sino que, por el contrario, éste es un fenómeno que tiene su origen en los años setenta, con la aparición de obras como *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974), entre otras. En esta época, auge de la secularización, comienzan a aparecer una serie de descontentos que han dado lugar, posteriormente, a una serie de impulsos o movimientos de resistencia. Algunos de estos impulsos se constituyeron como rebeliones muy lúcidas contra la opresión y la explotación de las instituciones modernas. Otros de estos impulsos se convirtieron en expresiones de la angustia espiritual de la anomia y de la falta de sentido, propias del universo de sentido secular de la modernización. El darse cuenta de todo esto, trae como consecuencia un replanteamiento de la modernización: la modernidad, culmen del proceso de modernización, no es fruto de un desarrollo unilineal progresivo. La modernización se ve ahora, enfrentada a un nuevo movimiento antitético (antitesis hegeliana): la contra-modernización. Este movimiento debe entenderse como la expresión de este terror elemental al caos, como una nostalgia del orden y del significado, de fiabilidad y de certeza. La historia de los últimos siglos es vista, desde esta confrontación, como una <dialéctica progresiva de modernización y de contra-modernización>. Dialéctica que viene reflejada, fundamentalmente, en las instituciones religiosas y en la conciencia religiosa.

Lo que nos interesa determinar es cómo esta escisión, esta ruptura cosmovisional, acontece, básicamente, a raíz de la crisis de la religión en la modernidad. La contra-modernización y su expresión cultural, la <contra-cultura>, son un intento de restaurar un marco nómico pre-moderno como remedio a esta crisis de sentido moderno. Sin duda alguna, no es una vuelta a lo tradicional, sino un tomar como referencia el universo pre-moderno del <palio sagrado> y adaptarlo a las circunstancias propias de la modernidad (político-públicas y existenciales).

## **1. LA CONTRA-MODERNIZACIÓN: LA MODERNIZACIÓN COMO FALSA <REDENCIÓN>.**

En 1979 se traducen al castellano dos obras de Peter L. Berger -*The homeless mind. Modernization and consciousness* (1973), y *Pyramids of sacrifice* (1974)- en las cuales aparecen ya una de las raíces que, posteriormente, conformarán su teoría de la desecularización: la ideología de la contra-modernización.

Desde la perspectiva de la religión, la ideología de la contra-modernización se propone instaurar la reintegración de la sociedad pre-moderna en un mundo modernizado a través de una <nostalgia> por los símbolos integradores de las sociedades pre-modernas o tradicionales, y adoptando una forma de <esperanza integradora> alcanzable en una <redención futura> y escatológica.

Berger diferencia tres tipos de ideologías que conforman una dialéctica continua entre la modernización y la contra-modernización (2):

- 1) Ideologías que confirman o legitiman directamente la modernización. Estas ideologías consideran que la modernidad ha sido liberadora tanto de las construcciones sociales tradicionalmente coercitivas (clan, tribu, familia, etc) -favoreciendo el individualismo y el anonimato-, para el dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo.

- 2) Ideologías que se han desarrollado en oposición o resistencia a la modernización y que podrían llamarse ideologías de la contra-modernización. Estas formas de ideologías contra-modernizadoras se caracterizan por una reafirmación defensiva de la simbólica de la vida de las sociedades tradicionales y advierten del alto precio pagado por las liberaciones de la modernidad. Las ideologías pre-modernas tratan de conservar y revitalizar la tradición frente a la modernización.
- 3) Ideologías que tratan de controlar o contener la modernización en nombre de unos valores considerados como independientes de ese proceso de modernización.

Dentro de esta dinámica de confrontación ideológico-dialéctica entre el proceso de modernización y el proceso de contra-modernización, Berger diferencia dos concepciones opuestas de la modernización que alimentan la dialéctica progresiva entre estas dos ideologías (3):

- 1) La idea de la modernización como una redención que legitima una nostalgia reintegradora y una esperanza. (Aspecto positivo)
- 2) La idea de la modernización como equivalente a la condenación, y la idea de la modernización como opresión deshumanizadora a la que hay que resistirse a toda costa. (Aspecto negativo)

El problema fundamental se encuentra, señala Berger, en el primer concepto de modernización (aspecto positivo). Es decir, Berger critica que esta concepción de la modernización hace una utilización reduccionista e interesada del término <redención>, esto es, solamente desde una perspectiva meramente económica e institucional (desarrollismo):

*“Las esperanzas y expectativas redentoras están vinculadas aquí precisamente a aquellos dones de la modernidad que occidente transporta en sus barcos y aviones. La felicidad consiste en la adquisición del mayor número posible de dichos bienes” (4)*

Esta concepción de la modernización como <falsa redención> -producida según Berger, por una legitimación acrítica de la modernidad- va a producir una fractura social entre Occidente y el Tercer mundo. Frente a esta postura, el autor encuentra diversas formas de ideología contra-modernizante que restauren el verdadero sentido de la redención moderna. Berger rechaza todo tipo de ideologías que utilizan conductas violentas contra la modernización (por ejemplo, las llevadas a cabo por la restauración Meiji en Japón y la rebelión Madhi en el Sudan); por el contrario, el autor considera que las ideologías específicas de acción restauradora son las que adoptan una posición de control sobre las fuerzas modernizadoras:

*“Actualmente, la mayor parte de las respuestas ideológicas a la modernización, aún cuando tengan una coloración tradicionalista, son ideologías de control, mas que ideologías de rotunda oposición” (5)*

En esta línea de acción, aparece el fenómeno que Berger denomina <aggiornamento> y, a través del cual, se realiza un esfuerzo teórico-práctico por sintetizar las ideas de la modernización y de la contra-modernización:

*“Existe, más bien, la ambición de combinar el desarrollo y la modernización con la protección de los símbolos y estilos de vida tradicionales” (6)*

Berger distingue también dos aspectos que aparecen en estas ideologías contra-modernizantes y que son fundamentales para el posterior desarrollo de su teoría de la desecularización:

1) El <inconformismo> de estas formas tradicionales a que su simbólica, especialmente religiosa, quede relegada al ámbito de lo privado. Más bien, al contrario, se reclama una reintegración dentro de la esfera pública de dichos símbolos tradicionales.

2) La <negociación cognitiva a nivel de la conciencia cotidiana>, que Berger señala como fundamental para hacer frente a la contaminación cognitiva que producen casi todos los contactos entre diferentes sistemas cognitivos. Es decir, la contra-modernización se fundamenta en las internas aspiraciones desmodernizantes que proceden directamente de presupuestos cognitivos y psicológicos profundamente arraigados en la conciencia de las fuerzas y movimientos desmodernizantes.

Sin embargo, también existe un peligro en esta aspiración de la conciencia cotidiana de llegar a un marco de negociación cognitiva con las fuerzas modernizadoras. Este peligro viene determinado por dos circunstancias: a) esta contaminación es -a juicio de Berger- unidireccional, pues el aparato ideológico-político de la modernización comporta agentes (portadores) irresistiblemente poderosos; b) el fenómeno de la contaminación cognitiva y su unidireccionalidad hace que la negociación cognitiva mutua entre los diferentes sistemas ideológicos entre en crisis. Esta crisis, basada en la incapacidad de las formas contra-modernas de llegar a compromisos con sus construcciones socio-ideológicas, permite que el proceso de <aggiornamento> fracase y se imponga un estado de <nativismo violento> proyectado, principalmente, en las distintas formas de fundamentalismo o <barreras ideológicas del precepto>.

Como resultado de este cambio de rumbo en las relaciones de síntesis y negociación entre las ideologías modernizantes y las contra-modernizantes, aparece el fenómeno que Berger denomina <la expansión del tradicionalismo> (tanto en forma ideológica como en forma de <praxis>) por el Tercer Mundo (países musulmanes contemporáneos principalmente). Esta eclosión del tradicionalismo -coincidente con los datos históricos señalados por Kepel y Huntington- es, a juicio de Berger, una forma de reintegrar los símbolos tradicionales en el discurso de la modernización. Sin embargo, esta afirmación de las identidades pre-modernas en los países, principalmente musulmanes, adopta dos vías de representatividad pública y social:

- 1) A través de una actitud conciliadora, que trata de combinar un renacer islámico con la consecución de unas determinadas metas modernas, tales como el desarrollo económico, el progreso social y la democracia política. Muestra de ello, es el intento de Pakistán por construir un estado explícitamente musulmán y moderno. (7)
- 2) A través de una actitud reaccionaria y de conflicto con regímenes que pretenden una instauración socio-económica en la modernidad. Un ejemplo de ello es el choque entre el régimen nasseriano en Egipto y la fraternidad musulmana. (8)



Así pues, Berger considera que el encuentro dialéctico entre las ideologías modernizantes y las contra-modernizantes, tiene dos lecturas:

- 1) La cultura tradicional conduce realmente a la consecución de las metas modernas (aspecto positivo). Es decir, se produce aquí un encuentro o <aggiornamento> entre la verdadera redención moderna que, según Berger, debe partir de una nostalgia nómica pre-moderna y dirigirse hacia una esperanza escatológica futura a través de una actitud conciliadora que se sabe legitimada en la negociación cognitiva de la conciencia cotidiana del sentido existencial. Aparecen aquí, las bases socio-metafísicas de la teoría bergeriana de la desecularización del mundo.
- 2) Los regímenes modernizantes han hecho un mal uso de los símbolos tradicionales. Berger se está refiriendo aquí al aspecto negativo de la dialéctica progresiva que acontece entre los dos tipos de ideologías (modernizantes y contra-modernizantes). Este aspecto negativo viene determinado, fundamentalmente, por la ruptura a nivel cognitivo que se da en las estructuras dotadoras de sentido de ambas ideologías para con la conciencia cotidiana de los individuos. Hecho que viene determinado, a su vez, por la desarmonización estructural y la incapacidad de las formas modernas y contra-modernas de llegar a compromisos de legitimación y de sentido (principalmente de sentido nómico-religioso) a través de sus construcciones socio-ideológicas. Nos encontramos, por tanto, con el problema de la mala interpretación simbólica y con el problema de una errónea construcción social de la realidad.

Estos conflictos se han globalizado y han permitido un debate social internacional entre los sectores tradicionalistas y los sectores modernizadores. A modo de ejemplo, Berger observa cómo en los países de ideología tradicionalista o contra-modernizadora se intentan encontrar vías a través de las cuales canalizar todo tipo de esfuerzo por sintetizar las metas de la modernización con los símbolos tradicionales que sirven para legitimar las estructuras de plausibilidad de las ideologías contra-modernizantes. Algunas de estas vías contra-modernizadoras son las siguientes:

1. El nacionalismo. Berger encuentra aquí una ironía, ya que considera que el nacionalismo ha pasado de ser una construcción identitaria, típicamente occidental, a ser una postura anti-modernizante en el Tercer Mundo. El nacionalismo es un acto de construcción social de la realidad cuyo único elemento diferenciador -entre los distintos nacionalismos- radica en el tiempo de existencia. El nacionalismo representa una poderosa fuerza antimoderna, pues sus raíces identitarias están dispuestas en torno a un acercamiento más plausible hacia la tradición y hacia formas políticas tradicionales que hacia metas modernas (construcción de nuevas identidades y superación de viejas fronteras). Persiguiendo la pretendida reintegración de la ideología contramodernizante, el nacionalismo se prevé de un simbolismo integrador. Sin embargo, Berger indica que el nacionalismo no es una forma pura de ideología contra-modernizadora, ya que una vez que consigue sus propósitos, “los símbolos del nacionalismo suelen perder su poder integrador” (9) El nacionalismo se convierte, entonces, en un fenómeno modernizante que lucha -en su forma de <tribalismo>- contra los impulsos de la modernización, principalmente, en el Tercer Mundo (10). Berger descubre -dentro de la ideología contra-modernizadora del nacionalismo- un elemento que, posteriormente, tendrá mucha relevancia en su teoría de la desecularización pública (globalización): los intelectuales. Además de señalar las diferencias cualitativas que conlleva la definición de <intelectual> en el Tercer Mundo y en Occidente, reivindica el papel que este grupo ideológico representa, tanto en los niveles inferiores y superiores del entramado social: 1) instituciones políticas, educativas y económicas de la sociedad; 2) administraciones y gobiernos del estado. (11)
  
2. Otra forma de ideología contra-modernizante y, particularmente, propia del Tercer Mundo es el socialismo (12). Bajo el halo de redención, el socialismo pretende reintegrar el sentido dañado tras la fragmentación y desintegración de las solidaridades comunitarias llevadas a cabo por la modernización. Adoptando una forma de

<negociación cognitiva>, el socialismo del Tercer Mundo pretende, afirma Berger, superar la contaminación cognitiva de Occidente y todo ello a través de una combinación de metas modernas y una integración simbólico-comunitaria. La bipolaridad ideológica entre los procesos de modernización y de contra-modernización es, desde esta perspectiva, más clarificadora aún, pues la <esperanza redentora> depositada en el socialismo pretende -frente a la alienación y el individualismo modernizantes (elementos propios del capitalismo occidental)- una identidad común y un sentido reintegrador del marco de legitimación tradicional dañado. (13)

Estos dos tipos de movimientos políticos (nacionalismo y socialismo) contienen, según la teoría bergeriana sobre el desarrollo de los esquemas interpretativos, un carácter religioso en la medida que los dos predicen valores absolutos y anuncian procesos históricos inevitables.

3. Otra forma o fuerza de contra-modernización viene representada, según Berger, por el <post-modernismo>. Esta respuesta desmodernizadora actúa como una protesta enérgica en contra de la falsa redención modernizadora (centrada en el desarrollo económico) y, para ello, pretende establecer que “la modernidad ha seguido su curso, la modernización y el desarrollo han de ser fundamentalmente puestos en duda como metas para el Tercer Mundo y hay que hallar nuevos métodos de enfocar los problemas humanos de la pobreza y la injusticia” (14).

Pero donde verdaderamente Berger encuentra el principal punto de inflexión entre las dos formas ideológicas (modernización y contra-modernización) y, por ende, la superación de la primera en la segunda, es en lo que él llama <proceso de concientización> (15). Este proceso, que deriva del concepto de <revolución cultural> de Ivan Illich (16), está muy próximo al concepto de <concientización> desarrollado por Paulo Freire (17) y que pretende una transformación fundamental a nivel de la conciencia (18). Berger define este proceso como “total transformación de la conciencia de la gente, al objeto de hacerla entender los parámetros políticos de su existencia y las

posibilidades de cambiar su situación mediante la acción política” (19). Un ejemplo de esta postura está reflejado, según Berger, en la teología latinoamericana de la liberación, una liberación redentora y rupturista ideológicamente, pues la define como “una liberación más allá de la modernidad, que prevé un nuevo tipo de sociedad, lo cual no constituiría ni una vuelta a las estructuras tradicionales ni una concreción aproximada de las sociedades industriales avanzadas contemporáneas” (20).

### 1. 1. Paradojas y rupturas definitivas entre las ideologías modernizantes y contramodernizantes.

Los análisis bergerianos coinciden en señalar que los conflictos que subyacen entre las ideologías modernizantes y contra-modernizantes están sustentados por constantes paradojas socio-estructurales. Una de ellas es la que se sustenta en el fenómeno de la contaminación cognitiva, esto es, “si se desea controlar la modernización, hay que suponer que se tiene la posibilidad y los medios para manipularla. Así, si uno opta en contra de la modernidad, tratará de manipular los procesos de modernización. Estas mismas ideas, sin embargo, son en sí mismas modernas (y hasta modernizantes). Nada podría ser más moderno que la idea de que el hombre puede elegir entre diferentes vías de desarrollo social” (21).

Sin embargo, el verdadero cisma entre ambas interpretaciones ideológicas de la realidad se debe, principalmente, a dos circunstancias:

- 1) La <pérdida de lo dado por supuesto y la posibilidad o hado de elección>. Estos planteamientos -estudiados por Berger en sus escritos de finales de los años setenta y, de forma específica, en su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997)- se fundamentan en que “una de las características más comunes de las sociedades tradicionales es la idea de que no hay posibilidad de elegir; que las estructuras de una determinada sociedad son inevitables, que están arraigadas en la naturaleza humana, o incluso en la misma constitución del cosmos” (22). Es a través de esta escisión y diferenciación hermenéutica de la realidad social, donde Berger sitúa el impulso necesario para el <proceso de concientización> como clave

identitaria de las ideologías contra-modernizantes, consideradas como alternativas y posibilidades al irresistible proceso de modernización.

- 2) La <dicotomización moderna entre el ámbito público y privado>. La modernización pretende desacreditar las ideologías tradicionales reduciéndolas al ámbito privado y con carácter de nostalgia, refugios o reservas de sentido, apartándolas de la esfera <pública> institucional. Tal dicotomización ideológica -calificada por Berger como “uno de los aspectos supuestamente deshumanizadores de la modernidad” (23)- supera los niveles infraestructurales de la sociedad y se instala en el ámbito de la conciencia. El debate gira en torno a la vinculación <intrínseca> entre ciertos procesos institucionales y ciertas estructuras de conciencia. Las ideologías contra-modernizantes, haciendo uso del proceso de <concientización> intentan romper esa dicotomía modernizante que pretende relegar el simbolismo tradicional al ámbito de lo privado. Este proceso de reivindicación y reintegración del sentido tradicional en una modernidad deslegitimadora del mismo, es lo que para el autor va a significar el moderno resurgimiento político-público de la simbólica pre-moderna y, especialmente, de la religión.

## **2. LA CONCIENCIA DESMODERNIZANTE. DESCENTOS DE LA MODERNIDAD.**

La modernización produce una secularización de la conciencia y ésta, a su vez, genera una serie de descontentos que reflejan una falta de sentido y de <hogar metafísico> en el mundo, señala Berger. Como ya se indicó, esta crisis de sentido moderna se manifiesta de forma más decisiva en el área de la religión. La reducción de la religión tradicional <nómica totalizante> -como empresa dotadora de sentido- al ámbito de lo privado (individualismo y anonimato moderno), así como el socavamiento de sus estructuras metaempíricas y sobrenaturales de plausibilidad debido, fundamentalmente, a los portadores primarios de la modernización (organización

burocrática y pluralismo sociocultural), hace que se produzca una escisión gnoseológica y existencial entre conciencia contra-modernizante y el proceso de modernización.

Berger señala cuatro descontentos característicos de la modernidad que afectan concretamente a la religión:

1. La abstracción moderna: Es una tensión intrínseca con lo concreto del enfoque religioso de la realidad. El mundo abstracto de la conciencia moderna es un mundo formalizado <aplanado> y, en cuanto tal, es contrario a lo religioso como modo concreto de aprender la realidad. Esto se ha interpretado a veces (Bultmann), como algo que es debido al carácter desmitificador de la conciencia moderna. Berger es disidente de esta concepción desmitologizadora, pues considera que las estructuras abstractas de la conciencia entrarían así en colisión con la riqueza concreta de la imaginación religiosa. (24)

2. La transformación moderna de la temporalidad: No es necesariamente un antagonista de la religión. La futuridad moderna tiene sus raíces ideológicas en la escatología bíblica. Pero precisamente, señala Berger, por haberse divorciado de estas raíces, la futuridad moderna ha producido sus propias escatologías (progreso, revolución, etc). Estas escatologías modernas han venido a competir con la perspectiva histórica judeo-cristiana. Por tanto, la temporalidad de la conciencia moderna es contraria a todas las expresiones más místicas de la religión. (25)

3. La individuación moderna: Tampoco se opone necesariamente a la religión, pero sí a aquellas formas de religión que dependen de las estructuras sociales pre-modernas, en las cuales la colectividad prima sobre los individuos, la familia, el clan, la tribu, etc. Al insistir los individuos sobre su autonomía respecto a estas antiguas estructuras de solidaridad colectivas, su rebelión ha incluido una separación de todas las lealtades religiosas que formaban parte de esa colectividad. Dentro de la sociología de la religión, uno de los hallazgos más generalizados ha sido, señala Berger, comprobar que el debilitamiento de estas estructuras colectivas pre-modernas ha debilitado también las creencias y las prácticas religiosas. (26)

4. La transición del hado a la opción: Este proceso ha debilitado la conciencia religiosa de la forma más directa, es decir, minando el sentido de certeza, de inevitabilidad, que ha sido el fundamento psicológico de todas las adhesiones tradicionales a las interpretaciones religiosas de la realidad (27). La principal consecuencia de este proceso se produce a nivel psicológico. Berger lo expresa así:

*“Se ha observado muchas veces que los individuos que tienen que padecer la modernización están interiormente desgarrados y divididos. Un aspecto decisivo de esta división es la ambivalencia existente entre la aceptación de lo ya dado y la elección. En tales condiciones, la anomia constituye una amenaza” (28)*

Teniendo en cuenta estas cuatro características negativas para la religión, Berger pretende, ahora, demostrar dos cosas: primero, cómo los portadores de la modernización son los principales causantes del resurgimiento de las ideologías contra-modernizantes; segundo, cómo estos portadores primarios de la modernización conducen a una crisis de sentido que va a significar el paso previo a la <desecularización de la conciencia>. Con tal propósito, Berger intenta extrapolar aquí las tesis de J. A. Schumpeter, según el cual, “el capitalismo no sería socavado por sus fracasos sino por sus éxitos” (29).

Nuestro autor considera que la modernidad entraña una serie de descontentos que han propiciado unas respuestas, tanto <reaccionarias> como <revolucionarias> por parte de los movimientos ideológicos contra-modernizantes. Estos descontentos y estas respuestas modernas son:

1. La dicotomización entre los ámbitos público y privado. La modernidad crea la esfera privada como segregación del ámbito social. La privatización y subinstitucionalización de la religión -debido a su pérdida de credibilidad pública- y la marginación sectaria de los movimientos simbólicos religiosos pre-modernos, ha permitido que las ideologías contra-modernizantes se opongan a tal dicotomización e intenten “tender un puente entre ambas esferas (pública y privada) en una antigua o nueva solidaridad” (30).
2. Intensificación de los procesos tecnológicos y burocráticos (portadores primarios), y de movilidad social, urbanización,

consumo (portadores secundarios). El auge de todos estos factores modernizantes y su desarrollo en el ámbito público, conforman lo que Berger denominó <la filosofía diurna de la modernidad> (31). Esto es, la configuración de un universo de sentido inmediato y pragmático sin pretensiones de ser teodicea alguna. Este centramiento en la materialidad de la vida social, hace que se produzca una crisis, tanto individual como colectiva, en torno a la búsqueda de significados satisfactorios para el sentido existencial:

*“Los descontentos de la modernidad, aparte de los sufrimientos más brutales que la modernización trae frecuentemente consigo, tienen sus más profundas raíces en las transformaciones de la vida humana producidas por el industrialismo y el capitalismo. Todo lo que hay de irracional en los seres humanos se resiste a la embestida de la racionalización.... La pérdida de la seguridad colectiva e individual lleva consigo la amenaza constante del aislamiento y de la falta de sentido.. en último término, estos procesos acaban creando una situación en la que la <falta de hogar> lo invade todo: el hombre no se siente ya <en casa> en la sociedad, en el cosmos ni, en último término, consigo mismo” (32)*

Berger cree que las ideologías contra-modernizantes adoptan las inquietudes de esos grupos o colectivos que reclaman una reconstitución y reintegración de un sentido, dentro de un <equilibrio óptimo> desde el cual poder nombrar la realidad social.

3. La crisis de la teodicea. La sociedad moderna ha puesto en peligro la credibilidad de las teodiceas religiosas, pero no ha suprimido las experiencias que las originan:

*“Los seres humanos siguen padeciendo la enfermedad y la muerte, siguen experimentando la injusticia social y la privación. Los diversos credos e ideologías seculares que han surgido en la era moderna han sido singularmente ineficaces a la hora de suministrar teodiceas satisfactorias. La modernidad ha llevado a cabo muchas transformaciones trascendentales, pero no ha transformado fundamentalmente el carácter finito, frágil y mortal de la condición humana. Lo que ha hecho ha sido debilitar seriamente aquellas definiciones de la realidad que anteriormente hacían que la condición humana fuera más fácil de soportar” (33)*

Berger señala que la principal consecuencia de este descontento de la modernidad es la acentuada crisis de sentido, incertidumbre y angustia, debido a lo que él denomina <pérdida de la trascendencia>



o <falta metafísica de hogar>. Las ideologías contra-modernizantes reclaman y reivindican estas pérdidas.

4. El proceso educativo derivado de la transformación moderna de las fases infantil y juvenil de la vida humana. La modernidad desencadena una serie de descontentos que modifican la conciencia educativa y social. El modelo educativo moderno ha socavado las estructuras del modelo educativo tradicional basado, señala Berger, en el <ethos burgués> de la delicadeza y la protección para con las fases infantil y juvenil de la vida humana. En este sentido, el hombre moderno se encuentra inmerso dentro de una <revolución gentil> que produce “una socialización de individuos acostumbrados a ser tratados como personas especialmente valiosas, habituadas a que sus opiniones sean respetadas por todas las personas, y generalmente poco acostumbradas a la severidad, al sufrimiento o, en suma, a todo tipo de frustración” (34). Berger indica que, ante esta situación, los distintos sectores que tienen que vérselas con estas estructuras anónimas impersonales y abstractas modernas, se convierten en <lugares> de difusión de los movimientos e ideologías desmodernizantes. (35)

Frente a los aspectos positivos que otorga a la modernidad: “La modernidad ha sido liberadora. Ha liberado a los seres humanos de los estrictos controles de la familia, el clan, la tribu o la pequeña comunidad. Ha descubierto al individuo vías y posibilidades inéditas de movilidad. Ha proporcionado un enorme poder, tanto para el control de la naturaleza como para el manejo de los asuntos humanos” (36); Berger señala que el precio a pagar ha sido la <falta de hogar y de sentido>. Por otro lado, han sido los descontentos de la modernidad, los que han impulsado a las ideologías contra-modernizantes a la liberación de esa modernidad.

Los objetivos de esa liberación de la modernidad, por parte de estos movimientos e ideologías, son básicamente tres:

1. La desmodernización pretende invertir las tendencias modernas que han producido la <alienación> del individuo y la falta de sentido existencial.
2. La desmodernización pretende invertir las ideologías y sistemas éticos modernos que han producido el intenso individualismo, para hacerlo solidario de las antiguas o nuevas estructuras colectivas.

La modernidad, señala Berger, identifica la liberación del individuo con la construcción de inmersas estructuras de aglomeración, o lo que es lo mismo, con su realización plena dentro de los portadores secundarios: urbanización, movilidad social, consumismo, mass media, etc. Por el contrario:

3. La desmodernización se dirige contra el anonimato y la abstracción de estas estructuras secundarias, aunque su precio a pagar sea la <reducción de la autonomía humana>.

Algo bastante significativo respecto a su posterior <teoría de la desecularización>, también lo encontramos en su obra *The homeless mind* (1973). En esta obra, Berger apunta ya dos argumentos básicos en la génesis de dicha teoría:

- 1) Distingue entre lugares de la modernización y lugares de la contra-modernización: La modernización se desarrollaría, siguiendo este discurso bergeriano, a escala mundial, no sólo en los países desarrollados, sino también en diversas <bolsas> (clases sociales intelectuales) de las sociedades industriales avanzadas. Por el contrario, “la contra-modernización constituiría un gran impulso en el Tercer Mundo; y se ha producido asimismo un resurgimiento asombrosamente poderoso de la desmodernización en las sociedades más desarrolladas” (37).
- 2) Indica que entre dichos procesos -desarrollados en las sociedades modernas- no se da lo que él denomina <equilibrio óptimo> que debilite

las fuerzas contra-modernizantes en función de los dictámenes de las nuevas teodiceas seculares y procure la no aparición de procesos desmodernizantes de sentido frente a la anomia moderna. Esta falta de equilibrio se debe a que “los descontentos de la modernidad son cada vez más numerosos en las sociedades industriales avanzadas, las viejas <soluciones> están perdiendo credibilidad y parecen ser cada vez más frecuentes las ideas y movimientos desmodernizantes” (38).

Estas dos circunstancias van a posibilitar que en la sociedad contemporánea, los actuales resurgimientos religiosos no sólo denoten una inversión de la tendencia secularizante, sino que esta tendencia va a consistir en un proceso de <desecularización>, de desmontaje -a nivel social y a nivel de conciencia- del proceso dual de modernización y de secularización.

### **3. CONTRACULTURA Y NOSTALGIA DE LA SOCIEDAD IDEAL: LAS RAÍCES DE LA <DESECCULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA>.**

En su artículo “*Observaciones acerca de la cultura económica*” (1990), Berger recoge un pensamiento que ya desarrolló ampliamente en sus obras *The homeless mind* (1973) y en *Pyramids of sacrifice* (1974). Este pensamiento señala, básicamente, lo que ya apuntaba el fenómeno de la conciencia desmodernizante, es decir, que la modernidad produce crisis de sentido (descontentos) que socavan las estructuras de plausibilidad existencial de los individuos y que dificultan su vida a nivel de conciencia. Por otro lado, en este artículo Berger refleja claramente cómo estos descontentos son propios de las sociedades avanzadas y, específicamente, de lo que él anteriormente denominó <bolsas> modernas. Además, señala que éstas no son más que una reducción clasista de una sociedad constituida, fundamentalmente, de clases bien preparadas cognoscitivamente y socialmente acomodadas (burguesía o <nueva clase>) (39). Son clases sociales que han mantenido una <filosofía diurna> de la secularización y de la modernización como universo de sentido, y que se encuentran, ahora, con el

problema de la <falta metafísica de un hogar> que no puede ser satisfecha ni calmada con sus universos simbólicos modernos ni con sus teodiceas seculares. Este pensamiento bergeriano se desarrolla bajo la carga gnoseológico-redentora del fenómeno de la contracultura, y que el propio autor define así:

*“Uno de los acontecimientos más notables de los últimos veinte años ha sido el surgimiento en los países occidentales de la llamada cultura adversaria (counter-culture): una constelación de creencias, valores y estilos de vida que se autodefinen, intencionalmente, en oposición de la cultura burguesa. Lo que resulta más curioso aún es que esta cultura adversaria no surgió entre las clases marginadas de la cornucopia capitalista, sino en el centro mismo de la burguesía” (40)*

Desde la perspectiva de la crisis moderna de sentido, Berger considera que la contracultura es una aspiración esencial de los individuos a encontrar nuevas formas de <hogar> dentro de las sociedades modernas. Frente al efecto global de la modernización, -entendida ésta como falta metafísica de hogar-, las fuerzas desmodernizantes de la contracultura pretenden instaurar, desde la nostalgia del sentido tradicional, estructuras y categorías significativas que definan una sociedad ideal. La contracultura aparece como una encarnación de todos las ideologías contra-modernizantes, ante los descontentos de la modernidad.

La conciencia desmodernizante -como también denomina Berger a la contracultura- pretende deslegitimar todo el anclaje que, a nivel social y de conciencia, había sostenido los pilares del proceso de modernización. El individuo moderno -especialmente el componente de la esa <cultura de los jóvenes> que emerge frente al método educativo burgués- se da cuenta de su situación dentro de una sociedad donde la nostalgia, la esperanza y la libertad vital quedan inermes ante la rigidez de las estructuras institucionales y de conciencia, previamente programadas por la funcionalidad deshumanizadora y destrascendentalizadora de la modernización.

Frente a esto, el método utilizado por la conciencia desmodernizante (contracultura) para alcanzar el objetivo de su liberación social redentora y la instauración nostálgica de un universo de sentido pre-moderno, va a consistir en ir refutando todos los componentes de la conciencia moderna, e ir ofreciendo alternativas legitimadoras de una reintegración de estructuras significativas, acordes con el añorado modelo tradicional. Así pues, la contracultura se enfrenta e intenta deslegitimar -desde la

necesidad de un sentido vital- todos y cada uno de los elementos constitutivos e intrínsecamente vinculados al universo simbólico, tanto de la producción tecnológica como de la organización burocrática (agentes primarios de la modernización).

Dentro de la producción tecnológica, señala Berger, existen una serie de elementos donde se dan confrontaciones entre las distintas fuerzas ideológicas. Estos elementos son:

1. La racionalidad funcional. La conciencia desmodernizante se enfrenta y revela -contra su imposición en la vida diaria- a los controles racionales que se ejercen sobre el universo material, sobre las relaciones sociales y sobre el propio individuo. Frente a esta racionalidad funcional, las fuerzas desmodernizantes presentan una vuelta a la <realidad> desde su estado más <natural>. Es decir, se impone la sensibilidad a la racionalidad, la espontaneidad a la planificación y la sistematicidad. Se plantean nuevas formas de integración del sentido tradicional en el marco de un nuevo misticismo en el que la trascendencia inmanente y la fusión con la naturaleza (éxtasis y desindividualización) son elementos reintegradores de este universo de sentido (41). Berger considera que esta reacción contra la racionalidad funcional pone de relieve uno de los elementos básicos para su <teoría de la deseccularización>: “Por debajo de las estructuras coactivas de la individualidad y la racionalidad se extiende la balsámica realidad de nuestro ser <natural>, un <ens realissimum> que es objeto de una búsqueda cuasi-soteriológica” (42). Berger coincide aquí con Mircea Eliade al considerar que el hombre es un animal que necesita de lo trascendente, de lo religioso, de lo misterioso y numinoso. El hombre es, por tanto, piensa Berger, un animal religioso obligado a construirse un mundo significativo, donde las estructuras de plausibilidad de su vida estén legitimadas por la trascendencia y la teodicea. Muestra de esta necesidad de trascendencia desde la inmanencia (lo que constituye su famosa teología inductiva), de ir más allá de lo meramente empírico y racional en el hombre moderno, son algunos de los movimientos desmodernizantes de la contracultura. Berger señala dos en especial: 1) el movimiento ecológico, donde “la moderna sociedad humana y tecnológica es considerada como un cáncer planetario

que devora las energías vivificantes de la madre tierra” (43); 2) el movimiento constituido por el resurgimiento del ocultismo, la magia y la religión mística, de una <nostalgia de la totalidad>, afirma Berger (44). Ambos movimientos son esfuerzos de oposición ante los descontentos de la modernidad asociados a la racionalidad funcional.

2. La componencialidad (*componentiality*) y la multi-relacionalidad (*comprehensibility*). La conciencia desmodernizante actúa contra estos dos elementos de la producción tecnológica oponiéndoles: 1) la unificación frente a los componentes diferenciables relacionados en estructuras de causalidad (componencialidad) y, 2) la simplificación frente a la variedad de relaciones del individuo con su conciencia (multi-relacionalidad). La unificación es considerada como una forma de redención natural legitimada en la nostalgia de <experiencias vitales completas> (45). La simplificación, por su parte, se centra en la profundización de las relaciones sociales comunitarias y significativas, frente a la superficialidad moderna.
3. La hacibilidad (*makeability*) y la progresividad (*progressivity*). La conciencia desmodernizante (contracultura) considera que las hacibilidades son una “actitud de violación, de hacerle violencia a la realidad” (46). La posición contra-modernizante y contracultural pretende odoptar una actitud pasiva respecto al mundo, frente a la actitud activa de la hacibilidad moderna que considera la vida como una empresa humana <que se hace> de forma ingenieril y en constante competitividad. Respecto a la progresividad y su tendencia a maximizar los resultados y beneficios de toda acción, la conciencia desmodernizante (contracultura) crítica sus pretensiones de planificación y acción resolutive, proponiendo una actitud <anti-progreso> y una economía de <no-crecimiento>. (47)

Dentro de la organización burocrática aparecen, también, una serie de elementos característicos que son motivo de conflictividad entre las ideologías modernizantes y contra-modernizantes. Estos elementos son:

1. La dicotomía entre la esfera pública y privada. La conciencia desmodernizante (contracultura) es, afirma Berger, contraria a esta dicotomización. Esta dicotomía es condenada como <hipocresía> y <patología de la modernidad>. La contracultura postula, frente a esta dicotomía, una sociedad ideal (nostalgia de lo tradicional), donde “quedaría abolida dicha dicotomía” (48). La sociedad ideal configuraría un <hogar metafísico y social> donde confluirían la negatividad de lo privado y la exaltación de una experiencia social representativa y simbólica de estructuras de sentido y significatividad o <estructuras de plausibilidad>.
2. La sociedad como sistema incompleto. Frente a la mecanicidad y la planificación de la burocratización moderna, la conciencia desmodernizante (contracultura) contrapone la experiencia espontánea y la sensibilidad orgánica de la sociedad. Es decir, “la comunidad es una especie de cosa animal que hay que sentir, intuir, y mover a la acción por medio de una ósmosis de voluntades, más que por medio de un plan deliberado” (49). La contracultura adopta una actitud anti-sistema y anti-estructuras reguladoras.
3. El orden taxonómico. La conciencia desmodernizante (contracultura) se revela contra las acciones taxonómicas que la burocracia plantea para mitigar las amenazas del pluralismo. La contracultura produce una reacción de hostilidad ante el ordenamiento institucional y los controles políticos represivos. El orden burocrático es considerado como amenaza para la afirmación de la vida y la libertad. La reacción de hostilidad de la desmodernización también abarca el <ordenamiento institucional de los roles propios de la vida diaria>, pues “el verdadero yo (esa entidad espontánea, no reprimida e intuible) se supone que se encuentra por debajo o más allá de todo tipo de roles, que no son más que máscaras, camuflajes, obstáculos al descubrimiento del auténtico yo... El concepto de yo desnudo, más allá de las instituciones y los roles, como el ens realissimum del ser humano, está en el mismo centro de la modernidad.” (50).

Por último, Berger señala que es la modernidad la que, por su propia dinámica, impulsa el resurgimiento de las ideologías y movimientos contra-modernizantes debido a sus descontentos. Los supuestos antropológicos de la rebelión son profundamente modernos. De esta sentencia bergeriana se puede extraer (y este es uno de los supuestos básicos de mi tesis doctoral) que <la modernización -y en su extensión la secularización-, lleva en sí las semillas de la desecularización>.

#### 4. LÍMITES DE LA DESMODERNIZACIÓN.

La desmodernización en sus manifestaciones más radicales está limitada, según Berger, por estructuras institucionales y de conciencia propias de la modernidad:

*“... la sociedad contemporánea no puede renunciar in toto a sus estructuras tecnológicas o burocráticas (...) si tenemos que soportar la tecnología y la burocracia, tenemos también que <soportar> aquellas estructuras de la conciencia que son inherentes a estos procesos” (51)*

Esto va a provocar una serie de paradojas entre las fuerzas y movimientos de la desmodernización y los portadores primarios y secundarios de la modernidad. Una de estas paradojas es la que aparece gracias al fenómeno del <aggiornamento>, mediante el cual se desvela una estrecha relación entre el proceso de desmodernización y algunos portadores secundarios de la modernidad (movilidad social, actividad económica, etc.). Este <aggiornamento> permite que la desmodernización favorezca indirectamente “la vitalidad de las estructuras modernas contra las que se dirige la rebelión” (52).

Berger considera que en las sociedades actuales, los movimientos y fuerzas desmodernizantes se presentan como alternativas garantes de procesos de continuidad, estabilidad y de ajuste ante la crisis de sentido o contra lo que el autor denomina <existencia de perturbaciones> (53), que escapan a la capacidad de las estructuras tecnológico-burocráticas para la resolución de sus problemas. Bajo el marco de <sentido> de estas paradojas, la desmodernización -fruto de una dialéctica ideológica



progresiva- adoptaría formas parasitarias de las estructuras de la modernidad y quedaría reducida a <reservas de sentido> o a <estructuras de plausibilidad>, dependiendo su existencia, de la tolerancia de la sociedad en la que se encuentre. Sin embargo, desde este enclaustramiento subcultural y, en cierto modo, privatizado, los procesos desmodernizadores -tanto institucionales como a nivel de conciencia- constituirían, señala Berger, formas nostálgicas y esperanzadoras que pretenden ser posibles alternativas a la crisis de sentido moderna. La necesidad de su existencia funcional se debe a que:

*“Una sociedad totalmente moderna sería como una pesadilla de ciencia-ficción. Mucho antes de que se alcanzara dicha culminación, los descontentos de la modernidad alcanzarían tal intensidad que haría falta modificar las estructuras institucionales” (54)*

Sin embargo, Berger es plenamente consciente de que tal propósito de búsqueda de alternativas a las estructuras existentes (institucionales y de conciencia) trae consigo, de forma inherente, el problema de la su plausibilidad funcional (instituciones) y sustancial (conciencia). Esta problemática, que Berger denomina como <los límites de la desmodernización>, va a determinar que el autor recurra a dos tipos de categorizaciones: 1) una consistiría en una categorización supra-ordinal y meta-empírica, fundamentada en lo que denomina: <imaginación utópica>. Esta categoría dará lugar, dentro de su teoría de la <desecularización de la conciencia>, a las categorías de redención, escatología, teodicea, etc; 2) la otra categorización estaría determinada por una categoría de la acción denominada <participación>, que fuera de todo utopismo pedante, como señala Berger, va a permitir dentro de su teoría de la <desecularización pública> una fundamentación activa y una serie de posibilidades sociales y políticas.

Las sociedades modernas necesitan de los procesos de desmodernización porque precisan de una “búsqueda de alternativas a los modelos institucionales existentes” (55). Estas alternativas no pueden buscarse en las instituciones tecnológicas y burocráticas modernas, ni en las estructuras de conciencia intrínsecamente vinculadas a ellas. Por el contrario, deben ser buscadas, señala Berger, en nuevas formas de <realidades alternativas> desmodernizantes y desecularizantes. Se está creando un caldo de cultivo idóneo para los procesos desmodernizantes abandonen el ámbito privado y emergan al ámbito público y colectivo, ofreciendo así, nuevas posibilidades interpretativas de la

realidad social y de sus agotadas <estructuras de plausibilidad> para la construcción social de sentido y significado, tanto insitucional como de conciencia. Berger anticipa ya lo que constituirá su <teoría de la desecularización>.

---

NOTAS

1. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 133
2. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 159
3. Ibid., pág. 159
4. Ibid., pág. 161
5. Ibid., pág. 164
6. Ibid., pág. 164
7. Ibid., pág. 166
8. Ibid., pág. 166
9. Ibid., pág. 168. El Tercer mundo supone para Berger un ejemplo fundamental de lo que supone el impacto de la modernización y la rupura de los universos simbólicos religioso-tradicionales que legitimaban sus construcciones sociales: "La crisis de la religión tradicional en el Tercer Mundo revela, quizá más vivamente que cualquier otra cosa, la experiencia esencial de la modernización, la pérdida individual y colectiva de sentidos integradores" (Ibid., pág. 158). De igual modo, afirma que "la religión ha desempeñado un papel primordial en su función de suministrar el dosel totalizante de símbolos para la integración significativa de la sociedad" (Ibid., pág. 79).
10. "En el Tercer Mundo actual, el nacionalismo se presenta como una fuerza predominantemente modernizante, que libera a los individuos y grupos de los viejos controles del clan, la tribu o cosas por el estilo" (Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 197). Sin embargo, -al margen del nacionalismo y del socialismo, que para Berger constituyen dos de las formas fundamentales de la ideología contra-modernizante y que localiza en el Tercer Mundo- Berger otorga al Tercer Mundo en sí una fuerza escatológica y redentora que denomina <sionismo tercermundista>, según el cual existiría, aunque de forma utópica, un carecter e impulso de intencionalidad por la consecución satisfactoria de los problemas de los países occidentales, partiendo de una pedagogía y una didáctica reintegradora consistente en aprender de los errores cometidos en occidente. Aun cuando Berger considera que esto es, más bien, una mera utopía, no podemos olvidar -como dijo W. Benjamín- que "la utopía es el motor de la historia".
11. El nacionalismo es para Berger una <construcción social de la realidad> artificial y colectiva.
12. En el proceso de contra-modernización desarrollado por Berger, sabemos que podemos encontrar muchas paradojas. Una de ellas es la referente al socialismo. Es decir, Berger, aún cuando considera el socialismo como una de las formas específicas de la contramodernización (Tercer Mundo), no considera este fenómeno como totalmente positivo para el crecimiento económico de los países donde se

desarrolla. En su artículo de 1984 “*El subdesarrollo reexaminado*”, -publicado originalmente por la revista *Commentary*, y traducido por el Centro de Estudios Públicos-, señala que “ya a comienzos de los años 70 existían antecedentes en orden a que el socialismo no era bueno para el crecimiento económico, y también a que tenía una inquietante tendencia hacia el totalitarismo... Lo que ha quedado claro es que el socialismo fracasó, incluso en cumplir sus propias promesas igualitarias” (pág. 11). De igual forma, Berger contrapone el capitalismo al socialismo como vía de plausibilidad económica: “... el socialismo es un espejismo que no conduce a ninguna parte, excepto a un estancamiento económico, pobreza colectiva y distintos grados de tiranía. También sabemos que el capitalismo ha sido dramáticamente exitoso” (pág. 14). En su artículo publicado en el CEP en 1990 “*Observaciones acerca de la cultura económica*”, Berger vuelve a recalcar que “si alguna vez hubo un sistema intelectual empíricamente falsado, hoy de seguro es el marxismo, y todo intento de aferrarse a él sólo conduciría a distorsiones irremediables de la realidad... La cuestión del socialismo ha sido resuelta, en el sentido de que hoy está claro que si se persigue el desarrollo moderno no hay más alternativa que el capitalismo” (pag. 28). Por último, es curioso observar cómo en su reciente obra del año 2004 *Questions of faith*, publicada en Herder, Berger sigue manteniendo un rechazo hacia la ideología marxista: “En nuestros mismos días, ha habido comunistas verdaderamente admirables, por ejemplo en los movimientos de resistencia contra el nazismo, pero reconocer esta admirable conducta no obliga a dar crédito a la ideología marxista” (pág. 65). También es curioso observar, cómo ese rechazo hacia la ideología marxista -fundamentalmente en cuestiones político-económicas- se convierte en verdadera admiración en cuestiones que entrecruzan el marxismo con la religión, por ejemplo, en la teología latinoamericana de la liberación.

13. En su artículo de 1975 “*Potenciar al ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas*”, tanto Berger como J. Neuhaus siguen manteniendo esta paradoja respecto a la ideología socialismo (en su forma de marxismo): “La izquierda, entendida como una variante de la concepción socialista, ha sido menos ciega al problema de la mediación... La izquierda, por consiguiente, no es de gran ayuda en la búsqueda de soluciones prácticas para nuestro problema” (pág. 181).

14. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 174

15. Berger, heredero de la filosofía de la educación de Paolo Freire, define la concientización como “el método para enseñar a todo grupo oprimido a comprender su situación (en unidad de teoría y praxis) y a activarse políticamente para la transformación revolucionaria de dicha situación. En su contexto izquierdista, <concientización> es la preparación cognitiva para la acción revolucionaria”. (Berger, P., *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 112).

16. En el mes de Marzo del año 2003, Peter Berger publicó un artículo titulado “*Recordar a Ivan Illich*”, en la revista *The Journal of Religion, Culture, and Public life*. En este artículo Berger hace un recorrido por la obra de este autor, además de señalar algunas de las vivencias que juntos pasaron. Dentro del plano académico y profesional de Ivan Illich, Berger señala el carácter polémico de su obra y el atrevimiento y dualidad de su pensamiento para con un tiempo que no logró entenderlo del todo: “Es fácil ver por qué las ideas de Illich resonaron bien en el clima cultural de su tiempo. Pero él decepcionó a la mayor parte de los grupos que creyeron en él. Sus ideas irritaron

a los católicos cuando criticó a los misioneros en América latina como imperialistas culturales. El pensamiento contra-cultural descubrió que él encontró repugnantes muchas sino todas sus pretensiones, desde las drogas a la promiscuidad sexual. Él transformó la izquierda cuando después de que en una visita a Cuba, descubriera el régimen de Castro como una tiranía odiosa. Ofendió a las feministas profundamente cuando discutió la inserción laboral de las mujeres”.

17. La concientización es para Freire, “el proceso por el cual el hombre no sólo toma conciencia de su realidad, sino que lo hace en forma crítica comprometiéndose con su cambio concreto”. El “proceso de concientización” freireano se convirtió, posteriormente, en sinónimo de lucha de clases. Por su parte, Peter Berger, heredero de esta antropología educativa y social de Freire, considera que el concepto de <concientización> puede resultar algo peligroso desde la perspectiva de crear falsas conciencias o estados de alienación. Es decir, si como afirma Berger, este proceso es “un proyecto hecho por individuos de la clase alta y dirigido a la población de la clase baja”, no resulta extraño relacionar este concepto con el marxista de <falsa conciencia>. Esta falsa conciencia vendría impuesta, precisamente, por las diferencias cognitivas y, por extensión, culturales, existentes entre los distintos sectores de individuos. Es decir, a mayor grado de cognición, mayor grado de libertad y, por tanto, mayor grado de experimentación de la realidad. Berger, sin embargo, se muestra contrario a esta manipulación del proyecto de concientización y considera que, frente a lo anteriormente expuesto, debe regir el postulado de “la igualdad de todos los mundos de conciencia empíricamente accesibles”. Esto es, nadie es más consciente que nadie. Dicho de otra forma, “los diferentes individuos son conscientes de la realidad de diferentes formas” (Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 111-112).

18. Para desarrollar el tema de la transformación de la conciencia y la fenomenología de su funcionamiento ver: Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Paidós, Barcelona, (1997), capítulo I.

19. La <transformación de la conciencia> constituye para Berger, un elemento fundamental en su pretendido proceso de <desecularización de la conciencia>. Recordemos que este proceso es uno de los factores determinantes para su teoría de la de-secularización religiosa, tanto a nivel público como privado.

20. Para desarrollar el tema de la teología de la liberación latinoamericana y su relación con la praxis, ver: Metz, J. B., Teología del mundo, Sígueme, Salamanca (1970); Metz., La teología en el ocaso de la modernidad, Concilium 191 (1984); Moltmann, J., Teología política. Ética política, Sígueme, Salamanca, (1987); etc. Para desarrollar el tema de la teología de la liberación con los procesos de desarrollo económicos, ver: Freire, P., La educación como práctica de la libertad, Tierra Nueva, Montevideo, (1971); Ellacuría, I., Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo, Concilium 125 (1977); Floristán, C., Así nació la teología de la liberación, Vida Nueva 1.433 (1984). Para desarrollar el tema de la acción liberadora de la teología de la liberación, ver: Gutiérrez, G., Teología de la liberación. Perspectivas, Sígueme, Salamanca, (1972); Gutiérrez, G., La fuerza histórica de los pobres, Sígueme, Salamanca, (1982). Para desarrollar el tema de la teología de la liberación y su relación con el marxismo, ver: Boff, L., Teología de lo político. Sus mediaciones, Sígueme, Salamanca, (1980); Gutiérrez, G., Cristianismo y marxismo, Pasos 13 (1972); Silva Gotay, S., El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe,

Sígueme, Salamanca, (1983); Guichard, J., El marxismo. Teoría y práctica de la revolución, Desclée de Brouwer, Bilbao, (1975); etc.

21. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 177

22. Ibid., pág. 177

23. Ibid., pág. 178

24. Berger, P., “*La religión y los dilemas de la modernidad*”, en Revista <Religión y Cultura>, nº 113, XXIV 107, (1978), pág. 656

25. Ibid., pág. 656

26. Ibid., pág. 657

27. Ibid., pág. 657-658

28. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 169

29. Para Schumpeter, el capitalismo estaba condenado a desaparecer porque está sometido a crisis periódicas y al cambio social. Pero, a diferencia del pronóstico marxiano, las razones de la crisis del orden capitalista, no son económicas, sino sociológicas. El fin del capitalismo, en opinión de Schumpeter, tendría lugar por las siguientes razones (sociológicas). En primer lugar, la obsolescencia de la función empresarial, debida al hecho de que, con el avance del desarrollo capitalista, la actividad innovadora viene a ser siempre menos incierta y siempre está más reducida a un proceso de rutina. No existe una particular función empresarial y no hay necesidad de un particular tipo de ingresos para remunerar tal función. En segundo lugar, el declinar económico del empresario mina su función social y la de la burguesía. El desarrollo de la sociedad por acciones despersonalizadas coloca sobre todo bajo violentas críticas el funcionamiento de la propiedad privada. La libre contratación va perdiendo su significado originario por cuanto la contratación se desarrolla cada vez más entre la gran sociedad despersonalizada y un sindicato, también despersonalizado. En tercer lugar, el capitalismo, con su propio desarrollo, produce una atmósfera social -código moral-hostil a sí mismo; y esta atmósfera produce políticas que no permiten el funcionamiento de dicho sistema. Esto es, el capitalismo produce en su seno una clase de intelectuales con formación crítica e intereses en discutir su racionalidad y la necesidad del orden capitalista existente y, el desarrollo del sistema capitalista transforma las instituciones políticas y familiares sobre las que el capitalismo mismo se rige. Ver: Schumpeter, J. A., Capitalism, socialism y democracy, Harper & Row, New York, (1942). Ver también: Berger, P., “*Observaciones acerca de la cultura económica*”, en Centro de Estudios Públicos, (Agosto de 1990), pág 23

30. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 188

31. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, en Centro de Estudios Públicos, 67 (Invierno 1997), pág. 17

32. Berger, P., Pyramids of sacrifice, op. cit., pág. 23-24

33. Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 185
34. Ibid., pág. 193
35. Berger diferencia entre los conceptos de <contra-modernización> y de <desmodernización>. Para el autor, la desmodernización supone la plena realización del proceso de contra-modernización dentro de las sociedades modernas avanzadas: "La contra-modernización se transforma en desmodernización allá donde se piensa haber llegado al establecimiento definitivo de la sociedad moderna" (Berger, P., The homeless mind, op. cit., pág. 189).
36. Ibid., pág. 195. Otro punto de vista o presupuesto, quizá el más radical y último de Berger, es el que apenas se explicita en otro lugar que éste: "la causa principal de todo lo que tiene que ver con la modernización -la transformación del mundo por la tecnología" (págs. 8-9). En efecto, se define la modernización como "la concomitancia institucional del crecimiento económico ocasionado por la tecnología" (pág. 9).
37. Ibid., pág. 189
38. Ibid., pág. 189-190
39. La concepción neoconservadora considera que la <nueva clase> es fruto de una <sociedad postindustrial> que se caracteriza por ser una <sociedad del conocimiento> donde los sumos pontífices de esta liturgia social son los constituyentes y portadores de la <intelligenstia o virtud suprema> dentro de esa <nueva clase o clase de conocimiento>. En definitiva, esta <nueva clase> conformaría lo que, en sentido habitual, se definiría como élite cultural. (Ver: Berger, P., "*Capitalism and socialism. ethical assessment*", en Novak, M., Capitalism and Socialism, AEI, Washinton (1979); Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977).
40. Berger, P., "*Observaciones acerca de la cultura económica*", op. cit., pág. 23. Otra forma distinta de considerar la contracultura y que choca con la concepción conservadora es la se que plantea desde la perspectiva materialista de izquierdas de, por ejemplo, H. Marcuse, el cual cree que "la contracultura es una degeneración hacia el narcisismo" (Marcuse, H., Calas en nuestro tiempo, Icaria, Barcelona, (1976), pág. 60. citado en Mardones, J.Mª., Capitalismo y religión, Sal Terrae, Santander, (1991), pág.175).
41. Berger, P., The homeless mind, op. cit., págs. 202-203
42. Ibid., pág. 193. Un ejemplo de esa realidad o <ens realissimum> que es paralela y alternativa al proceso de modernización y que constituye lo que, posteriormente denominará Berger, -utilizando la terminología fenomenológica eliadeana-, como la <otra realidad>, viene constituida por su concepto de <milagros>. En su obra Questions of faith (2004, pág. 97ss), Berger introduce el concepto de <milagro> como característico de la relación <desecularización y contracultura>. Berger considera que el milagro es una intervención sobrenatural en las secuencias causales del mundo empírico". Se da por supuesto, señala Berger, que para la gente moderna la existencia de milagros ha dejado de ser creíble (recordemos que una de las cuasa fundamentales de

la secularización moderna es, a juicio de Berger, la pérdida de lo sobrenatural). Sin embargo, existen pruebas a favor de la <persistencia ininterrumpida> de creencias en todo tipo de sucesos milagrosos dentro de las sociedades occidentales más avanzadas. Berger considera que esta <persistencia ininterrumpida> se debe al fenómeno de la <contracultura> que surge a mediados del siglo XX en Europa y América. Este incremento de lo que él denomina <supernaturalismos> queda reflejado en el florecimiento de una nueva espiritualidad (New age), donde millones de personas modernas “entran en contacto, de una forma u otra, con realidades situadas más allá del mundo empírico”. Otra muestra de este florecimiento espiritualista dentro de la modernidad funcionalmente racional, viene constituido -afirma Berger- por el Pentecostalismo: “...el más dinámico de todos los movimientos religiosos de nuestros días... está repleto de creencias supernaturales”. En este sentido, afirma Berger, “podemos afirmar que dentro de las sociedades modernas occidentales hay millones de personas cuya visión del mundo está tan llena de magia, de milagros y de profecías de futuro”. Berger, después de este cúmulo de circunstancias y de ejemplos significativos sobre el florecimiento de un neosupernaturalismo, establece que “las creencias sobrenaturales son, justamente <contraculturales> en cuanto que chocan con una visión laica del mundo... Lo que diferencia a las sociedades modernas de las menos avanzadas es la pérdida de la calidad de lo tenido-por-garantizado que ha sufrido lo sobrenatural”.

43. Berger, P., *The homeless mind*, op. cit., pág. 205

44. Ibid., pág. 206

45. Ibid., pág. 206

46. Ibid., pág. 210

47. Ibid., pág. 210

48. Ibid., pág. 209

49. Ibid., pág. 211

50. Ibid., pág. 213

51. Ibid., pág. 216

52. Ibid., pág. 220. Pero ¿en qué consiste esa rebelión?. Berger indica que tal rebelión responde a los descontentos de la modernización. Estos descontentos son institucionales públicos y privados. Dentro de los descontentos públicos, tenemos los burocráticos, por un lado, como la movilidad cognitiva y normativa subsiguientes a la movilidad social (pues el entramado institucional se ha tornado insuficiente para proporcionar un hogar al “yo”, dadas su componencialidad, multirrelacionalidad, incomprensibilidad, etc.) han producido intensas vivencias de “homelessness” con el consiguiente desencanto y rechazo por la modernidad que las originó, y descontentos tecnológicos, por otro. Dentro de los descontentos privados o de conciencia, estos se manifiestan especialmente en dos ámbitos: la llamada “esfera privada” es pretendidamente la más importante, desde la que la pública ha de enfocarse, pero ese descanso o asidero privado se encuentra desasistido y es inestable (pues, en definitiva no está claro el sentido íntimo



de la propia vida); la juventud es etapa de frecuentes frustraciones personales por la falta de respuestas a las preguntas planteadas entonces y por el choque con la “dureza” de la vida (que la modernización no ha hecho desaparecer), choque en el que se experimenta una apesadumbrada ausencia de padre, fuente a veces de esa airada rebelión.

53. *Ibid.*, pág. 221

54. *Ibid.*, pág. 229

55. *Ibid.*, págs. 229-230



## Capítulo 11

### La desecularización del mundo: El fracaso de la teoría de la secularización.

#### **1. LA CONTEXTUALIZACIÓN DE LA TEORÍA DE LA DESECULARIZACIÓN DE PETER L. BERGER.**

La aparición en 1999 de la obra *The desecularization of the world*, provocó en la comunidad sociológica un antes y un después en la concepción del pensamiento de Peter Berger. Son muchos los autores que consideran que es a partir de esta publicación cuando se produce lo que denominan un <cambio de paradigma religioso> en el pensamiento bergeriano. De igual modo, consideran que el pensamiento de Berger ha estado, hasta esta fecha, influido por la teoría de la secularización y que el autor se ha dejado seducir por la dinámica del <resurgimiento religioso> que ya desde Kepel y Huntington, anteriormente, y J. Casanova, H. Cox, Hervieu Léger, G. Weigel entre otros, en la actualidad, están poniendo de relieve. A partir de 1999 la teoría de la desecularización de Berger es puesta como ejemplo del cambio de rumbo que ha tomado la religión en la actualidad en muchos foros socio-religiosos y filosóficos.

En esta línea, muchos autores también ponen de ejemplo a Berger al mostrarlo como uno de los pensadores más relevantes y más drásticos a la hora de corregir y poner en evidencia sus erróneas consideraciones sobre la religión en la actualidad y sobre su tan defendida <teoría de la secularización>. Así pues, si observamos la escasa literatura secundaria que sobre el autor y sobre la temática de la desecularización bergeriana existe actualmente podemos formular estas consideraciones. Por ejemplo:

1. Hay quienes consideran que en Berger se ha producido un cambio de paradigma religioso a raíz de 1999:

*“De hecho, hoy los sociólogos de la secularización están revisando la tesis del inevitable declive de lo religioso. Uno de los casos más llamativos de <cambio de paradigma> lo encontramos en Berger, quien, tras predecir en los años 60 que las tradiciones religiosas se conservarían únicamente entre pequeñas <minorías cognitivas>, hubo de reconocer a finales de los años 90 el error de su predicción y hoy habla de una <desecularización del mundo>” (1)*

2. Otros autores, entre ellos José Casanova, piensan que la teoría de la desecularización bergeriana responde, más bien, a un repentino cambio de orientación hacia lo público y lo político de la religión. De igual modo, considera que Berger, como otros muchos sociólogos, se limita a interpretar este nuevo fenómeno religioso:

*“No hay duda de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. Los expertos han ofrecido diferentes explicaciones de este aparente cambio de rumbo: Daniel Bell fue el primero en hablar de <retorno de lo sagrado>; Peter Berger menciona <la de-secularización del mundo>,...; yo prefiero hablar de <la desprivatización de la religión>” (2)*

3. Por último, hay también un grupo de autores, entre ellos Steve Bruce, que siguiendo la ortodoxia del modelo clásico de la secularización (B. Wilson), consideran que el cambio de <adjuración> actual de Berger es innecesario, pues “se está confesando de un error que nunca cometió” y sus teorías de los años sesenta son mejores que su posición actual. Berger, afirma S. Bruce, basa el abandono de su anterior posición (teoría de la secularización) en que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza. Bruce señala que la secularización es un proceso irreversible y, frente a la postura de Berger, advierte:

“ Si hubiera pensado que Berger estaba ofreciendo una pauta universal de la evolución social, nunca me hubiera sentido atraído por sus argumentos. Si hubiera creído que sostenía que la secularización era evitable, nunca hubiera sido su discípulo” (3)

A raíz de estas consideraciones, nuestro propósito en este capítulo va a consistir en tres objetivos fundamentales:

1°. Refutar las afirmaciones categóricas y generalizadas de muchos autores que ven a Berger como un sociólogo de la secularización y no un sociólogo de la desecularización; es decir, como un científico social más, que ha rectificado en sus previsiones sobre la religión a partir de los hechos acontecidos con el resurgir de la religión a partir de los años setenta (Kepel y Huntington). Así pues, intentaremos demostrar que Berger no se limita a interpretar, sino a aportar importantes elementos en el ámbito de lo que yo llamo la <desecularización pública>, es decir, en el nuevo auge de la religión en el ámbito publico-político: resurgimientos religiosos, globalización religiosa, pluralismo religioso, desprivatización de la religión, etc; y sobre todo, señalar que es decisivo en lo referente a la <desecularización de la conciencia>, esto es, a la nueva consideración teológica y fenomenológica que precisa de la religión como elemento legitimador del orden y de la precariedad existencial de los individuos, tras el fracaso de la secularización como cosmovisión integradora en la modernidad.

2°. Demostraremos que el concepto de desecularización bergeriano no es un producto reciente y fruto de una moda sociológico-religiosa. Si no que, muy al contrario, esta concepción bergeriana está implícita en la mayoría de sus obras socio-religiosas y teológicas ya desde los años sesenta en adelante (pleno auge de las teorías de la secularización). Es decir, la teoría de la desecularización bergeriana no nace -como afirman la mayoría de los sociólogos- a partir de 1999 con su obra *The desecularization of the world*, sino que, aunque de forma implícita, esta teoría está presente en todo su recorrido literario y es en 1999 cuando se manifiesta de forma explícita. En este capítulo intentaremos demostrar cómo nace en Berger la teoría de la desecularización, qué significados adopta el término <desecularización> en sus distintas obras, qué tipos de <desecularización> se encuentran en la obra de Berger y, cuáles son las principales aportaciones de esta teoría al debate actual sobre la religión.

3°. Por último, demostraremos que en Berger no hay ese tan aclamado cambio de paradigma religioso, sino que lo que se produce en su pensamiento es un <continuum> de momentos (tesis, síntesis, antítesis) dentro de un integrador y sistemático proceso dialéctico religioso. Desde esta perspectiva, comparto los argumentos de M. Hill (4), quien defendía que la teoría de la desecularización bergeriana tenía muchas similitudes con la teoría socio-religiosa de la <oscilación> de D. Hume. Es decir, para este autor existía un proceso <lineal> y no rupturista dentro de la religión que trascurría a través de la superación e instauración necesaria de las mismas; recordemos: 1°. Del politeísmo al monoteísmo, 2°. Del monoteísmo al politeísmo, 3°. Del politeísmo al monoteísmo. En Berger también se produce un proceso de <continuum> y no de radical ruptura de paradigma dentro de la religión, a través de la superación e instauración necesaria de tres momentos: 1°. <nomos religiosos> tradicional como <palio sagrado>, 2°. Proceso de secularización de las sociedades modernas occidentales y crisis de la religión tradicional, 3°. La desecularización del mundo o vuelta al <nomos religioso tradicional>.

## 2. EL CONCEPTO DE DESECULARIZACIÓN BERGERIANO.

¿Qué significa el término <desecularización> para Peter L. Berger?. Al contrario de lo que ocurre con el concepto de secularización, que Berger define explícitamente a lo largo de toda su obra socio-religiosa (*The sacred canopy* (1967), *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992), etc), en la obra de este autor no encontramos ni una sola definición de <desecularización>. No es hasta el año 1999, como venimos repitiendo, cuando aparece por vez primera este concepto en su obra conjunta *The desecularización of the world*. Hasta esta fecha, los únicos términos que encontramos en sus obras y que pueden guardar una cierta similitud semántica con el término <desecularización> son: contra-modernización y contra-secularización, pertenecientes originariamente a sus obras *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974). En obras más próximas a la fecha de aparición de dicho término, aparece otro concepto que parece ir preparando el camino gnoseológico a lo que, posteriormente, será su <teoría de la desecularización>. Me estoy refiriendo al término

<de-construcción> de la modernidad, que aparece en 1987 en un artículo titulado “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”.

Sin embargo, debemos distinguir entre el término <desecularización> y el concepto <desecularización>. Pues, si bien es verdad que el término no aparece de forma explícita hasta el año 1999, desde mis estudios del pensamiento bergeriano puedo afirmar que el concepto de <desecularización> está presente, aunque de forma no explícita, a lo largo de la obra de Berger, desde la publicación de *The sacred canopy* (1967), hasta su última obra *Questions of faith* (2004). Incluso, en el periodo donde Berger más desarrolla su teoría de la secularización, se percibe en sus obras un cierto componente de no resignación a la secularización y, a la vez, de esperanza por recuperar el discurso religioso tradicional perdido. Si se quiere percibir esa sensación en la obra bergeriana de este periodo, es necesario tener en cuenta el horizonte teológico-fenomenológico que conforma el sentido de su obra y no quedarse meramente en el horizonte empírico y sociológico que se explicita en sus estudios. Esta tesis ha quedado bien demostrada con la publicación de su última obra *Questions of faith* (2004), donde el autor pretende cerrar el debate de la religión actual desde un marco dominado por la teología y la teodicea, es decir, por la vuelta al <nomos religioso> como universo legitimador de sentido. Recordemos, y esto es fundamental, que estos componentes que hoy nos presenta Berger como hechos evidentes en la nueva construcción social del sentido, también eran básicos en la concepción tradicional del mundo como <nomos religioso>, reflejado en obras clásicas como *The social construction of reality* (1966), *The sacred canopy* (1967), y otras.

Son muchas las definiciones secundarias (no del autor, sino a través del autor) que podemos hacer del concepto de <desecularización>. Pero quizás, la que más arraigo ha tenido en mí, después de una lectura atenta y comprensiva de su obra, sea la de <nostalgia del nomos religioso tradicional>. Pero, ¿por qué esta nostalgia del marco legitimador de la religión pre-moderna?. Pues, principalmente, porque estamos en la actualidad ante una crisis de sentido que surge por la falta de soporte legitimador tras la caída de la secularización como universo simbólico de sentido en la modernidad. Una crisis de sentido que, en cierta medida, no es reciente, pues va ligada al nacimiento (años sesenta), desarrollo (años setenta y ochenta) y crisis (finales de los años noventa) de las teorías de la secularización, según afirman los sociólogos, y entre ellos Berger:

*“No es evidente que lo que hoy se dice acerca de una crisis de sentido en el mundo actual y en la vida del hombre moderno, corresponda, efectivamente, a una nueva forma de desorientación. ¿No podría ser que tan sólo estuviéramos oyendo la joven repetición de un viejo lamento? ¿No será la queja con la que se expresa la sensación angustiante que ha invadido una y otra vez a la humanidad al enfrentarse a un mundo que se ha vuelto inestable?... ¿no será la duda de si esta vida podría encontrar su sentido en una historia trascendente de salvación? ¿O es la desesperación que suscita la falta de sentido?”(5)*

La desecularización sería, desde esta perspectiva, una búsqueda y reconstrucción del sentido perdido en el proceso de secularización. Una pérdida de sentido que ha afectado, fundamentalmente, a la conciencia humana (secularización de la conciencia) debido a los portadores de la modernización, pero, principalmente, a los portadores de la secularización (pluralismo y relativismo).

Mi objetivo va a consistir -y puede que reme contra corriente frente a la comunidad sociológica-, principalmente, en demostrar cómo para Berger, el desarrollo del concepto de <desecularización> está estrechamente ligado a lo que él denomina la <desecularización de la conciencia>. Es decir, si bien el concepto aparece por vez primera ligado a un contexto de resurgir público y global de la religión en la situación actual -recordemos su obra *The desecularization of the world* (1999)-, no es aquí donde el autor va a destacar en sus aportaciones sobre el concepto y posterior teoría de la <desecularización>. Sus verdaderas aportaciones serán en el ámbito del repliegue existencial del individuo ante su crisis de sentido y, desde ahí, hacerse presente en el ámbito público como alternativa a los déficits colectivos de significado. Me atrevería a mostrar cuál es, desde mi posición, este itinerario: 1º. El individuo sufre una desecularización de la conciencia debido a sus necesidades ontológicas, 2º. Posteriormente, y debido a la necesidad del individuo de dar sentido a nivel colectivo, se experimenta una desecularización pública como forma de satisfacer unas necesidades no ya ontológicas, sino psicológicas. Por tanto, es evidente que el concepto de <desecularización> bergeriano nace desde una necesidad existencial de sentido y alcanza sus más altas metas en su despliegue en el ámbito de la teología, de la teodica y de la fenomenología de la religión, entre otras muchas entidades dotadoras de sentido ontológico. Sin embargo, no podemos olvidar, claro está, que desde la perspectiva de la sociología de la religión, este concepto se reivindica empíricamente como un hecho irrefutablemente público y configurador del nuevo paisaje religioso contemporáneo.



### **3. DISTINTAS CONCEPCIONES DE LA <DESECULARIZACIÓN> EN LA OBRA DE PETER L. BERGER.**

En la obra de Peter Berger no aparece, de forma explícita, ninguna diferenciación respecto a las definiciones sobre la <desecularización>; sin embargo, mi profundo análisis de estas obras me ha llevado a proponer y distinguir cinco definiciones diferentes de dicho concepto:

#### **3. 1. La desecularización como <contra-modernización y contra-secularización>.**

Es en la obra *The construction social of the reality* (1966), donde aparecen en Berger, por vez primera, algunas de las que serán preocupaciones básicas para el desarrollo de esta concepción de su teoría de la desecularización. Joan Estruch señala cuáles eran esas preocupaciones que, por aquel entonces, ya estaban presentes en Berger:

*“Las consecuencias de la crisis de plausibilidad de unos determinados sistemas de legitimación y la necesidad, típica en las sociedades modernas, de hallar elementos de respuesta a la pregunta del hombre por el sentido de sus acciones y de su trayectoria social”<sup>(6)</sup>*

Estas ideas se van a hacer más persistentes en 1969, a raíz de la estancia cultural de nuestro autor en Cuernavaca (México). Es allí donde comienza a interesarse vivamente por los problemas relacionados con el proceso de modernización y con la vinculación social que se establece debido a su universo simbólico de sentido predominante: la secularización. El desarrollo de esta concepción se efectúa entre los años 1973 y 1974, fruto de ello son sus obras *The homeless mind* y *Pyramids of sacrifice*. Posteriormente, Berger ha seguido desarrollando esta concepción en obras como *A far glory* (1992).

Esta concepción pretende dotar al individuo de un universo de sentido y significado, de certeza, de orden, etc., recurriendo a la religión como marco legitimador. Sin embargo, lo que diferencia esta concepción originaria de las otras teorías de la desecularización es el objeto, o la amenaza a la que se enfrenta. Es decir, si las

concepciones de la desecularización más recientes en las obras de Berger se centran en instaurar un universo de sentido religioso como respuesta a la crisis de sentido actual, de la que ya se sabe su ontogénesis, aquí nos encontramos con lo que para Berger es el núcleo central de esa ontogénesis: la pérdida del <nomos religioso tradicional>, dicho en términos más seculares, la pérdida de la tradición.

Berger considera que la modernización ha posibilitado la pérdida de verdades de la tradición. El autor hace una doble lectura de la modernización: 1) por un lado, la modernización constituye una gran liberación de los vínculos tradicionales (familia, tribu, clan, etc) gracias, sobre todo, a los portadores secundarios (movilidad social, pluralismo cultural, medios de comunicación de masas, etc). Además, la modernización brinda perspectivas sobre el mundo y la condición humana que considera verdaderas; por ejemplo: “reconoce que la realidad está construida socialmente, y por lo tanto, que no puede alcanzarse la verdad por encima y más allá de estas construcciones sociales”(7); 2) por otro lado, la modernización aparece como una amenaza terrible. Según el autor, nos encontramos “como arrojados a un mundo en el cual uno se encuentra sólo, desprotegido, y en el que todas las creencias e identidades se ponen continuamente en tela de juicio”(8). Parafraseando a Weber, nos encontramos en “un mundo desencantado” (9). Es esta interpretación pesimista de la modernización la que preocupa a Berger, pues “aceptar nuestro contexto social significa hoy en día reconocer el hecho de que las certidumbres de una sociedad tradicional, pre-moderna o no moderna, no están a nuestro alcance”(10). Es frente a esta concepción, por la que Berger desarrolla su teoría de la desecularización como contra-modernización. Esta teoría pretende, sobre todo, una vuelta a ese marco nómico tradicional, para empaparse de sus fuentes y estructuras de plausibilidad y vivir en una nostalgia nomizadora y esperanzadora, frente a las crisis de sentido modernas. En este sentido se comprende que Berger haga suyos los lemas de los movimientos contra-modernizadores: ¡Volvamos a las costumbres de nuestros antepasados!.

Berger analiza los mecanismos adaptativos que se han desarrollado dentro del proceso de modernización para intentar, desde ellos, esa vuelta a las fuentes tradicionales de sentido. Mecanismos tales como las <comunidades intencionales> (pequeñas reservas tradicionales de sentido estrictamente controladas), o las <comunidades del precepto> (pequeños enclaves cerrados al margen de la modernidad).

También analiza las posibilidades que ofrecen movimientos como el tradicionalismo cultural, los fundamentalismos religiosos, o los mecanismos de colectivismo ideológico (nacionalismo). Todos estos mecanismos se proponen integrar al individuo en un marco seguro, omniabarcador; es decir, intentan recrear el marco de sentido de las sociedades pre-modernas. Berger se da cuenta de que esta liberación es sólo parcial, esto es, sólo es posible a nivel de comunidades cerradas, de <atrincheramientos cognoscitivos>. Berger es consciente de que no podemos superar la trampa de la modernización si no superamos su soporte filosófico: la secularización.

Aparece así, su concepción de la desecularización como contra-secularización. Es decir, aunque la edad moderna haya sido el escenario de una secularización masiva, también ha sido escenario de poderosos movimientos de contra-secularización. Algunos de ellos se han producido dentro de las religiones tradicionales (movimientos de revitalización, fundamentalismos, barreras del precepto, etc), otros han adoptado formas nuevas, nacidas y adaptadas a la secularidad moderna (movimientos contraculturales). Berger considera que la única forma de superar la secularización es por medio de una nueva instauración de la religión como marco legitimador. Al igual que hizo con la modernización, Berger analiza si los mecanismos comunitarios que ofrece la secularización son suficientes para este logro. Su análisis le lleva a concluir que por medio de las comunidades seculares (hermandad negra, fraternidad feminista, etc...) lo único que conseguimos es grandes porcentajes de desilusión en todas estas entidades comunitarias. Es lo que Berger, siguiendo a Sartre, denomina como <mala fe> para definir una situación en la que la libertad (elección) se interpreta ahora como un destino obligado (hado). Aparece aquí el gran problema legitimador de la secularización, pues, según Berger, el individuo ha sufrido dos transformaciones en las estructuras de plausibilidad a nivel de conciencia: 1) dentro de las sociedades tradicionales el individuo vivía en un mundo de seguridades dadas por supuesto; 2) posteriormente, dentro de las sociedades modernas secularizadas el individuo vive en un mundo de elecciones; 3) ese mundo de elecciones se muestra, según Berger, incapaz de dar respuesta a los interrogantes existenciales del individuo, que se encuentra cada vez más vacío y perdido. Es decir, la secularización entra en crisis en la medida en que sus estructuras de plausibilidad fundamentadas en la elección son superadas por unas nuevas estructuras de plausibilidad fundamentadas en las <necesidades existenciales>. Berger lo expresa así: “Uno se traslada de nuevo desde un mundo de elecciones a un

mundo de necesidades” (11). Para salvar este problema, el individuo necesita integrarse dentro de una comunidad salvífica que le permita llevar a cabo un nuevo descubrimiento de su identidad comunitaria. Berger señala que esto es posible dentro de casi todas las tradiciones religiosas y dentro de algunas confesiones religiosas principales, pues también existen grupos capaces de llevar a cabo esta dinámica nomizadora. (12)

### 3. 2. La desecularización como <reencantamiento del mundo>: Recuperar la <matriz mítica>.

Si se retrocede lo bastante en la historia de la religión, afirma Berger, podemos ver cómo, en prácticamente todas las culturas humanas, existía una <matriz mítica> o concepción universal de la existencia de una continuidad entre los individuos humanos, el mundo humano, el mundo biológico y físico (naturaleza) y el mundo de los espíritus y de los dioses (el mundo de lo sobrenatural (13)). Podemos apreciar también, afirma el autor, cómo los seres humanos que existían dentro de esta <matriz mítica> no sólo concebían la realidad como un continuum, sino que vivían en esta realidad. Las fronteras entre un individuo humano y los restantes eran fluidas, pues el individuo era interpretado no como un yo definido (individualidad moderna) sino conectado con todos los restantes en una colectividad. Lo mismo sucedía con las instituciones sociales que eran concebidas como conectadas con los seres humanos y con el orden cósmico en el que se insertaban. (14)

Con esta concepción de la desecularización como <reencantamiento del mundo>, Berger pretende hacer ver que existe otro camino para salir de la crisis de sentido de la modernidad. Este camino sería una vuelta a la <matriz mítica>, a un mundo donde tienen cabida las estructuras de plausibilidad que se legitiman en lo sobrenatural y en la trascendencia. Una realidad que dista mucho de los planteamientos que propiciaron la secularización occidental, entendida como desaparición de lo sobrenatural.

Estas sociedades tradicionales de <matriz mítica> estaban configuradas por un universo donde los agentes sobrenaturales, incluidos los dioses, intervenían

continuamente y penetraban en las realidades de la vida humana, muy al contrario que lo planteado por los agentes secularizadores del Antiguo Testamento. Sin embargo, lo que principalmente mueve a Berger a proponer esta vía de escape, frente a la actual situación de crisis de sentido, es que según él, la <matriz mítica> hacía a la gente más feliz de lo que lo es en nuestros días. Esta felicidad la encuentra Berger, básicamente, en la inversión de la fórmula secularizadora que va del hado a la elección y que es lo que produce la actual insatisfacción e infelicidad. El autor propone seguir el modelo tradicional de <matriz mítica> donde los individuos se desplegaban dentro de un orden claramente marcado, donde las elecciones (opciones) individuales estaban limitadas por el destino, por lo dado por supuesto, por el hado. Es el colapso de este orden mítico en la modernidad lo que da lugar a la individualización humana y a constantes replanteamientos sobre el significado de la existencia.

Con esta concepción de la desecularización, Berger también pretende ir a las raíces primigenias y originarias del proceso de secularización religiosa, para hacernos ver que en ellas mismas se encuentran también las semillas del proceso contrario, la desecularización. En este sentido, el autor parece proponer que, si bien hoy día el proceso de secularización no satisface las necesidades existenciales de los individuos, existe otra alternativa cosmovisional que, partiendo de las mismas raíces históricas o míticas, puede configurar nuestras estructuras de conciencia de sentido y de significado para con la realidad.

El concepto de desecularización como <reencantamiento del mundo> surge en obras de su primera etapa, principalmente en *The sacred canopy* (1967), donde analiza las razones de la desaparición de la <trascendencia> de la visión de la realidad y, posteriormente, se ha desarrollado en obras más recientes como *A rumor of angels* (1969), donde analiza cómo se va socavando la concepción de lo sobrenatural de la conciencia de los individuos (15). Posteriormente, esta concepción ha quedado plenamente desarrollada en su última obra teológica *Questions of faith* (2004), donde pretende contemporaneizar esta concepción bajo una teología escatológica que responda a los problemas existenciales de sentido actuales. Esta concepción de la desecularización surge de la superación del proceso de secularización en tanto que <desencantamiento del mundo> (16). Al desarrollar esta teoría, Berger consideró que la tradición religiosa occidental contenía ya las semillas de la secularización en su misma

evolución histórica. Sin embargo, a Berger le interesaba señalar en que medida los factores históricos de la secularización (protestantismo primitivo y la tradición bíblica del Antiguo testamento) han contribuido a desarrollar el que para él, constituye el factor principal de la secularización como <desencantamiento del mundo>: la pérdida de lo sobrenatural y de la trascendencia. Berger define así este proceso de vuelta a los orígenes: “Si los signos de trascendencia han pasado a reducirse a rumores en nuestra época, cabe todavía hacer algo: ponerse a explorar esos rumores, y quizá seguir su rastro hasta la fuente de donde brotan” (17).

En esa vuelta a las raíces de la secularización religiosa occidental, Berger sigue dos vías: 1) la del protestantismo y, 2) la del Antiguo Testamento. Berger indica que el protestantismo primitivo ejerció un fuerte impulso de atrincheramiento, de <cerrarse> ante lo sagrado. En este sentido, Dios (trascendencia) pasa a ser una divinidad absolutamente trascendente, alejado y no identificado con su creación (18). La acción de lo sagrado en el mundo empírico queda relegada y sistematizada. El protestantismo (19), señala Berger, pone las bases de una mentalidad secular, carente de trascendencia y elementos sobrenaturales en el mundo: “Un cielo vacío de ángeles queda abierto a la intervención del astrónomo y con el tiempo lo estará a la del astronauta” (20). Sin embargo, a pesar de que el protestantismo conduce a un <desencantamiento del mundo> llevado a sus más altas cotas de asentamiento socio-secularizador, Berger considera que las raíces histórico-teológicas de ese desencantamiento se encuentran, fundamentalmente, en la religiosidad del Antiguo Testamento. La religión viejo testamentaria postula una discontinuidad entre el mundo empírico y el mundo supraempírico, lo cual significaba que el mundo natural estaba exento de todo tipo de fuerzas y elementos sobrenaturales. Dentro de la tradición bíblica existían tres rasgos característicos, ya antes mencionados, que propiciaban tal <desencantamiento del mundo>: 1) La divinidad trascendente fuera del mundo: trascendentalización de Dios (21); 2) la intervención de la divinidad en los asuntos humanos se situaba en unos contextos históricos muy determinados: Teología de la historia (22); 3) la esfera de la ética se racionalizaba hasta el extremo de que se descartaban de ella los elementos mágicos, orgiásticos, a favor de una racionalización de la moral (23). Berger, sin embargo, considera que tanto en el sistema tradicional de creencias del catolicismo como en la forma predominante del cristianismo occidental contenían ya en sí, las semillas del proceso actual de <desecularización>. Autores como

Hill (24), defienden la tesis bergeriana según la cual, el cristianismo occidental contiene elementos desecularizadores tales como: la mediación entre lo sagrado y lo humano a través de cauces, entre los que se incluyen los santos, los ángeles y los sacramentos, la doctrina de la encarnación, que presenta a Cristo como mediador, y la multiplicidad de ángeles y santos que modifican el concepto de trascendencia divina. Esto equivale, afirma Berger, a un <re-encantamiento del mundo>.

Este nuevo <reencantamiento del mundo> es para Berger, fundamentalmente, una experiencia religiosa, una nueva configuración del <hogar universal y metafísico tradicional>, donde ser rescatados de la soledad, de la angustia, de la incertidumbre; donde poder reestablecer un cálido sentimiento de pertenencia a una realidad concreta, de tener un hogar en la realidad. El precio para conseguir esta meta es, señala Berger, bastante gravoso, pues consiste en rechazar la individualidad y la libertad. Es decir, rechazar la modernización y el pluralismo en pos de una vuelta al orden y al hogar pre-modernos. Berger se da cuenta de la importancia de esta sentencia y pretende suavizarla: “No sería fácil -y probablemente, tampoco nos satisfaría- volver a una situación anterior. Por esto he insistido varias veces en que lo que defiendo no es esotérico ni reaccionario. Pero al mismo tiempo he intentado demostrar que nuestra situación nada tiene de fatal e insuperable, y que la conciencia secularizada no es, ni mucho menos, lo absoluta que pretende ser” (25). Es decir, no podemos interpretar al pie de la letra esta teoría bergeriana, pues nos conduciría a concebirlo como un fundamentalista en el sentido originario de la palabra. Su teorización debe ser entendida como una experimentación nostálgica de la experiencia en los tiempos presentes. Partir de la situación real en la que nos encontramos para, desde ahí, plantear un redescubrimiento de lo trascendente y lo sobrenatural, para superar la trivialidad y abrimos a la verdadera experiencia, la experiencia legitimada por la religión, por la desecularización.

### 3. 3. La desecularización como <deconstruccionismo secular>.

Esta concepción de la desecularización como <deconstruccionismo secular> apareció tempranamente en una obra tan importante como *Invitation to sociology* (1963)

y, últimamente, también en obras como *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997) y *Questions of faith* (2004). De igual modo, este concepto también ha sido desarrollado en artículos como “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*” (1997), “*Protestantismo y búsqueda de la certeza*” (2006) y en diversas entrevistas realizadas a el autor como “*Berger en el Centro de Estudios Públicos*” (1998) y “*Modestia epistemológica: una entrevista con Peter Berger*” (2006). Esta concepción bergeriana adquiere hoy bastante notoriedad por ser una concepción que está muy presente en los debates socio-religiosos. En este sentido, autores de la importancia de José Casanova, también consideran que es necesaria una deconstrucción de la secularidad: “Es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crítica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su <deconstrucción genealógica>” (26). Sin embargo, lo que en Casanova y otros autores es tan sólo una propuesta intencional, en Berger se convierte en una realidad.

Hay en el ser humano, afirma Berger, una profunda necesidad de certidumbre, sobre todo en lo referente a las preguntas básicas acerca de la existencia: ¿Cómo se ha de vivir la vida?, ¿De donde venimos y hacia donde vamos?, ¿Quién soy yo?, etc. Esta incertidumbre resulta muy perturbadora para la mayoría de la gente (27). Esta concepción de la desecularización se presenta como respuesta a esa necesidad y frente a la incapacidad de la secularización para satisfacer estas necesidades existenciales. Ante la falta de sentido existencial de la sociedad moderna, el individuo se las arregla mediante una mezcla de negaciones referentes a las preguntas existenciales, y a través de diferentes soportes sociales más o menos confiables (28). Algunos de estos soportes son, por ejemplo, las distintas psicoterapias modernas. Sin embargo, todas estas terapias no pueden compararse con las certezas que servían de sostén de plausibilidad en las sociedades tradicionales como lo era la <mitología>. Sin embargo, afirma Berger, estas técnicas sirven para paliar terrores y aliviar a los individuos de caer en una situación de pánico total. Berger distingue entre la certidumbre tradicional o pre-moderna y la certidumbre de las sociedades modernas secularizadas, que él denomina <certidumbre fabricada>. La certidumbre fabricada es un producto de la elección, de un acto de libre voluntad del individuo para con unos modos específicos de vida. Es una certidumbre que depende de las circunstancias



propias de vida de los individuos particulares o colectivos, que está a expensas del apego o no a unas creencias, a unas acciones, etc, y que puede ser dejada como <no plausible> en momentos donde no actúe como tal soporte de sentido. Por el contrario, la certidumbre tradicional viene ya dada por la tradición. Es decir, los individuos que participan de esta certidumbre no la han elegido, es fruto del destino (hado) y no de la libre elección. No precisa de un soporte de creencia voluntaria (fe), sino que debido a sus fuertes estructuras de cohesión y plausibilidad social, los individuos pueden descansar en ella con total tranquilidad (29).

Berger considera que puede que las cosmovisiones seculares resulten razonablemente adecuadas para los individuos en la medida en que el curso de sus vidas discurra satisfactoriamente. Sin embargo, esta cosmovisión secular resulta terriblemente inadecuada cuando las condiciones de la vida están sujetas a los terrores de las <situaciones marginales>. Esta circunstancia hace que Berger considere a la secularidad como una <filosofía diurna> que no se sostiene por la noche. La noche es entendida por Berger en sentido budista, esto es, como lo oscuro y doloroso en la vida de los hombres, por ejemplo, la enfermedad, la vejez, la muerte. Cuando los individuos se enfrentan a estas circunstancias inevitables y definitivas en sus vidas, se dan cuenta de que la cosmovisión secular no tiene respuestas satisfactorias ni plausibles para sus consuelos existenciales. Es aquí, donde Berger encuentra la justificación de su desecularización como <deconstrucción secular> y de su apuesta por la instauración de una nueva cosmovisión que, desde la legitimación religiosa, aporte a los individuos el consuelo existencial frente a la precariedad de las cosmovisiones y de las ideologías seculares, cuyas aparentes certezas permitían a los individuos “barrer y dejar bajo la alfombra las angustias de la existencia mundana” (30).

Berger, señala que la cultura de la secularidad está condenada a su fracaso o deconstrucción debido, esencialmente, a su naturaleza pluralista y relativista. Por un lado, el pluralismo socava el carácter <dado por sentado> de toda cosmovisión y nos revela la incongruencia y el absurdo de todas las formas de vida social. Por otro lado, el relativismo nihilista conduce a una situación en la que todo está permitido, todo da igual. Berger define así esta situación moderna: “El pluralismo relativiza las certezas que se dan por sentadas. Cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia

se convierte en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Ésta es una tendencia de la sociedad occidental. Pero ésta es una postura incómoda para la mayoría de las personas, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido” (31). Por estas y otras razones, la cultura moderna ha engendrado, según Berger, un movimiento desenmascarador de la realidad donde, ella misma, acaba inevitablemente por desenmascararse, por deconstruirse. Esta deconstrucción, viene determinada por la misma filosofía de la secularidad que considera que toda realidad es fragmentaria. Esta misma concepción de la realidad es lo que va a posibilitar el socavamiento de las certezas de la propia secularidad en tanto que realidad socialmente construida. La secularidad se ha convertido en un <teatro del absurdo>, afirma Berger.

Frente a esta crisis, sobre todo existencial, de la secularidad moderna, Berger presenta tres factores deseccularizadores como posibles soportes de sentido y de búsqueda de la certidumbre:

1. Confianza en los juicios morales incontrarrestables. Berger considera que algunos juicios morales son incontrarrestables en un grado mayor de certidumbre que las proposiciones científicas o las creencias religiosas (32). La certeza moral no puede ser atenuada ni por la relatividad propia de la modernidad.
2. La confianza en la fe. En ausencia de otro tipo de conocimiento, Berger recurre a la fe. Confianza en la fe escatológica, es decir, confianza en un Dios que parece estar ausente de este mundo, escondido, pero que siempre regresa. Es la fe entendida como un <salto de confianza>, como la anticipación de la presencia de Dios en un futuro no disponible en términos empíricos. (33)
3. La vía de la trascendencia. Esta es, posiblemente, la principal aportación bergeriana al problema de la deconstrucción de la secularidad moderna y, por otro lado, es la base de su posterior teoría de la deseccularización de la conciencia. Berger lo define así: “En un mundo de incertidumbres, los contornos de la realidad son fluctuantes y las estructuras construidas por la sociedad para proteger a la gente de los terrores de la existencia aparecen

llenas de agujeros. Pero, a través de esos agujeros, es posible en ocasiones vislumbrar una trascendencia luminosa. Esa precariedad es el talón de Aquiles de la modernidad; también es su promesa religiosa” (34).

### 3. 4. La desecularización como <transformación de la conciencia secularizada>.

En 1969, en su obra *A rumor of angels*, Berger se aventuraba a pronosticar esto:

*“Constituye una prognosis bastante razonable la suposición de que en un mundo <libre de sorpresas>, la tendencia general a la secularización habrá de continuar. No es previsible un redescubrimiento de lo sobrenatural, como fenómeno de masas. Sin embargo, no dejarán de persistir significativos elementos de sobrenaturalismo dentro de la cultura secularizada. Algunos como residuos de tradicionalismo, otros reagrupados para constituir escenarios de un redescubrimiento de lo sobrenatural” (35)*

Hoy día, podemos observar cómo Berger erró en dos predicciones: primero, la tendencia a la secularización ha quedado refutada por él mismo en sus recientes obras y, fundamentalmente, en su obra *The desecularization of the world* (1999); y segundo, el redescubrimiento de lo sobrenatural sí es hoy una necesidad colectiva y no una necesidad de <minorías cognitivas> dentro de una cultura, no ya secularizada, sino como afirma el autor, desecularizada. En la anterior cita, para justificar sus predicciones Berger nos habla de un mundo <libre de sorpresas>, pero ¿qué entiende él por esta expresión?. El discurrir del proceso de secularización desde esa fecha (1969) ha estado, por el contrario, lleno de sorpresas. Sorpresas que se han manifestado bajo la forma de una enorme crisis de sentido, bajo la forma de una desorientación individual y colectiva, de una incertidumbre existencial, de una crisis de identidad, que han ocasionado una necesidad por configurar un nuevo marco de sentido y significado donde se instauren las estructuras de plausibilidad tradicionales. Estructuras legitimadas desde un nomos religioso fundamentado en la inmediatez de lo sobrenatural y en la posibilidad de la trascendencia.

Esta es, sin duda, la concepción más importante en el pensamiento bergeriano y, en cierta medida, a la que conducen todas las demás interpretaciones de la

desecularización. En esta concepción quedan integrados los diferentes significados del concepto y en ella se aunan los diferentes logros obtenidos por la teoría de la desecularización. Es decir, si bien es verdad que en Berger existe una concepción pública de la desecularización (Berger la sitúa dentro de la globalización religiosa), no podemos olvidar que es dentro de su concepción de la desecularización de la conciencia donde el autor logra sus máximas aportaciones a la sociología y la filosofía de la religión actual.

Desde que, ya en sus obras de los años sesenta, Berger se da cuenta de que la secularización afecta fundamentalmente a la conciencia de los individuos y a sus estructuras de plausibilidad social, el autor está intentando poner en evidencia y reclamar una desecularización de esta conciencia para poder superar la crisis de sentido existencial al que se ve sometida ésta, tras la vigencia del universo simbólico y de sentido que constituye la secularización. Pero, ¿en qué consiste esencialmente esta desecularización de la conciencia que Berger pretende?. Recordemos que uno de los principales problemas con los que se enfrenta el individuo dentro de la secularización es, a juicio de Berger, la desaparición del orden sobrenatural, de la legitimación religiosa y del marco de trascendencia dentro de la realidad de la vida cotidiana. Desde que, ya en su obra *A rumor of angels* (1969), Berger denunciara esta pérdida, su intención no ha sido otra que la de intentar reinstaurar de nuevo esos elementos desaparecidos como fundamentos básicos y necesarios en la superación de la crisis de sentido actual. Sí en sus posteriores obras como *The homeless mind* (1973), *Piramids of sacrifice* (1974) y también en sus más recientes como *A far glory* (1992), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), esta preocupación va a ser una constante, será en su última obra *Questions of faith* (2004), donde el autor centra particularmente esta problemática y da por reinstaurados todos y cada uno de los elementos desaparecidos en el proceso de secularización. Esta apreciación refleja, de forma definitiva, cómo Berger ha superado el proceso de secularización a favor de un nuevo proceso de desecularización que adopta aquí la definición de proceso reinstaurador, de proceso que pretende dejar las cosas como estaban en el anterior <nomos religioso> de la pre-secularización.

Berger demuestra, en esta obra, cómo esos elementos desaparecidos debido a la secularización: lo sobrenatural, la trascendencia, la teodicea, entre otros, vuelven a

gozar de la posibilidad de recuperar las estructuras de plausibilidad tradicionales y de ocupar un lugar social y, lo que es más importante, un lugar de conciencia que es fundamental para el necesario sentido de la vida de muchos individuos dentro de las sociedades modernas actuales.

Así, respecto a la desaparición de lo sobrenatural, Berger manifiesta ahora:

*“Los sociólogos de la religión contemporánea pueden señalar que, a excepción de unos grupos más bien limitados (básicamente compuestos de personas de elevado nivel cultural en las ciencias humanas y sociales), la gente moderna está perfectamente capacitada para aceptar todo género de milagros y concepciones del mundo empapadas de elementos mitológicos. Dicho con expresión sencilla: la mitología goza de buena salud en el mundo moderno” (36)*

Respecto al problema de la legitimación religiosa (teodicea), que para nuestro autor era necesaria para, entre otras muchas cosas, dar sentido a las <situaciones marginales> y que, durante el proceso de secularización fue sustituida por las teodiceas seculares; es necesario señalar que Berger considera ahora que, una vez que estas teodiceas seculares se han demostrado insuficientes para legitimar el sufrimiento humano (situaciones marginales), es necesario volver a instaurar el orden de la legitimación religiosa tradicional. En su obra *A rumor of angels* (1969) Berger ya lo expresa así:

*“Las teodiceas seculares, todas fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo más llevadero... El caso del marxismo es instructivo. La teoría marxista de la historia proporciona, en realidad, una especie de teodicea, que no es capaz de reconfortar a una persona en trance de sufrir una operación de cáncer; la muerte con la que ésta se enfrenta carece de sentido dentro de esta teodicea secular o mundana. Quizá la verdad nada tenga de tranquilizadora y carezca de toda significación última para la esperanza humana. ...Al parecer, la mayor parte de la gente desea un consuelo mayor, y hasta ahora han sido las teodiceas religiosas las únicas en proporcionarlo. Esto conduce a pensar que en la sociedad del futuro por lo menos tendrán que subsistir algunas reliquias de la religión sobrenaturalista” (37)*

Pero es en su obra *Questions of faith* (2004) donde el autor reafirma lo ya suscitado en *A rumor of angels* (1969). Aquí el autor abre definitivamente un espacio para la trascendencia (signos de trascendencia). En esta obra, Berger pretende recuperar e integrar en el discurso de la <vida cotidiana y ordinaria> la cuestión de la trascendencia como vía de sentido ante la crisis actual.

Haciendo un poco de revisión histórica sobre las tesis bergerianas, podemos observar como la trascendencia constituía, como ya quedó claro en la concepción tradicional de la religión como <nomos religioso>, un elemento fundamental para legitimar las estructuras de plausibilidad social y de conciencia. La trascendencia constituía, además, el marco fenomenológico donde la religión se configuraba como empresa de construcción de un mundo humanamente significativo. Y, como también podemos recordar, la implantación de la cosmovisión secular a partir de las décadas de los cincuenta y los sesenta, redujo el marco global de trascendencia a meros signos y rumores de la misma. La secularización evidenció una casi total desaparición de lo trascendente como elemento constitutivo de lo ordinario y lo cotidiano y de la trascendencia como metalegitimación.

Sin embargo, fue en 1997 cuando en su artículo “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, Berger inaugura la nueva era de la trascendencia dentro de su teoría de la desecularización (38). Así pues, pretende establecer que la pérdida de la trascendencia constituye un factor de precariedad dentro de la filosofía secular y aventura que la instauración de esa trascendencia -dentro de la nueva cosmovisión desecularizada-, será uno de los grandes logros para la dotación de orden y sentido dentro de la existencia humana. Por este motivo, Berger, siguiendo a autores como R. Neuhaus y D. Bell (39), considera que la religión puede aportar la dimensión de trascendencia, sin la cual, la condición humana no conseguiría inhibirse ante problemas existenciales como, por ejemplo, el problema del mal. La trascendencia, desde esta perspectiva, vendría a ocupar el hueco que permaneció vacío durante la secularización como factor legitimador e integrador del orden social, moral y, sobre todo, existencial. Berger, sin embargo, advierte que no podemos utilizar el recurso de la trascendencia en sentido neoconservador, es decir, como un recurso ambiguo que la convierte en paliadora de las deficiencias sociales (carencia de solidaridad y sacrificio) o culturales (desaparición de fronteras, límites, profanación generalizada, desvinculación generacional). La trascendencia que Berger reclama e instaura en su pensamiento y obras se presenta como un elemento desecularizador bajo la forma de una teodicea, de una teología inductiva y de una fe escatológica, y no como recurso socio-político. Es en la desecularización de la conciencia donde se sitúa y desarrolla plenamente la trascendencia de Berger y no en el ámbito de la desecularización pública y política de la religión (globalización y resurgimientos religiosos).

### 3. 5. La desecularización como <resurgimiento religioso>.

Este concepto de desecularización como <resurgimiento religioso> adquiere una notoriedad relevante debido, fundamentalmente, a tres motivos: 1º. Es la última interpretación que Berger hace del concepto de <desecularización> y la que más relevancia y aceptación ha tenido dentro de la comunidad sociológica contemporánea -muestra de ello son dos de sus últimas obras: *The desecularization of the world* (1999) y *Many globalizations* (2002)-; 2º. Este concepto aparece al mismo tiempo que el autor explicita su <teoría de la desecularización> en 1999 (*The desecularization of the world*); 3º. Este concepto es utilizado por el autor para legitimar una de las dos variantes de su <teoría de la desecularización> que, en este caso, es la <teoría de la desecularización pública> y/o política.

Las raíces de esta concepción bergeriana hay que buscarlas dentro del resurgimiento religioso que se produjo en la segunda mitad del siglo XX (Huntington) y, especialmente, en la década de los setenta (Kepel). Sin embargo, donde esta concepción adquiere mayor relevancia para la teoría sociológica es en la década de los noventa, principalmente, debido a dos elementos sociológicos: 1) El reconocimiento masivo y público, por parte de la comunidad sociológica, de la crisis de la secularización y, consecuentemente, la necesidad de una nueva interpretación de la religión en la sociedad actual; 2) El reconocimiento también, público y masivo, de la mayoría de los sociólogos de la religión actuales que, mediante lo que denominan un <nuevo cambio de paradigma>, pretende dotar de nuevas estructuras de plausibilidad socio-política a las actuales manifestaciones identitarias del fenómeno religioso (nuevos movimientos religiosos, fundamentalismos, etc), y a los universos simbólicos donde éstas se desarrollan (globalización religiosa, teoría del pluralismo religioso, etc).

Pero, ¿qué aporta este concepto bergeriano a la interpretación sociológica del resurgimiento religioso actual?. La aportación bergeriana al debate actual sobre el resurgimiento religioso gira en torno a un axioma fundamental: El resurgimiento religioso nace y se legitima frente al binomio modernización-secularización, pues: 1º. Este resurgimiento religioso es causa y efecto de la crisis de sentido de la modernidad. Es decir, al minar la modernidad las estructuras de plausibilidad de sentido

y significado tradicionales -lo dado por supuesto-, hace cada vez más insoportable la situación de incertidumbre y de relativismo existencial y axiológico. Así pues, los movimientos que pretenden dotar de seguridades a los individuos adquieren cada vez mayor relevancia; 2º. El resurgimiento religioso actual tiene un carácter anti-secular. Es decir, este resurgir es una crítica al mundo secular en la medida en que éste es un mundo sin puntos trascendentes de referencia. El resurgimiento religioso busca, señala Berger, el significado que trasciende el espacio restringido de la existencia empírica del mundo secular.

Por último, Berger define, muy significativamente, esta nueva empresa contra-moderna y contra-secular que representa el nuevo resurgimiento religioso:

*“Podría decirse que ha habido una mutación de la especie que ha extinguido este impulso para siempre” (40)*

Esta sentencia bergeriana hace necesaria una hermenéutica comprensiva, pues en ella se encierran tres claves para entender este periodo de transición entre momentos del llamado <continuum religioso>: 1º. Cuando Berger habla de <impulso> se está refiriendo al impulso secularizador; 2º. Es muy significativo ver cómo Berger parte de una desecularización de la conciencia o <mutación de la especie> como él la llama, para posibilitar la desecularización pública e institucional (política); 3ª. El concepto <extinguido para siempre> se convierte, para el autor, en una sentencia categórica que nos sitúa, de forma definitiva, en lo que para Berger constituye el último reducto de la secularización y el primer marco de lo que representa el tercer momento del <continuum religioso> o tercer estadio del proceso dialéctico (síntesis): la desecularización del mundo. Berger se asegura, además, de dejar bien atada esta cosmovisión cuando afirma: “No hay razón para pensar que el siglo XXI será menos religioso que el mundo de hoy” (41).



#### **4. DEL <CONCEPTO DE DESECULARIZACIÓN> A LA <TEORÍA DE LA DESECULARIZACIÓN>.**

El carácter implícito del concepto bergeriano de <desecularización> se explicitó, en la obra del autor, bajo la forma de lo que hoy constituye su <teoría de la desecularización>. Pero, ¿cuándo surge su teoría de la desecularización?. Esta teoría aparece legitimada por un acontecimiento sociológico de considerable magnitud: la crisis de plausibilidad de la teoría de la secularización que, en Berger, es manifiesta desde los años setenta. Recordemos que hasta los años setenta, tanto los sociólogos como los filósofos de la religión, seguían manteniendo que las sociedades modernas occidentales se habían liberado de los condicionamientos religiosos tradicionales, así como del derrumbe de las legitimaciones religiosas pre-modernas debido, fundamentalmente, al binomio secularización-modernización. Berger se integra dentro de una corriente de pensamiento sociológico que partiendo de los acontecimientos estudiados por Kepel y Huntington, entre otros, sobre el resurgimiento de la religión, señala a la década de los setenta como <época bisagra> y fundamental en el nuevo cambio de interpretación y de experiencia del fenómeno religioso. Es decir, si bien es verdad que Berger, a partir de la década de los noventa, es cuando parece cambiar su discurso y evidenciar los errores de la teoría de la secularización que tanto mantuvo como plausible; sin embargo, es desde los años setenta cuando empiezan a aparecer las semillas (contra-modernización y contra-secularización) que culminarán, a finales de los noventa, en su <teoría de la desecularización>.

En el pensamiento de Peter Berger, la crisis de la teoría de la secularización y, por consiguiente, el nacimiento explícito de su teoría de la desecularización, se produce cuando éste reconoce lo que denomina: <error de la secularización>. Un error que Berger advierte: 1º. Cuando comprueba empíricamente que el dualismo modernidad-secularización no corresponde a la realidad empírica y, 2º. Cuando dicho dualismo ha dejado de ser el universo de sentido que procuraba ser tras la superación del <nomos religioso tradicional>. Ha sido en la década de los noventa cuando encontramos, por vez primera, retractaciones y muestras evidentes de dicho error que supuso, a juicio de Berger, la teoría de la secularización a partir de los años setenta. Estas retractaciones de su teoría de la secularización, -que constituyen la legitimación y la definición implícita de la <teoría de la desecularización>-, aparecen a lo largo de algunas de sus obras más

representativas de la década de los setenta (finales de los sesenta también), los noventa y comienzos del reciente siglo.

Es en 1969, en su obra *A rumor of angels*, donde Berger empieza a dudar de la capacidad de la teoría de la secularización como teoría capaz de sustituir el modelo tradicional de sentido del <nomos religioso>, en la medida en que no es suficiente ya su filosofía secular para dotar de estructuras de plausibilidad acordes con el sentido y el significado que la realidad demanda. En su obra *A far glory* (1992), ya en los noventa, es donde, por vez primera, se puede apreciar una cierta actitud del autor favorable a la que, posteriormente, constituirá su teoría de la desecularización. Partiendo de un análisis de todos los convencionalismos sobre la teoría de la secularización, reivindica el papel de la religión ante la crisis de la modernidad (42).

Berger reivindica también aquí la argumentación, acriticamente sostenida, según la cual el hombre moderno es un ser inevitable e irresistiblemente secularizado. El autor, basándose en los hechos que afectan a la religión en el mundo contemporáneo, principalmente la moderna crisis de sentido e incertidumbre, señala que aunque no podemos falsar todavía la teoría de la secularización de forma concluyente, sí se sugiere con fuerza que su situación resulta cada vez menos plausible.

En este mismo año, 1994, Berger publica un artículo llamado “*Sociología: ¿una discontinuidad?*” (43), donde manifiesta la crisis de la secularización como un hecho evidente y decisivo para el devenir occidental:

*“Existen cuatro hechos básicos que cambiaron el curso <lineal> de la hegemonía cultural occidental: 1) la revolución cultural del 68 que cuestionó el sistema capitalista desde adentro; 2) el ascenso económico del Japón y de los países del sudeste asiático; 3) la crisis de la secularización de la sociedad con el surgimiento de expansivos movimientos religiosos.....”* (44)

Posteriormente, en una serie de artículos y entrevistas realizadas durante la década de los noventa, Berger ha explicado el <cuándo> y el <por qué> de lo que él denominó <error de la secularización>:

En 1997, en su artículo “*Modestia epistemological*”, Berger empieza ya a exponer un discurso que es, básicamente, lo que posteriormente será el núcleo central de su obra *The desecularización of the world* (1999):

*“Pienso que lo que escribí yo y la mayoría de los sociólogos de la religión en los años 60 sobre la secularización era un error. Nuestra discusión subyacente era que la modernización y la secularización eran un comun acuerdo. Con mas modernización venía mas secularización. No era una teoría loca. Había una cierta evidencia para ella. Pero pienso que es básicamente incorrecta. La mayor parte de el mundo no es hoy ciertamente secular. Es muy religioso. La única excepción es Europa occidental. Una de las preguntas fundamentales para la sociología de la religión no es ¿cómo explicar el fundamentalismo en Irán?, sino ¿por qué es Europa occidental diferente?” (45)*

De igual modo, en otro artículo de 1998, “*Protestantismo y búsqueda de la certeza*”, Berger vuelve a afirmar lo siguiente:

*“En el curso de mi carrera como sociólogo incurri en una equivocación grande. El error grande, que compartí con casi cada uno de los que trabajó en esta área en los años 50 y 60, era creer que la modernidad conducía necesariamente a una declinación de la religión” (46)*

Este mismo año, 1998, aparece en una entrevista realizada para el Centro de Estudios Públicos de Chile: “*Berger en el C.E.P*”, cómo el autor, además de dar una clara y significativa explicación de en lo que en realidad consistía la teoría de la secularización y de señalar de forma exhaustiva las fechas de ese cambio de interpretación, sigue manteniendo que fue un error ocuparse de la teoría de la secularización:

*“Cuando comencé a ocuparme de la sociología de la religión en los años sesenta, la idea predominante, y que comencé a estudiar, era la teoría de la secularización. Se basaba en que la modernidad y la secularización eran las dos caras opuestas de la misma moneda. Esta era la idea predominante y yo la compartía. No creo que haya sido una locura: había motivos, tanto teóricos como empíricos, que parecían apuntar en esa dirección. Aproximadamente a finales de los años setenta llegué a la conclusión de que era un error y me convenzo cada vez más de que se trata de un supuesto falso: la modernidad no conduce necesariamente a la secularización” (47)*

Es muy significativo observar cómo en 1999, año de la aparición de *The desecularization of the world*, y fecha fundamental para el nacimiento de su teoría de la desecularización pública y política, Berger no aporta nada nuevo a lo que ha

venido defendiendo desde *A rumor of angels* (1969). Así pues, el autor sigue manteniendo exactamente lo mismo respecto al fracaso de la teoría de la secularización:

*“Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo hoy, con algunas excepciones, es tan religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que historiadores y sociólogos denominaron <teoría de la secularización> está esencialmente equivocada” (48)*

Respecto a su propia equivocación interpretativa, señala:

*“En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sustentar esas ideas” (49)*

Y respecto a la causa de ese error de interpretación, es decir, la concepción según la cual la modernización conduce a la secularización, advierte que:

*“ La teoría de la secularización se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960. La idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Ésta es la idea clave que ha resultado estar equivocada. La modernización a nivel social no está necesariamente vinculada a la secularización de la conciencia de los individuos... tanto nuevas como viejas creencias continúan formando parte de las vidas de las personas... La proposición de que la modernidad conduce necesariamente al declive de la religión es, en principio, algo gratuito ” (50)*

Es también muy significativo observar cómo después de 1999 Berger emprende una empresa intelectual dedicada a estudiar el problema actual de la globalización y sus consecuencias para la religión (lo que yo denomino la <desecularización pública>); sin embargo, sigue aún refutando su ya superada teoría de la secularización mediante lo que él denomina <datos empíricos>. Muestra de ello es su obra *Many globalizations* (2002) y artículos como *“Globalization and religion”* (2002) (51), donde sigue manteniendo que fue un error, aunque compartido por muchos otros, la teoría de la secularización y, además, muestra ya una de las formas mediante las cuales se manifiesta la desecularización, en este caso representada como la nueva religiosidad global (Nuevos Movimientos Religiosos):

*“Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables. A mí no me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al*

*igual que a la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos.... No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global” (52)*

En vez de secularización, afirma Berger, la modernidad ha implicado un pluralismo, mostrando que la modernidad y la secularización no están necesariamente conectadas. La gente no ha dejado de creer aunque sí ha modificado sus formas de creer. Este pluralismo emergente de la disociación modernidad-secularización otorga a los individuos más autonomía para la construcción de sus identidades religiosas.

Más recientemente, en 2005, aparece un artículo que es fundamental para derribar otro de los pilares que sostenían a la teoría de la secularización. Me estoy refiriendo a su artículo “*Pluralismo global y religión*” (53). En este artículo, además de volver a refutar la teoría de la secularización, rompe con otro tópico clave de dicha teoría, es decir, el que consideraba que el pluralismo (junto con el relativismo) conducía irreversiblemente a una crisis de la religión. De igual modo, sostiene que la modernización, aunque implique un mayor nivel de pluralidad, no ha significado una intensificación de la secularización. Muy al contrario, el autor puede comprobar, a partir de los actuales hechos empíricos, que el pluralismo -dentro de la situación actual de globalización- no conduce a una secularización sino a una desecularización:

*“Es importante relegar al olvido una noción que, pese a haber contundentes evidencias en contrario, aun goza de aceptación general: la noción (a menudo denominada <teoría de la secularización>) de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión. Para expresarlo en términos sencillos, esta noción ha sido empíricamente refutada.... Baste señalar que, contra lo sostenido por la teoría, el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera explosión de ferviente religiosidad (a excepción de Europa central y occidental).... El pluralismo siempre ha implicado la interacción de distintos grupos. La globalización simplemente da a entender que dicha interacción ha aumentado en cuanto a alcance e intensidad. La religión no constituye una excepción. Teniendo en cuenta mis propios valores religiosos y políticos, creo que el pluralismo global es positivo para la religión. ... estimo que hay fundamentos para abrigar un moderado optimismo” (54)*

Siguiendo esta línea de pensamiento, aparece en el año 2005 “*Pluralismo religioso para una era pluralista*”, -un artículo donde el autor, además de seguir refutando la tesis de la secularización según la teoría defendida en su obra *The desecularization of the world* (1999): “...muchas personas temen que vivamos en una era secular, pero, nuestra era, lejos de caracterizarse por la secularización, ha presenciado importantes erupciones

de pasión religiosa. La era moderna es tan religiosa como cualquier época histórica y en algunos lugares lo es más” (55)-, advierte cómo el pluralismo pasa de ser un factor determinante dentro del proceso de secularización de la conciencia, a ser un portador de la teoría de la desecularización en su vertiente, fundamentalmente, pública y social, lo que él denomina el <desafío del pluralismo>:

“...la aceptación del pluralismo, más que la adherencia a creencias y prácticas particulares, puede ser lo que más claramente distinga a las religiones....El desafío pone de relieve tres opciones que ahora afrontan todas las comunidades religiosas: oponer resistencia al pluralismo, apartarse de él o comprometerse con él. Ninguna de ellas deja de presentar dificultades y riesgos, pero sólo el compromiso es compatible con la democracia liberal..” (56)

Después de este necesario recorrido histórico-descriptivo del pensamiento bergeriano para situar las raíces, el nacimiento y la proyección que justifican su <teoría de la desecularización> a partir de la crisis de la teoría de la secularización, nos damos cuenta de que desde 1967 (publicación de *The sacred canopy*) a 1999 (publicación de *The desecularization of the world*), no se produce ningún cambio significativo en la concepción bergeriana de la desecularización. Estos datos empíricos -como gusta llamar a nuestro autor- vienen a confirmar mi hipótesis según la cual, la teoría de la desecularización de Berger no representa ningún cambio de paradigma a partir de los noventa, como defiende muchos sociólogos, sino que, por el contrario, estas fechas y la obra *The desecularization of the world* (1999) representan la explicitación, a nivel público y político, de una teoría de la desecularización que nace y tiene su origen en el seno de la propia teoría de la secularización (años 50 y 60) y que, por otro lado, se desarrolla como alternativa a la secularización pública e institucional (a partir de finales de los noventa) y como alternativa a la secularización de la conciencia (a partir del año 2004, fecha de publicación de *Questions of faith*).

NOTAS

1. González- Carvajal Santabárbara; L., “*Atentos a los signos de nuestro tiempo*”, en Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, nº. 89, (Ávila 28 Abril- 28 Mayo, (2003)).
2. Casanova, J., “*Religiones públicas en el mundo global*”, en Las religiones en la era de la globalización II, Iglesia Viva, nº 218, (2002), pag. 65
3. Bruce cree que la “abjuración” de Berger es innecesaria, puesto que “se está confesando de un error que nunca cometió”, y sus teorías de los años sesenta son mejores que su posición actual. Berger basa el abandono de su anterior posición en que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza, pero según Bruce nada en su teoría nos hace creer que tuviera un alcance tan grande. “Si hubiera pensado que Berger estaba ofreciendo una pauta universal de la evolución social, nunca me hubiera sentido atraído por sus argumentos. Si hubiera creído que sostenía que la secularización era inevitable, nunca hubiera sido su discípulo” (Bruce, S., “*The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*”, en Woodhead y otros (comp), Peter Berger and the study of religion (2001), op. cit., pág. 100). Ver también: Bruce, S., “*Secularization*” en R. Segal (comp.), The blackwell companion to the study of religion, Malden: Blackwell, (2006), pág. 428
4. Hill, M., Sociología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1976), pág. 330
5. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Paidós, Barcelona, (1997), pág. 24
6. Ibid., pág. 19
7. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 18
8. Ibid., pág. 29
9. El concepto de «desencantamiento del mundo» [Entzauberung der Welt – traducible también por “pérdida de la magia” “desembrujo”...] permite un doble planteamiento. Por una parte constata el agotamiento del poder que antes poseyeron las religiones para determinar de manera significativa las prácticas sociales y para dotar de sentido la experiencia global del mundo. Pero además ofrece un criterio para evaluar el papel de la Ilustración. Esto es, sin embargo, una cuestión que conviene plantear en un contexto coherente. No se trata de un juicio, que sería contrario a la neutralidad axiológica, sobre si el movimiento de las Luces ha fracasado al no poder ofrecer una forma civil de esperanza al mundo. El desencantamiento del mundo, suscitado por el actual pluralismo de valores, no es imputable a la “racionalización” como tal sino a la forma racionalista de concebir la racionalización, que Weber denomina «intelectualización» (Para más información ver: Weber, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo,

Península, Barcelona,(1977); The sociology of religion, Boston (1964) (traducida como: Ensayos sobre sociología de la religión, Taurus, Madrid, (1988); Ramos Lara, E., Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber, Coedición McGraw-Hill, (2000). Berger señala que Max Weber nunca utilizó el término <secularización>, sino que habló de <desencantamiento del mundo>. Según Berger, Weber define así este desencantamiento : “Los seres humanos pasan del jardín encantado de la religiosidad primigenia a la fría comodidad de la moderna realidad. El universo (pensamiento) científico moderno coloca al hombre en un universo desprovisto de presencias sobrenaturales, y la moderna tecnología le concede la limitada comodidad de aumentar su control sobre el universo. Limitada porque no puede cambiar ni siquiera las circunstancias radicales de la finitud y la mortalidad humanas. No constituye ningún demérito para Weber, afirma Berger, el decir que no percibió de manera suficiente las posibilidades de un <reencantamiento del mundo>, precisamente debido a que el mundo desencantado es tan frío y poco acogedor. (Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 29).

10. Ibid., pág. 17

11. Ibid., pág. 94

12. Ibid., pág. 93-94

13. Para Berger, lo <sobrenatural> denota una categoría religiosa fundamental, a saber, la existencia de otra realidad, últimamente significativa para el hombre y que trasciende la realidad en la que se desenvuelve nuestra vida cotidiana. Es esta creencia la que ha desaparecido o está en vías de desaparición en el mundo contemporáneo. R. Otto lo definió como: “una descripción definitiva de la <alteridad> que caracteriza a la experiencia religiosa: lo <santo> (la realidad que el hombre cree encontrar en la experiencia religiosa); lo <totalmente otro> que lo humano cotidiano. En oposición de lo <sobrenatural> aparece el concepto de <mundo de la vida>, que Schütz define como: “se trata del mundo de la vida cotidiana en la que el hombre consciente y adulto desenvuelve sus experiencias con la actitud natural y como una auténtica realidad. Frente a esta concepción de Schütz, Berger pretende introducir lo <sobrenatural> dentro del <mundo de la vida>.

14. Berger, P., Questions of faith, op. cit., capítulo IV. Los hombres antiguos o primitivos, afirma Berger, aceptaban la idea de <otro mundo>, un mundo sobrenatural poblado de seres divinos y de fuerzas ocultas, como trasfondo del mundo ordinario, y sostenían que ese <otro mundo> afectaba a éste de mil maneras. (Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit., cap. I).

15. En su obra A rumor of angels (1969), Berger señala dos causas fundamentales del socavamiento de la cosmovisión de lo sobrenatural. Por un lado mantiene que el monoteísmo bíblico barrió los dioses (Tales de Mileto decía: “Todo esta lleno de dioses”), al glorificar la aterradora majestad del Único. Lo que si ha sobrevivido ha sido la figura de los ángeles como forma de testimoniar un pasado extenso en lo sobrenatural. Por otro lado, Berger mantiene que fue al iniciarse el proceso de secularización cuando esa plenitud divina empezó a retirarse: “las grietas de la realidad de este mundo que estas poderosas figuras rellenaban, han ido desapareciendo de nuestra conciencia como auténticas posibilidades. Quedan tan sólo como hermosos



cuentos y profundas nostalgias. Los signos de trascendencia han pasado a ser en nuestra actual situación: meros rumores dignos de poco crédito”.

16. “Cuando el mundo es despojado de la presencia generalizada de agentes sobrenaturales, se convierte, al menos potencialmente, en sujeto de manipulaciones racionales a cargo de los agentes humanos. Weber denominó a este proceso como <desencantamiento del mundo> (el término alemán dice *Entzauberung*, literalmente, des-magicalización, pérdida de elementos mágicos). (Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 46).

17. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., 180

18. En esta concepción bergeriana del <Dios alejado>, se puede apreciar claramente las influencias teológicas de Simone Weil, que tanto influyó en la elaboración de su obra *A rumor of angels*. (Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit., cap. IV).

19. Ver: Berger, P., Questions of faith, op. cit., cap. V

20. Berger, P., The social reality of religion, op. cit., pág. 113. Berger esta hablando aquí del proceso de desmitologización propuesto por R. Bultmann: “Bultmann afirma que la concepción del universo del Nuevo Testamento es enteramente mitológica, queriendo significar con esta expresión que consideraba el universo como permanentemente empapado de poderes sobrenaturales, entre los que destacaba Cristo como ser a si mismo sobrenatural. Esta concepción -añadía Bultmann- resulta inaceptable para la mentalidad moderna. Si se quiere que el mensaje cristiano resulte inteligible para los hombres de nuestro tiempo, es necesario liberarlo de sus adornos mitológicos y trasladarlo a un lenguaje despojado de toda mitología” (Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 59).

21. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 115

22. Ibid., pág. 119-120

23. Ibid., pág. 119-120

24. Hill, M., Sociología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1976), págs. 229-230

25. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 180

26. Casanova, J., “*Religiones públicas en el mundo moderno*”, op. cit., pág. 76

27. Berger, P., “*El pluralismo y dialéctica de la incertidumbre*”, en Centro de Estudios Públicos, 67 (Invierno de 1997), pág. 5

28. Berger, P., Invitation to sociology, op. cit., pág. 168-169

29. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 6

30. Ibid., pág. 18

31. Ibid., pág. 11
32. Ibid., pág. 11
33. Berger, P., Questions of faith, op. cit., págs. 81-84. Aparecen aquí, otra vez, irrefutables evidencias de la influencia de Simone Weil en Berger. Muestra de ello es esta concepción gnóstica de un Dios alejado, escondido, pero a la vez única esperanza ante la crueldad de lo empíricamente determinado.
34. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 18
35. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 29
36. Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 62
37. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 28-29
38. Berger, P., “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 18
39. Ver: Bell, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977); Neuhaus, R., “*The persistence of the catholic moment*”, First Things, 130, (febrero 2003), pág. 26-30
40. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit., pág. 13
41. Ibid., pág. 12
42. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 25-26
43. Berger, P., “*Sociologia: ¿una descontinuite?*”, en Diálogo, nº. 1, vol. 27, Rio de Janeiro, (1997).
44. Ibid., pág. 38-42
45. Berger, P., “*Modestia epistemological*”, en Siglo Cristiano, (29 Octubre, 1997), págs. 922-978. (R. Neuhaus era uno de esos sociólogos que, como Berger, mantuvo esta teoría equivocada: “No se pensaba que las cosas ocurrirían de este modo. Desde el nacimiento de la modernidad y hasta hace muy poco, la mayoría de los intelectuales han asumido que hay una relación necesaria entre modernidad y secularización” (Neuhaus, R., “*El resurgimiento de la religión*”, Rev. Conoce.com, (2006)).
46. Berger, P., “*Protestantismo y búsqueda de la certeza*”, en Siglo Cristiano, (26 Agosto- 2 Septiembre, 1998), págs. 782-796
47. Berger, P., “*Berger en el CEP*”, op. cit., pág. 9
48. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit., pág. 2
49. Ibid, pág. 2

50. Ibid., pág. 2
51. Berger, P., “*Globalization and religion*”, en The Hedgehog Review (summer 2002)
52. Ibid., pág. 64
53. Berger, P., “*Pluralismo global y religión*”, en Centro de Estudios Públicos, 98, Chile, (Otoño 2005).
54. Ibid., págs. 6,7,18
55. Berger, P., “*Pluralismo religioso para una era pluralista*”, Publicada 14 de mayo en El Diario de Hoy, (2005) pág, 1
56. Ibid., pág. 2



## Capítulo 12

### Resurgimiento político de la religión y globalización religiosa: La desecularización <pública> del mundo.

Si existe un consenso unánime dentro del debate socio-religioso actual, ése es el que reconoce que ni las teorías más o menos secularizadoras de la modernidad como proceso histórico, ni el actual proceso espacial de la globalización han implicado un retroceso ni una claudicación de la religión. Muy al contrario, los hechos empíricos de los últimos años han corroborado que la persistencia de la religión en la actualidad es cada vez más acentuada y, especialmente, dentro del ámbito político y público. Muestra de ello es que la religión, a través de sus instituciones, se ha convertido en un elemento fundamental de cohesión y de construcción de identidades sociales. El proceso de la globalización ha servido de vehículo de expansión translocalizacional para la fertilización religiosa del panorama mundial.

El ámbito de estudio del resurgimiento de la religión y su relación con lo político es un problema que han desarrollado, principalmente, los científicos sociales norteamericanos (1). Todos estos autores coinciden en señalar que dicho resurgimiento político de la religión se produce, fundamentalmente, en la década de los setenta y los

ochenta, como ruptura con las concepciones estáticas de las décadas de los cincuenta y los sesenta, donde los científicos sociales creían que la modernización podría reducir el resurgimiento religioso y reducir la expresión religiosa al ámbito de lo privado, debido a los portadores de la secularización. Es en las décadas de los 70 y los 80 donde “un número muy elevado de grupos religiosos <políticos>, instituciones y movimientos, resurgió en diferentes partes del mundo. Estos grupos supusieron un cambio de sus sociedades y del orden internacional. Mientras algunos grupos han limitado sus acciones a la protesta y la reforma política, otros han intervenido enérgicamente en la política y, algunos, han utilizado la violencia para conseguir sus objetivos” (2). De igual modo, otra característica que estos autores observan y que está totalmente relacionada con la teoría bergeriana, es que este resurgimiento se produce como una forma de superar o responder a la crisis generada por el binomio modernización-secularización que afecta, fundamentalmente, a la legitimación y a la identidad social.

La teoría de la deseccularización bergeriana, desde la perspectiva del resurgimiento religioso público y político no es una aportación originaria del autor, como sí ocurre con su teoría de la deseccularización de la conciencia. Esta teoría pública y política intenta encontrar acomodo dentro de una concepción más extensa de la teoría de la deseccularización ya existente. Es decir, la teoría bergeriana surge en un marco sociológico-religioso donde ya existe, aunque con otras nomenclaturas, una teoría de la deseccularización -recordemos <el retorno de lo sagrado> de D. Bell, el <resurgir global del fundamentalismo religioso> de M. Martín y S. Appleby, etc.-, y donde también existen diversas formas de interpretar la teoría de la deseccularización.

Por un lado, existen interpretaciones y valoraciones positivas del proceso de deseccularización en la medida en que lo consideran como un nuevo espacio de búsqueda de libertades identitarias. Entre estas valoraciones positivas están quienes consideran dicha teoría -o el fenómeno de la deseccularización en sí-, como la nueva religiosidad o las <nuevas formas de creer en la modernidad> (3), como respuesta religiosa a una época de vacío (4), del final de las ideologías y las utopías -grandes relatos como gusta llamar a Manuel Fraijó-, de una época donde es manifiesta una crisis de identidades y una fragmentación de la vida tras el fracaso cosmovisional de la secularización. Esta religiosidad se expresa en forma de una deseccularización que pretende una vuelta a la religión emocional frente a la racionalización de la realidad, de la estetización frente a

la conceptualización ética, etc. Estaríamos ante una concepción de la desecularización como una recomposición de lo religioso que se manifiesta pública y políticamente en los Nuevos Movimientos Religiosos. Existe también otra concepción actual de la teoría de la desecularización que, siguiendo la línea de autores como G. Weigel, Kepel y Huntington (5), señala que la desecularización del mundo es una de las realidades sociales dominantes en la vida de finales del siglo XX. Es en esta línea, donde la desecularización es entendida como un proceso en el que la religión ha conseguido llenar el vacío dejado por la secularización y el cambio social, a base de ofrecer identidades sociales y compromisos existenciales. Sin embargo, es bajo esta interpretación contemporánea de la desecularización, donde la religión adquiere unos acentuados matices públicos y políticos que corren el riesgo de convertirse en las identidades de los denominados <fundamentalismos religiosos>.

Por otro lado, también asistimos a otro tipo de interpretaciones no tan positivas de la desecularización. Estas concepciones son las que consideran, por ejemplo, que este nuevo resurgimiento religioso a nivel global, lleva emparejado un conflicto que viene marcado por los cambios bruscos que se producen dentro de los estáticos bloques religiosos tradicionales de civilizaciones (cristianismo, judaísmo, Islam, budismo e hinduismo) debido, fundamentalmente, a la nueva reconfiguración del panorama religioso mundial, cuyas muestras de rechazo se vehiculan a través de los fundamentalismos religiosos (militantes o no). Los partidarios de esta concepción consideran a la desecularización como <un mito del siglo XX> que puede traer graves consecuencias como los enfrentamientos beligerantes por motivos religiosos.

La posición de Berger estaría en la línea de pensadores como G. Weigel y R. Neuhaus, J. Casanova, etc, quienes consideran que la desecularización es, ante todo, <el resurgimiento público y político de la religión>, y mantienen firmemente que la desecularización se convierte en <regla> y no en <excepción>: “El mundo es mayoritariamente religioso y lo es cada vez más” (6), afirma Berger. Estos autores, incluido Berger, defienden que la desecularización es el gran acontecimiento mundial tras la crisis de la secularización. Sin embargo, podemos encontrar una diferencia fundamental entre Berger y estos autores que, como R. Neuhaus, consideran que la desecularización pública y política es un aspecto de la globalización. Por el contrario,

Berger cree que es la globalización religiosa la que es parte constitutiva de lo que para él constituye la macrocosmovisión de la desecularización del mundo.

La teoría bergeriana del resurgimiento político de la religión nace dentro de un debate que reflexiona sobre la secularización y sus limitaciones para dar cuenta del resurgimiento religioso de la religión en el mundo contemporáneo. Un debate donde se reflexiona cómo es posible que la secularización que constituyó, anteriormente, un discurso paradigmático indiscutible, esté siendo hoy refutada debido a sus limitaciones para dar plausibilidad al fenómeno religioso. Un debate actual donde los objetivos de viabilidad consisten en generar marcos nómico-normativos que puedan compatibilizar el fenómeno mundial del resurgimiento religioso, sin deslegitimarlo como fenómeno político-público y sin dejar de profundizar en las dimensiones más importantes de estos resurgimientos (crisis de legitimación social y existencial, crisis de identidades, etc...). Sin embargo, dentro de este debate, también se encuentran los partidarios de considerar que el resurgimiento religioso no es solamente una ruptura con el paradigma de la secularización, sino que el modelo explicativo de la secularización no puede ser desechado ni obviado para la explicación de aquel fenómeno (resurgimiento religioso).

Autores tan destacados en estas problemáticas como José Casanova, -que destaca por su contribución a este debate con su <teoría de la desprivatización de la religión contemporánea>-, creen que aunque existen algunas dimensiones de la secularización que han perdido vigencia, aún consideran que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. La propuesta de José Casanova consiste en presentar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma (7). J. Casanova es uno más del grupo de pensadores disidentes (P. Beyer, M. Vaggione, etc.) del modelo que defiende la superación total del proceso de secularización como modelo explicativo y que, del mismo modo, defiende la desecularización (resurgimiento político de la religión) como resultado de esa superación paradigmática de la propia secularización. Este grupo de disidentes introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Consideran que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, según estos autores, el resurgimiento religioso podría interpretarse, también, como resultado de una



construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido (8). Así pues, estos desencuentros denotan la necesidad de buscar marcos normativos de consenso respecto a la legitimación del resurgimiento religioso-político, sobre todo, después de los problemas de aplicación de los modelos explicativos sobre la secularización en las diferentes localizaciones (sobre todo en Europa y en Estados Unidos). Una solución posible sería la de adoptar, como afirma Casanova, perspectivas más globales y comparativas (9).

## 1. EL RESURGIMIENTO POLÍTICO DE LA RELIGIÓN.

Entonces, podemos preguntarnos, ¿qué aporta el planteamiento bergeriano a la comprensión del fenómeno del <resurgimiento político de la religión> que se establece dentro de la comunidad sociológica?. Si partimos de su obra de 1999 *The desecularización of the world* donde, por vez primera, Berger trata estos temas de forma explícita, podemos observar cómo sus aportaciones son prácticamente nulas. Es decir, al leer dicha obra da la impresión de que nuestro autor es simplemente un divulgador de unas teorías ya formuladas dentro de una tradición norteamericana que, desde las décadas de los 70 y los 80, está tratando seriamente este nuevo fenómeno mundial. Por tanto, Berger desarrolla su teoría de la <desecularización política> dentro de una tradición anterior donde se parte de los mismos parámetros de los que Berger parte en su propia teorización, a saber: 1º. Las fechas bisagras de este resurgimiento (décadas de los 70 y 80); 2º. Los motivos de este resurgimiento (dar respuesta a la crisis de sentido y legitimación derivada de los procesos de modernización y de secularización).

Sin embargo, el conocedor de la obra y del pensamiento de Berger se dará cuenta de que, dentro de tantas similitudes entre nuestro autor y la tradición norteamericana previa, existen elementos que diferencian las aportaciones de Berger en el conjunto de la reflexión sociológica. ¿Cuáles son dichos elementos?. En primer lugar, debemos ver cómo en el trasfondo del discurso bergeriano se esconde una intencionalidad funcionalista y neo-durkheimiana que pretende ser una concepción omniabarcadora de dicho fenómeno global. Es decir, pretende revitalizar las categorías particulares de la

religión occidental para, así, configurar concepciones más amplias y universalizantes. En segundo lugar, la aportación bergeriana al debate sobre el resurgimiento político de la religión pretende hacer ver la estrecha relación existente entre una desecularización de la conciencia -que no se centra tanto en la crisis de identidad social y sí más en la ausencia de un <esquema interpretativo> que ha perdido el marco de estructuración plausible que le otorgaba lo trascendente y lo sobrenatural como elementos de cohesión individual y colectiva-, y la desecularización política (resurgimiento religioso). En tercer lugar, estaría el problema de la globalización a la que Berger, al contrario que R. Neuhaus, considera parte del resurgimiento religioso, sobre todo por cuestiones de génesis histórica (recordemos que el resurgimiento religioso data de los años 70). Aunque Berger manifiesta, en general, una aceptación del proceso de globalización, existe en él una concepción negativa respecto a la globalización. Esta negativización del proceso de globalización deriva de la concepción bergeriana, según la cual, la globalización es una <continuación de la modernización> y, por tanto, una continuación de las estructuras de plausibilidad que generaron la crisis moderna, sobre todo en lo referente a las identidades religiosas.

### 1. 1. Las semillas del resurgimiento religioso.

Una de las principales aportaciones de Berger al conjunto del debate sobre el resurgimiento mundial de la religión es lo que él denomina las <semillas del resurgimiento religioso> (orígenes y posibilidades). El autor señala que los orígenes hay que buscarlos en dos posibles circunstancias:

1. La pérdida de lo <dato por sentado>. La modernidad mina lo dado por sentado, las certezas que las personas han vivido a lo largo de la historia. Ésta es una situación incómoda e intolerable para muchos, señala Berger, y los movimientos religiosos que pretenden dar seguridad tienen un gran atractivo.
2. La crisis de la interpretación secular de la realidad. Existe una opción secular de la realidad que tiene su ubicación en una <élite cultural> y que

es mantenida por muchas personas que, sin pertenecer a esta élite, sienten sus influencias. Los movimientos religiosos con una actitud anti-secular pueden resultar atractivos para los individuos con sentimientos de fuentes no religiosas.

Así pues, Berger considera que, por un lado, una causa de ese origen es la propia modernidad y sus portadores, principalmente el pluralismo y el relativismo. Esta consecuencia permite, señala el autor, que los grupos que pretenden dotar a la realidad de <estructuras de plausibilidad> socio-existenciales tengan un auge elevado y una proyección inevitable. Por otro lado, Berger observa cómo existe un factor sociológico o <cultura de élite> que promueve una visión secular de la realidad y que no satisface las expectativas de sentido y significado de los individuos que se adhieren a dicha propuesta cosmovisional, pues ésta ataca y omite sus propias creencias y valores <dados por sentados>. Esto favorece que estos sectores secularizados se refugien, de nuevo, en los movimientos religiosos que se legitiman en las certezas, los valores y las creencias tradicionales. En resumidas cuentas, los orígenes de dicho resurgir religioso hay que buscarlos en dos circunstancias: 1º. La crisis de sentido propia de la modernidad; 2º. La vuelta al modelo tradicional del <nomos religioso> como respuesta a dicha crisis de la modernidad.

Esta vuelta al modelo tradicional de sentido se observa, piensa Berger, en tres dinámicas que advierten del carácter tradicionalista y conservador del resurgimiento religioso:

1º. En la escena religiosa internacional hay movimientos conservadores, ortodoxos, tradicionales, y aumentan por todas partes. Estos movimientos son de rechazo y otros de *aggiornamento* con la modernidad. A la inversa, los movimientos religiosos o instituciones que hacen grandes esfuerzos para adaptar y percibir la modernidad están disminuyendo por todas partes y adquieren la categoría de fundamentalismos. (10)

2º. Estos movimientos tienen en común una inspiración religiosa que pretende proporcionar una masiva falsificación a la idea de modernización y secularización. (11)

3°. Estos movimientos proporcionan una situación de interacción entre la dinámica de la secularización y la de la contra-secularización. Frente a la crisis de la legitimación tradicional de <lo dado por supuesto> y la incertidumbre de la modernidad, estos movimientos (religiosos o no) que prometen proveer y renovar la seguridad, tienen una gran aceptación. (12)

Respecto a las expectativas o posibilidades del resurgimiento religioso, Berger aventura dos aspectos fundamentales:

1. El mundo del próximo siglo será tan religioso como el mundo de hoy. Debido a esta generalización religiosa mundial, los movimientos militantes y violentos religiosos lo tendrán muy difícil para mantener sus posturas actuales frente a la modernidad. (13)
2. La dinámica general será la de una búsqueda de puntos trascendentes de referencia. La búsqueda de espacios comunes de significados que trasciendan la racionalización moderna. Esta dinámica propia del resurgimiento religioso de futuro, partirá de la concepción de que la condición humana privada de trascendencia es una condición empobrecida y <definitivamente insostenible> (14)

Todas estas expectativas -a nivel de conciencia- que Berger pronostica, van a configurarse pública y políticamente en lo que Berger denomina <resurgimiento religioso y asuntos del mundo>.

## **1. 2. Resurgimiento religioso y <asuntos del mundo>.**

Cuando Berger habla de <asuntos del mundo>, está intentando establecer las distintas aplicaciones y relaciones que el resurgimiento religioso tiene dentro de unos determinados mecanismos ideológicos, no específicamente religiosos, de la sociedad.

El autor se centra en valorar esta influencia en cuatro aspectos básicos dentro del desarrollo social:

1. Política internacional. Este punto es central dentro del debate, que ya desde Huntington, se está desarrollando sobre el <conflicto de civilizaciones>. Según el autor, el papel de la religión dentro de la política internacional se desarrolla en torno a la problemática de la violencia religiosa y los conflictos ideológicos. Berger, fiel a sus posicionamientos frente a Huntington (15), considera que <religión no es igual a violencia>, advierte que es inaceptable la apropiación del fenómeno religioso como mecanismo legitimador de los conflictos ideológicos contemporáneos. Además, cree que para una adecuada tasación de la religión dentro de la política internacional, habría que distinguir entre movimientos políticos que son motivados por la religión y movimientos que usan la religión como una legitimación conveniente e interesada para sus programas políticos, fundados en unos intereses no religiosos.
2. Guerra y Paz. Berger pretende hacer una protesta sobre dicha manipulación de la religión como recurso legitimador de la violencia mundial. Sin embargo, aparece aquí una paradoja en el pensamiento bergeriano. Esto es, en 1999, en su obra símbolo del resurgimiento político de la religión *The desecularization of the world*, adopta una actitud pesimista respecto al papel de la religión en el mundo: “Sería maravilloso decir que la religión es en todas partes una fuerza para la paz. Desafortunadamente, no lo es. La religión en el mundo moderno promueve más la guerra tanto entre países como dentro de los países” (16); sin embargo, en el año 2002, fecha de la aparición de su artículo “*Globalization and religion*”, el autor considera, muy al contrario, que el papel de la religión en el mundo es totalmente anti-violento: “Dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horribles actos de violencia...Sin embargo, permítanme indicar que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida diaria cotidiana de las personas, totalmente alejados de los actos de violencia. Así que, aunque nuestras circunstancias actuales puedan ser difíciles, para

poder tener una idea correcta debemos cultivar un cierto distanciamiento respecto a los llamativos titulares de cada día (17). ¿Qué ha ocurrido en el pensamiento bergeriano en el transcurso de esos tres años que le ha hecho cambiar de opinión?. Parece que en Berger existen dos ámbitos bien diferenciados dentro de la relación entre religión y violencia en el mundo actual. Por un lado, estaría el ámbito de lo público, de lo político, donde la religión es manipulada, principalmente, por las instituciones públicas y los movimientos emergentes para conseguir, mediante conductas beligerantes, sus propósitos políticos. Por otro lado, en el ámbito de lo que Berger denomina <vida diaria cotidiana de las personas>, la religión adopta una actitud de mediación y de paz. Berger, por tanto, en el transcurso de esos tres años ha introducido un nuevo elemento dentro del debate público y político de la religión en el mundo contemporáneo; este elemento es la denominada <desecularización de la conciencia> o del ámbito privado-existencial. La religión en este ámbito es, a juicio de Berger, una categorización axiológica de paz. Cuando adquiere un carácter público o político es cuando la religión, debido a la manipulación externa, posibilita acciones belicosas.

3. El desarrollo económico. Berger parte de la concepción puritana, refrendada en la obra de M. Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), para sostener la idea de que la religión actúa como un gran impulsador del desarrollo económico mundial. El problema surge con los denominados <cambios de costumbres religiosas> y el derivado problema de los valores morales. Este problema consiste en que “los valores funcionales de un periodo podrían no ser funcionales en otro”(18). Es decir, los cambios religioso-políticos pueden influir para mejor o peor, de forma casi inevitable, en las fluctuaciones económicas del mercado. Berger pone como ejemplos al confucianismo en Asia del Este y al franquismo en España: “España comenzó un periodo excepcionalmente próspero del desarrollo económico en los años del régimen de Franco, y uno de los factores principales era la influencia del Opus Dei, que combinaba una difícil ortodoxia católica y una favorable franqueza en temas económicos” (19). Como ejemplos contrarios al binomio religión y

prosperidad económica, Berger señala al Islam (África subsahariana). Frente al riesgo de la desvirtuación de la moral económica, por parte de la influencia de la religión, Berger propone que el resurgimiento religioso, dentro del desarrollo económico, no desvirtúe el <espíritu> weberiano (20), ni los valores y comportamientos solidarios frente a la racionalidad calculadora del mercado. Esto es lo que el autor denomina <preservar el hogar público> (21). La religión parece adoptar, desde la perspectiva bergeriana, una habilitación que la hace elemento fundamental en el desarrollo de una ética económica mundial.

4. Derechos humanos y justicia social. La concepción funcionalista adquiere una notoriedad evidente dentro de estos tipos de asuntos del mundo. Mediante la interpretación funcional de la religión, Berger considera a ésta como una institución fundamental para el mantenimiento y construcción del orden y la justicia social. De igual modo, cree que la religión emerge como respuesta, que pretende ser trascendental, para la resolución de los problemas de la condición humana (derechos humanos). La religión adquiere así, una consideración funcional de ética universal (neoconservadurismo) (20). Las instituciones religiosas se conforman, desde esta perspectiva, como <estructuras intermedias religiosas> necesarias para dar una cohesión social (justicia social) y una sacralización de los derechos humanos. Berger apela a la recuperación religiosa de la ética, uno de los postulados funcionalistas y neoconservadores fundamentales.

A lo largo de esta revisión que Berger hace sobre la relación de la religión dentro de los asuntos del mundo, se puede observar cómo el autor considera que la denominada <desecularización del mundo> o resurgimiento de la religión en el mundo político y público es el espacio suficiente y necesario para la restauración de un nuevo <nomos religioso> que es determinado por las circunstancias político-públicas mundiales y, a la vez, determinante de las mismas. La religión aparece así, como un nuevo marco nómico de construcción y de conservación del ámbito político. Esta <desecularización del mundo> que Berger defiende a partir del año 1999 en su obra *The desecularization of the world* y, posteriormente, en el año 2002 en su obra *Many globalizations*, es una tesis que Berger hereda -en los años 70- de R. J. Neuhaus, y que considera que <perder el

potencial que la religión tiene dentro del foro público sería una desgracia para la sociedad> (23). El problema de la propuesta de Berger y de otros muchos autores de corte funcionalista neoconservador estaría, en poder preservar este uso de la religión como ética política universal sin caer en una teologización política universal. Por desgracia, hoy en día se vive dentro de ese problema. Muestra de ello es el imperialismo americano que se ha convertido en una religión política que ve en sus desarrollos mundiales una autojustificación de su propio proyecto.

Desde mi propia consideración, creo que Berger se ha dado cuenta de que hoy en día se ha interpretado mal el uso de la religión como <nuevo nomos> contemporáneo y, por ese motivo, no le ha quedado más que intentar salvar el sentido de la religión desde la <desecularización de la conciencia>. Esto es, desde las respuestas a las preguntas que ya en 1969 quedaron formuladas en *A rumor of angels*.

## 2. LA GLOBALIZACIÓN RELIGIOSA.

En el año 2000 aparece la obra *Many globalizations*, que junto a su artículo “*Globalization and religion*” del año 2002, constituyen la principal aportación de Berger al fenómeno actual de la globalización religiosa. Sin embargo, la mayoría de los desarrollos que el autor realiza en estas obras, ya estaban expuestos en su obra *A far glory* (1994) que es, sin duda alguna, la fuente de los actuales desarrollos bergerianos sobre este problema.

A la hora de abordar el estudio de la globalización de la religión en Berger, hay que partir de una premisa fundamental: “La globalización es una continuación de la modernización, de forma intensificada y acelerada” (24). Esto nos ayudará a entender cómo la globalización de la religión constituye una <etapa histórica> (25) que arrastra a la crisis de sentido y significado propia del binomio modernidad-secularización en la conciencia de los individuos. Así lo advirtió también Berger en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), cuando señaló que “los sistemas globales de interpretación



compartidos ya se encontraban debilitados en la fase temprana de la modernización. Los intentos de restaurar en forma permanente esos esquemas interpretativos o transformarlos en las características de una sociedad moderna, han fracasado” (26).

Es en la época de la globalización donde se va a producir una revisión de los postulados que, desde la década de los 70, han legitimado el auge mundial y global de la religión. Esta revisión es la que posibilita el verdadero “cambio de paradigma” bergeriano, que al contrario de lo que piensan la mayoría de los autores, no es un cambio a nivel de contenidos, sino que, como defiende con esta tesis doctoral, es un cambio a nivel de <formas>, de comprensión reflexiva, de interpretación del fenómeno religioso y no de ruptura de niveles empíricos de acción socio-religiosa.

Así pues, esta visión negativa de Berger sobre la globalización, en tanto que heredera y portadora de la crisis de sentido moderna, posibilitará la búsqueda de mecanismos que posibiliten, a su vez, la huida de esa crisis y salvar, así, la <desecularización del mundo> del aprisionamiento que sobre ella ejerce, aún, el binomio modernidad-secularización. Berger encuentra esta vía de escape en lo que denomina <globalizaciones alternativas>, pues, como afirma él mismo: “Abren la fascinante posibilidad de <modernidades alternativas>”. Estas globalizaciones alternativas van a consistir, fundamentalmente, en romper con la dinámica que considera la occidentalidad hegemónica. Desde esta perspectiva, y partiendo de la riqueza de la diversidad cultural del mundo contemporáneo y del pluralismo religioso, será plausible posibilitar, en la medida posible, nuevos marcos interpretativos -no condicionados por el binomio modernidad-secularización- de la realidad socio-religiosa actual. De igual modo, el autor, buscando la positividad del fenómeno de la globalización, considera que existen <retos> (religiosos y no religiosos) cuya superación será posible y muy beneficiosa para la construcción y mantenimiento de las identidades individuales y colectivas.

Sin embargo, frente a esta visión negativa de la globalización aparecen voces como la de José Casanova que, al contrario que Berger, cree que existen aspectos positivos que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-

estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra J. Casanova en que esto, más bien, es una utopía que una realidad, pues, esta transnacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales. (27)

## 2. 1. El concepto de globalización.

Aunque, como veremos, existen en Berger varias definiciones de la globalización, podemos configurar una definición <tipo> que vendría a englobar las demás. Así pues, diríamos que la globalización es para Berger, ante todo, un <proceso histórico y mundial de interacción social-estructural (cultural), no necesariamente exportado desde occidente y con implicaciones emocionales tanto colectivas como individuales>. Esta definición puede resultar extraña para el que intenta ver en ella la ubicación explícita del término <religión>. Sin embargo, Berger utiliza el término <cultural> para englobar al concepto de religión. Esto es, la globalización religiosa es parte de la globalización cultural, según Berger. Por tanto, siempre que el autor utiliza la denominación <globalización cultural o cultura global emergente>, la carga religiosa es muy fuerte, sobre todo a nivel sociológico (élite y popular).

Una vez construida una definición <tipo> de la globalización para Berger, pasaré a exponer algunas definiciones, más o menos, desarrolladas -dentro de un ordenamiento cronológico- que se encuentran en el desarrollo de su trabajo sobre la globalización:

1. La primera definición de globalización, fue expuesta en su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), donde la globalización adquiere un carácter de interaccionismo institucional inevitable:

*“Los grupos o comunidades de vida de carácter étnico, religioso y de otros tipos, divididos según distintas reservas de sentido, ya no se encuentran separados espacialmente, ni tampoco interactúan sólo en un terreno neutral mediante secuencias de acción estrictamente separadas en esferas funcionales institucionalizadas. Los encuentros o conflictos entre distintos sistemas de valores y cosmovisiones se hacen inevitables” (28)*

2. Fue también en 1997, en su artículo *“Four faces of global culture”*, donde Berger define a la globalización como fenómeno cultural. También podemos observar en esta definición cómo el autor no se ha liberado aún del etnocentrismo occidental de la globalización, algo que sí ocurrirá con el desarrollo de las <globalizaciones múltiples y las modernidades alternativas> en el año 2002:

*“La globalización es el movimiento de bienes e ideas (carga cultural) que se da entre occidente y el resto del mundo” (29)*

3. La siguiente definición, aparecida en el año 2002 en su artículo *“Globalization and religion”*, tendría un carácter más impersonal e intentaría reconciliar las supraestructuras ideológicas portadoras de la modernización con la religión como fenómeno cultural:

*“La globalización es un proceso mundial, movido por fuerzas económicas y tecnológicas, que conlleva multitud de cambios, sociales y políticos, algunos de ellos positivos y otros en absoluto... Pero la globalización también ha tenido consecuencias enormes en el ámbito cultural; inclusive en la religión, como fenómeno cultural de primera magnitud” (30)*

Frente a esta definición bergeriana tan impersonal de la globalización, que considera a la condición cultural (religión) como un factor que la sufre y no que la construye, aparecen otras definiciones que intentan conciliar el carácter estructural del proceso con la condición humana como generadora del mismo. Un ejemplo de ello es la que ofrece José Casanova: “Habría que evitar atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza cuasi impersonal que dirige procesos históricos. En mi opinión resulta más apropiado considerarla como el contexto estructural, inevitable de la condición humana contemporánea, o <condición humana global>” (31)

4. La cuarta definición es, sin lugar a dudas, la más importante dentro del pensamiento bergeriano. Aparecida también en el año 2002, en su obra *Many globalizations*, esta definición adquiere connotaciones de <impacto cultural>, es más de carácter sociológico (distingue entre clases sociales) y contiene un fuerte calado occidental:

*“Efectivamente, existe una cultura global emergente, de dimensión tanto popular como de élite. En origen y contenido es fundamentalmente occidental, especialmente americana” (32)*

Si al hablar de los <lugares de la secularización> Berger se refería a los <lugares> geográficos de su desarrollo y reclusión, y, además, destacaba la excepcionalidad europea por oponerse al proceso de secularización occidental; ahora, mediante el proceso de globalización de la religión, Berger nos descubre otro tipo de <lugares de la secularización>: los sociológicos. Estos factores sociológicos destacan por su excepcionalidad al no enfrentarse al proceso de secularización, sino que, muy al contrario, son factores que se enfrentan al proceso de desecularización a nivel público (resurgimiento y globalización religiosa). Berger se refiere con ellos, a la excepcionalidad que supone la élite cultural transnacional, que consiste en “gente con una elevada educación de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales <club de cultura universitaria>” (33). Al otro extremo de esta excepcionalidad de élite, se encuentra el nivel popular, que es el verdadero caldo de cultivo para el desarrollo del resurgimiento y la globalización religiosa. El autor considera que la globalización, entendida como <cultura global emergente>, actúa de forma invasiva en el resto del mundo a través de procesos sociológicos de clases y procurando, dentro de las sociedades invadidas, cuatro respuestas emocionales a nivel socio-político: aceptación, rechazo, coexistencia y síntesis. Estos dos factores de la desecularización pública (geográfico y sociológico) ya aparecen interconexiónados, aunque de forma muy localizada, en *A far glory* (1992): “Existe, de hecho, una región geográfica y un grupo transnacional de personas donde la teoría de la secularización parece aplicarse muy bien. La región es Europa, y el grupo son las personas con formación superior de tipo occidental que residen en Europa” (34)

5. La quinta definición, también del año 2002, es la que considera a la globalización como equivalente al pluralismo religioso e impulsador del mismo. Para tal justificación, Berger, siguiendo al historiador Claudio Veliz, parte de una <extrapolación histórica> de la época helenista a la cultura occidental y, especialmente, norteamericana:

*“Existe una similitud entre la globalización contemporánea con la era helenística. En este sentido, se le ha llamado a la globalización occidental <la fase helenística de la civilización angloamericana>. El elemento que ha marcado la época helenística como la actual ha sido el pluralismo religioso... Por razones históricas, Estados Unidos se encuentra en la vanguardia del pluralismo <helénico> contemporáneo”*(35)

Berger considera que este tipo de pluralismo helenístico es un propagador de la crisis de sentido moderna. Aunque, por otro lado, advierte que este tipo de pluralismo ha elevado los aspectos estructurales al grado de valor ilustrado, que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí. Existe una insoslayable relación entre la diversidad cultural contemporánea, el pluralismo helenístico -desde su valor positivo que más adelante analizaré- y las modernidades alternativas. Esto conduce a Berger a diagnosticar que: “El pluralismo norteamericano y europeo (occidental) presagia hoy, muy probablemente, un pluralismo aun más intenso mañana”. (36)

6. La sexta definición se caracteriza por tener una carga emocional dentro del discurso público:

*“Para algunos conlleva la promesa de una sociedad civil internacional que puede conducir a una nueva era de paz y democratización. Para otros comporta la amenaza de una hegemonía política y económica estadounidense, cuya consecuencia cultural sería un mundo homogeneizado parecido a una especie de Disneylandia metastásica o <chernobil cultural>” (37)*

7. La séptima y última definición de globalización aparece en un artículo del año 2005, “*Pluralismo global y religión*”. Berger vuelve a relacionar la globalización y el pluralismo religioso, pero, esta vez, aparece un nuevo elemento. Este elemento viene constituido por los portadores secundarios de la modernización (principalmente los medios de comunicación y la movilidad social) que, ahora, no sólo no facilitan la secularización sino que, por el contrario, son factores fundamentales para el pluralismo religioso global:

*“Globalización significa que todos nos podemos comunicar entre sí con pasmosa facilidad. El pluralismo siempre ha implicado la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos. La globalización simplemente da a entender que dicha interacción ha aumentado enormemente en cuanto a su alcance e intensidad. La religión no constituye una excepción” (38)*

## 2. 2. Los <portadores> de la globalización.

El concepto de globalización en Berger es algo que ya desde la década de los noventa fue madurando en su pensamiento y obra. Muestra de ello es que ya en 1997,

en su artículo “*Four faces of global culture*”, postula cuatro procesos y fenómenos diferenciadores (portadores) de la globalización cultural. Estos procesos tienen una actuación simultánea, están relacionados entre sí e interactúan con las culturas autóctonas sobre las que inciden (39). Estos portadores adquieren gran importancia pues, a través de ellos, la globalización religiosa -en tanto que parte de la globalización cultural- se va a transmitir y desarrollar.

Estos portadores de la globalización, como fenómeno cultural, son fundamentalmente sociológicos, pues los dos primeros pertenecen a lo que el autor define como <élite cultural>, y los dos siguientes a lo que define como <cultura popular>:

1. Una élite internacional de los negocios llamada <cultura de Davos>, término acuñado, afirma Berger, por Huntington para designar a los participantes de las cumbres económicas de Davos (Suiza). Es considerado el vehículo de élite más importante para la expansión de la <cultura global emergente>. De él se deriva un tipo de socialización que Berger denomina <anticipatoria> y que refleja el deseo de amplios sectores de población que, queriendo formar parte de ese grupo, asimilan de forma más o menos consciente su globalización económica y tecnológica. (40)
2. Una élite intelectual internacional que denomina <cultura de la Faculty Club>. Berger también define este sector como <la globalización de la inteligencia occidental>. Se transmite a través de unos vehículos muy específicos: redes académicas, fundaciones, organizaciones no gubernamentales (ONG), organismos gubernamentales e intergubernamentales. Su objetivo es la globalización de ideas y conductas inventadas por intelectuales occidentales (mayoritariamente estadounidenses) a nivel mundial. Entre ellas, destacan: las ideologías de los derechos humanos, el feminismo, el ecologismo y el multiculturalismo, junto con las políticas y estilos de vida que representan. (41)

3. La cultura del <Mc Mundo> (42), término con el que se designa a la cultura global popular.
4. El <protestantismo evangélico> o cualquier otro movimiento popular (religioso, por lo general) a gran escala que configure la llamada <cultura religiosa popular>.

Sin embargo, las mayores aportaciones de la <cultura global emergente> se encuentran, señala Berger, dentro de la cultura popular. Es muy notable la influencia que los niveles de élite pretenden ejercer sobre esta cultura popular a través de las distintas empresas comerciales o multinacionales. Esto se debe, a que a través de la cultura popular y su facilidad para penetrar dentro de amplias masas de personas en todo el mundo, los movimientos de élite pretenden globalizar sus objetivos, tanto económico-tecnológicos como intelectuales e ideológicos.

Los portadores de la globalización cultural van a tener una serie de consecuencias debido a la intersección de las fuerzas globalizadoras y la cultura autóctona. Berger enumera una tipología que recuerda mucho a las consecuencias del impacto de la secularización en las religiones de las sociedades pre-modernas, es decir, la negociación, el atrincheramiento y la adaptación. En este caso, la globalización adoptaría la forma de lo que, anteriormente, fue la secularización -dando así razón a los postulados de J. Casanova quien considera que la globalización sustituye a la secularización como modelo explicativo (43)-, pero desde una perspectiva totalmente contraria; es decir, tomando a la globalización como símbolo de la desecularización de la religión. Estas interacciones actuales son:

1. Sustitución de la cultura local por la cultura globalizada. (Adaptación)
2. Coexistencia de la cultura global y local sin que haya ninguna fusión significativa entre ellas. (Negociación cognitiva)
3. Síntesis entre la cultura universal global y la cultura particular autóctona. (Negociación cognitiva)

4. Rechazo de la cultura global debido a una poderosa reacción local.  
(Atrincheramiento cognitivo)

### **2. 3. Las dinámicas religiosas de la globalización.**

El proceso de globalización es para Berger, como ya se ha señalado, algo negativo desde la perspectiva de la religión, pues, es una continuación de la modernización. Esta continuidad hace que elementos propios de la modernización y, por ende, de la secularización, estén aún presentes en el escenario religioso global. Berger encuentra dos elementos fundamentales a los que considera negativos para el establecimiento de un <nomos religioso> contemporáneo: 1) el pluralismo religioso global, y 2) la individuación. Sin embargo, también encuentra elementos positivos dentro de esta negatividad. Estos elementos constituyen lo que el autor denomina <retos para Occidente>, que consisten en un <reto religioso> y un <reto cívico>. Los dos retos están relacionados con el propio pluralismo religioso global y pretenden, a partir de él, hacer una revisión crítica tanto del modo de entender la religión, como del modo de entender la democracia liberal.

Los elementos que constituyen las dinámicas negativas son:

#### *a) El pluralismo religioso global: La teoría del pluralismo.*

La globalización, afirma Berger, vuelve a refutar la teoría de la secularización, pues se demuestra que la modernidad no conduce al ocaso de las religiones, sino, de forma más o menos inexorable, al pluralismo religioso (44). La globalización contribuye a la universalización del pluralismo religioso y sus consecuencias, tanto a nivel de la conciencia subjetiva de los individuos como a nivel institucional. La mundialización de este pluralismo religioso global ha sido posible gracias a los <vehículos o portadores> de la globalización, que como antes se ha señalado, son heredados de la modernización: los avances modernos, las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones. Esto ha generado una ruptura del aislamiento de las comunidades culturales y una situación de interacción entre distintas tradiciones religiosas que no tiene precedentes históricos.



Es, por tanto, muy curioso observar cómo los mismos portadores primarios y secundarios que, según Berger, facilitaban la secularización -en tanto que crisis de los monopolios religiosos tradicionales-, son ahora, factores fundamentales en el desarrollo del pluralismo religioso global. Es decir, portadores de una de las formas actuales de la desecularización de la religión.

Berger distingue entre aspectos negativos y positivos de este pluralismo religioso y global. Dentro de la negatividad de este tipo de pluralismo, critica que ha heredado elementos que caracterizaban al pluralismo religioso propio de la secularización, y la consiguiente crisis de sentido. Estos elementos son los siguientes:

1. La pérdida de lo dado por supuesto. En una situación de pluralismo religioso, en este caso, global, “la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia” (45). Es decir, crea una crisis a nivel de sociedades, pues “ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas que se dan por sentadas” (46). Este pluralismo debilita la necesaria homogeneidad entre conciencia y sociedad, debilitando también la dialéctica social de construcción de la realidad. Pero, ¿cuáles son las consecuencias actuales de esta pérdida?. El ejemplo más claro, afirma Berger, está en las iniciativas de restauración del sentido y de resistencia al pluralismo religioso global, es decir, los fundamentalismos. Estos fundamentalismos adquieren una condición de <reconquista> y de <totalitarismo>. En sus formas más ambiciosas adoptan formas sectarias que procuran restaurar <lo dado por sentado> en una subcultura bajo su control, mientras que el resto de la sociedad se encuentra abandonada al enemigo. Dentro de esta subcultura el individuo encuentra el consenso social necesario para construir una certeza cognitiva y normativa. (47)
2. La teoría del pluralismo. Berger relaciona, estrechamente, esta teoría con su anterior teorización de la secularización. En este sentido, al definir la teoría del pluralismo despierta una gran ambigüedad y desconcierto interpretativo. Berger la define así:

*“Lo que caracteriza nuestra era no es que hay poca religión, sino más bien que hay demasiada. Es un reto formidable para la teología y, lo que es más importante aún, para las creencias religiosas de la gente corriente”*(48)

Pero, ¿a qué se refiere Berger con esta definición?. Parece observarse en esta definición una desconfianza, por parte del autor, hacia lo que él llama <demasiada religión>. Parece que Berger identifica el pluralismo religioso global con el momento de <religiosidad exuberante> que se manifiesta en movimientos exacerbados de alcance global, pero no en una religión con las suficientes y necesarias <estructuras de plausibilidad> que doten de sentido a la conciencia y la sociedad. Así pues, el autor cree que esa <demasiada religión> acaba por afectar a las creencias de la gente corriente en la medida en que les remite a una nueva <crisis del nomos religioso> como pérdida de lo dado por sentado, como falta de seguridades, falta de firmes legitimaciones, frente a esta exuberancia religiosa propia, como afirmaba Wilson (49), de la secularización. Es también muy significativo observar cómo Berger busca la superación de esta <demasiada religión y poca legitimación>, a través de la teología y de las creencias religiosas de la gente corriente. Parece que Berger sólo atisba una posible salida a esta <teoría del pluralismo>, y es desde la desecularización de la conciencia, no desde los parámetros sociales y políticos. Para ello, Berger recurre a los recursos desecularizadores a nivel de conciencia: las legitimaciones socio-existenciales de la teología, de la teodicea y de la escatología. Comienza aquí, pues, un repliegue que se produce desde la desecularización de la religión en el ámbito público y político a la desecularización a nivel de conciencia. La <teoría del pluralismo> es la llama que enciende la mecha de lo que ya es inevitable y, a la vez, única salida a la crisis del sentido religioso contemporáneo: la <desecularización de la conciencia>.

*b) La individuación.*

Éste es otro de los elementos que, según Berger, muestran cómo la globalización es una continuidad de la modernización. Entre todos los diferentes sectores de la globalización cultural, señala Berger, se producen tensiones y convergencias por igual

tanto a nivel de élite como popular y todas tienen en común el tema de la <individuación>. Todos los sectores de la <cultura global emergente> potencian la individuación por encima de la tradición y de la colectividad. La individuación es considerada como un <proceso social y psicológico> que se manifiesta empíricamente en la conducta y la conciencia de las personas. Berger considera que esta individuación consiste en una desconexión simbólica y cognitiva de compromisos sociales, de responsabilidades colectivas; conduce a un individuo con grandes carencias en la interiorización de la conciencia moral, un individuo que no cree en las instituciones recibidas desde la tradición. Esto implica una ruptura con el sentimiento de pertenencia a los sistemas identitarios tradicionales (pueblo, familia, iglesia, tradiciones culturales, etc). Implica, también, un rechazo al <universo nómico-simbólico> que ordena y legitima los comportamientos sociales. Así pues, Berger encuentra el verdadero problema en el socavamiento de la autoridad de la tradición y de la colectividad, dada hasta entonces por sentadas. Esta <individuación> corre el riesgo de ser una gran <carga>, pues, al contrario que el individualismo ideológico no contribuye a una <liberación>, sino que recluye a las conciencias dentro de las fases iniciales del proceso de modernización. Esta individuación, además, tiene unos costes y unas consecuencias sociales que repercuten, esencialmente, en el plano psíquico y existencial con el peligro de ser una pandemia epidemiológica extensible a la sociedad. A la hora de definir la situación actual del individuo en la época de la globalización, el autor está muy próximo al concepto de <hipermodernismo> que defiende Marcel Gauchet (50), a Edgar Morin (51) y su <cultura de masas>, o Alain Touraine (52) y su visión pesimista de la globalización.

Por otro lado, Berger identifica al pluralismo religioso global con dos dinámicas positivas: 1) Los desafíos del pluralismo religioso global y, 2) la relación entre pluralismo religioso global y la <democracia liberal>.

#### 1. Los desafíos (retos) del pluralismo religioso global.

Los cambios producidos por el resurgimiento religioso global han propiciado dos retos a las sociedades occidentales, uno cívico y otro religioso. En principio, afirma el autor, ambos con un potencial positivo considerable:

- a. *Reto cívico: El problema de las identidades.* Berger considera que el futuro de las democracias occidentales estará determinado, en parte, por las respuestas que se den a preguntas como: ¿Qué significa ser un alemán con piel oscura que se arrodilla cinco veces al día para orar en dirección a la Meca?, tanto en Europa como en Estados Unidos. Berger señala que en la época de la globalización, la religión está estrechamente unida a procesos de formación de identidades individuales y colectivas, ya sea en la reinstauración de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas. En este sentido, las distintas tradiciones religiosas se enfrentan a una situación global donde deben hacer frente a la relativización de sus propias identidades, a su reafirmación y a sus pretensiones de universalizarlas frente a otras tradiciones. Berger desarrollará esta problemática al hablar de las religiones globalizadas. (53)
- b. *Reto religioso.* Berger señala que éste es el gran reto del pluralismo. El autor distingue tres tipos de retos diferentes: 1º. El primer reto afecta, fundamentalmente, a las instituciones religiosas, y consiste en entender que el <cambio de paradigma religioso> de la situación actual, corresponde al paso de la secularización al pluralismo religioso. Es decir, el <cambio de paradigma religioso> no se produce “en lo que se cree”, en los contenidos, sino en “cómo se cree lo que se cree”, esto es, en las formas. Por tanto, el <cambio de paradigma> ha de producirse en el modo de <entender>, de <interpretar> la situación religiosa actual; 2º. El siguiente tipo de reto religioso es el que acontece en los intelectuales (teólogos, académicos, etc), y consiste en el entendimiento de todos ellos a través del <diálogo interreligioso> (54) y la <conciencia ecuménica> (55). Gracias a este amplio diálogo, aparecen discrepancias, distintas posturas teológicas, que potencian el enriquecimiento religioso y cultural; 3º. El tercer tipo de reto religioso es el que se da a nivel de la gente profana, y consiste,

fundamentalmente, en un <auto-examen o renovación de la fe>. Este auto-examen de la fe tiene tres objetivos:

1. Proporcionar una ocasión muy oportuna para reexaminar las bases de la fe y de la identidad de los creyentes, de sus comunidades, y valorar qué es sustancial para su fe y qué no lo es. (Identidad religiosa)
2. Concierno a lo que se podría <renunciar> en el diálogo con otras fes y a lo que se debe mantener, incluso aunque uno tenga que decir “no” a los interlocutores de otras tradiciones.(Depuración teológica)
3. Proporcionar un encuentro con las grandes religiones del Sur y Asia Oriental, con el fin de posibilitar un entendimiento renovado para la fe, tanto cristiana como judía. (Diálogo interreligioso)

## 2. Pluralismo religioso y democracia liberal.

*“Si es verdad, como alguno dice todavía, que la democracia liberal es inseparable del secularismo, la democracia liberal tiene un futuro oscuro en un mundo donde resurge la religión”*(56)

Siguiendo la línea de R. Neuhaus y M. Novak (57), Berger cree que la democracia liberal se ha fortalecido gracias al resurgimiento religioso y, principalmente, al pluralismo religioso global, pues la religión constituye el fundamento de la modernidad y de la libertad. Berger defiende que el nuevo pluralismo ha conducido a una cierta reflexión seria sobre la identidad nacional, sobre la relación de la ciudadanía, de los valores y sobre el estado social de las tradiciones culturales particulares (58). En este sentido, la religión contribuye a un replanteamiento de los “supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad y de las políticas liberales” (59), que conduciría, como afirma José Casanova, a una de-construcción del secularismo.

Berger considera que el principal elemento de este binomio desecularizador (pluralismo religioso y democracia liberal) es, sin duda alguna, la <libertad>. Esta libertad, sin embargo, tiene una doble lectura: Por un lado, el pluralismo religioso ha descompuesto tradiciones que se daban por sentadas y se han abierto múltiples opciones en materia de creencias, valores y estilos de vida (60). El desafío que emerge de aquí, es el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. Esta libertad, permite: 1º. Que haya una competitividad y un mayor número de ofertas y mercados -debido a que las democracias instauran la separación entre iglesias y estados y la protección de la libertad religiosa-, lo cual contribuye a una mundialización de las tradiciones religiosas; 2º. Que haya un aumento de asociaciones voluntarias debido a la capacidad de las instituciones religiosas, en su intento de adaptación, en una situación de pluralismo religioso. Este pluralismo, señala Berger, actúa como una escuela de democracia. Por otro lado, esta <libertad> genera un aspecto negativo que Berger advierte cuando considera que se corre el riesgo del relativismo interminable y del fanatismo reactivo o, como señala José Casanova, de “la aparición de nuevas formas religiosas agresivas e ignorantes de la tradición cultural y religiosa local” (61).

Frente a estos proyectos totalitarios más o menos ambiciosos, fruto de esa libertad, Berger siente una marcada inclinación normativa a favor de la democracia liberal. En este sentido, el autor cree que de lo que se trata es de determinar en qué grado se relacionan diversas tradiciones religiosas no sólo con el pluralismo, sino con la democracia liberal. Apelando a la no invariabilidad política de las tradiciones religiosas en el curso histórico, Berger cree que la democracia liberal es la construcción política más estable y plausible para los desarrollos religiosos dentro de la globalización contemporánea. El ejemplo del catolicismo es muy significativo:

*“En el catolicismo romano es muy ilustrativo. En el curso de poco más de un siglo, la Iglesia Católica Romana pasó de una postura de intensa hostilidad hacia la democracia liberal a una actitud de apoyo a la misma por motivos teológicos, y en consecuencia a la adopción de iniciativas políticas que tuvieron importancia estratégica de transición a la democracia en Latinoamérica, Europa Meridional y Central y Filipinas” (62)*

Berger presume aquí de un carácter optimista frente a los argumentos catastrofistas. Así, partiendo de sus propios planteamientos religiosos y políticos, concluye diciendo:

*“Creo que el pluralismo global es positivo para la religión y para la democracia...Con el debido respeto por las diversas posibilidades catastróficas, estimo que hay fundamentos para abrigar un moderado optimismo” (63)*

## 2. 4. Los procesos de contra-globalización: Las globalizaciones alternativas.

Las reacciones de las diversas sociedades al fenómeno globalizador pueden ir de la aceptación al rechazo, con posiciones intermedias que procuran una síntesis entre lo nacional y lo mundial. Junto a esta “hibridación”, entre las reacciones más importantes pueden mencionarse la “localización” (la aceptación de la globalización con adecuaciones locales); la revitalización de las formas culturales autóctonas y las globalizaciones alternativas (movimientos culturales no occidentales que se expanden alrededor del mundo). Berger introduce otra posición intermedia, además de la ya mencionada de <síntesis>, ésta no es otra que la posición de <coexistencia>. Por otro lado, el autor también desarrolla los conceptos de <relativización> (relativización de las formas culturales autóctonas), <hibridación> (se trata de un intento deliberado de síntesis entre rasgos foráneos y nativos), <adaptación> (diferencias culturales respecto a su capacidad creativa de adaptación), y <subglobalización> (movimientos de alcance regional, más que global, que resultan decisivos a la hora de vincular a las sociedades en las que inciden con la cultura global emergente). La “europeización” y su vínculo con la secularización es el caso más importante-.

La globalización, recordemos, significaba para Berger una continuación intensificada y acelerada de un desafío que perdura: la modernización (64). En este sentido, los procesos de contra-globalización bergerianos se presentan como alternativas culturales (religiosas o seculares) a una crisis de sentido que se muestra, dentro del fenómeno de la globalización, como herencia del proceso de modernización. Pero, ¿qué entiende Berger por globalizaciones alternativas?. La definición de Berger sobre las globalizaciones alternativas no aporta, a primera vista, nada nuevo a la definición generalizada sobre este fenómeno de contra-globalización. Berger define así a las globalizaciones alternativas:

*“Movimientos culturales de alcance global que tienen su origen fuera del mundo occidental, pero que ejercen un impacto efectivo en él” (65)*

Esta definición bergeriana sigue la línea de las demás definiciones sobre este fenómeno, en la medida en que corrige la noción según la cual las culturas no occidentales y no estadounidenses reaccionan a las fuerzas de la globalización occidental. Desde esta concepción de las <globalizaciones alternativas>, que considera que la globalización no debe entenderse como <occidentalización>, Berger distingue una serie de movimientos religiosos que actúan como movimientos contra-globalizadores, tanto a nivel de élite como a nivel popular. A nivel de élite descubre movimientos religiosos y seculares de globalización alternativa, siendo el Opus Dei el más significativo de todos ellos. Desde el nivel popular de la globalización alternativa, el autor distingue entre los que provienen de la India (Movimiento Sai Baba -que por su absoluto énfasis en lo sobrenatural supone una alternativa a la cosmovisión científica moderna-, el movimiento Hare Krishna, -ejemplo de <emisión> cultural india-, y el movimiento budista en Taiwán), y movimientos islámicos que desde el mundo musulmán pretenden establecer una modernización alternativa, no mediante un rechazo a la modernidad, sino mediante la construcción de una sociedad moderna prodemocrática, pro-capitalista, tolerante y participativa en la dinámicas económico-políticas globales, pero sin perder la tradición cultural como referencia en la construcción socio-religiosa del sentido y de sus identidades. Otra de las formas de globalizaciones alternativas anti-occidentalización más importantes, la encuentra Berger en el fenómeno <orientalizador> de la <New Age> debido a: 1) su influencia geográfica (procedente de Asia afecta a millones de personas en Europa y América); 2) su influencia a nivel de creencias (la reencarnación, el karma, las conexiones místicas entre el individuo y la naturaleza), y 3) su influencia a nivel de conducta (meditaciones, el yoga, el masaje terapéutico, la medicina tradicional alternativa).

Sin embargo, la aportación bergeriana al fenómeno de las <globalizaciones alternativas> o movimientos contra-globalizadores, hay que buscarla en el concepto de <modernidades alternativas> que deriva, por un lado, del concepto de Samuel Eisenstadt y Tu Wei Ming de <modernidades múltiples> (66) y, por otro lado, del concepto schütziano de <realidades múltiples>. Berger cree que las <globalizaciones alternativas> significan la posibilidad de hallar <modernidades alternativas>. Pero estas modernidades alternativas bergerianas distan de las concepciones de Eisenstadt y Wei Ming en la medida en que estas últimas, tienen un carácter marcadamente reivindicativo



ante la noción de modernidad europeo-occidental. Es decir, actúan contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcador y, contra ésto, proponen el concepto de <modernidades múltiples> que desarrolla el programa cultural y político de la modernidad en y desde muchas otras civilizaciones. En otro sentido, Berger, aunque coincide en ese punto con estos autores; sin embargo, sus pretensiones discurren por la línea, antes anunciada, de A. Schütz y sus <realidades múltiples>. Desde esta perspectiva, el concepto de <modernidades alternativas> de Berger, pretende establecer <ámbitos de significado> desde cada uno de esos movimientos contra-globalizadores -en su mayoría religiosos-, y desde sus interpretaciones de la modernidad. Estas <modernidades alternativas> pretenden una recomposición de las estructuras de plausibilidad tradicionales, principalmente religiosas (recordemos los movimientos islámicos), frente a la fragmentación de sentido resultante del proceso de modernización. Así pues, Berger va un paso más allá de las concepciones socio-culturales de Eisentadt y Wei Ming, pues pretende llegar al ámbito de la realidad suprema, como señalaba A. Schütz, el de la <vida cotidiana de la gente corriente>. Esto es lo que va a desencadenar el siguiente propósito de Berger: recuperar lo dado por sentado y las estructuras tradicionales de sentido y de legitimación a través de la conciencia de la gente corriente, a través de lo que él denomina, la <desecularización de la conciencia>.



NOTAS

1. Un ejemplo de ello lo tenemos en la denominada Conference on Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, donde un grupo muy numeroso de autores norteamericanos reflexionan ya en el año 1990 sobre la problemática que Berger desarrolla en el año 1999 (The desecularization of the world).
2. Sahliyeh, S., “*Religious resurgence and political modernization*”, en Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, State University of New York Press, (1990), pág. 3
3. “Hace ya algún tiempo, el filósofo francés, André Malraux, advirtió que el siglo XXI se caracterizaría por una irresistible tendencia hacia nuevas formas de religiosidad y de procesos de desecularización” (“*Problemas difíciles y relaciones complejas*”, en Diario “La Prensa”, Nicaragua, 17 de junio de 2002).
4. Son muchos los autores que han descrito esta situación de crisis y vacío de la modernidad, entre ellos destacan G. Lipovetsky, J. F. Lyotard, J. Baudrillard, J. Derrida, M. Foucault, M. Mafessoli, F. Jameson, P. Anderson, G. Vattimo, Z. Bauman.
5. “No faltan voces prominentes que proclamen el renacimiento religioso a través del mundo, cuyos primeros signos ya son evidentes. El sociólogo religioso francés, Gilles Kepel, expresa su opinión en su libro *La Revanche de Dieu* (La Revancha de Dios), opinión que comparten historiadores estadounidenses como Weigel y Huntington. A nivel más amplio”, dice Huntington, “el resurgimiento religioso a través de todo el mundo es una reacción contra el secularismo, el relativismo moral y la autoindulgencia, así como una reafirmación de los valores del orden, la disciplina, el trabajo, la ayuda mutua y la solidaridad humana. (“*El llamado divino en una época sin Dios*” en Revista Progressio, nº. 3 y 4, (2000)).
6. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit., pág. 12
7. Casanova, J., “*Globalizing catholicism and the return to a <universal> church*”, en Beyer, P (edit) Religion in the Porcess of Globalization, Würzburg. Ergon Verlag, (2001); Ver también: Casanova, J., “*Public religion in the modern world*”, en University of Chicago Press, Chicago, (1994).
8. Marco Vaggione, J., “*Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular*”, Rev. Libertades laicas, México, (2005).
9. Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Pues, ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. “Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y

adoptar una perspectiva más global” (Casanova, J., “*Religiones públicas en un mundo global*”, op. cit., pág. 74).

10. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit., pág. 6
11. Ibid., pág. 7
12. Ibid., pág. 7
13. Ibid., pág. 12
14. Ibid., pág. 13
15. Peter Berger, en (“*Globalization and religion*”, (2002)), no encuentra relación alguna entre religión y violencia. Señala que “dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horribles actos de violencia; quizás también nos tienta la idea de aquellos pensadores ilustrados que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, permítanme advertir que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia”. De igual modo, en su obra más reciente The desecularization of the world (1999), Berger indica que la religión se encuentra determinada por intereses varios que la utilizan con distintos fines y distorsionan la verdadera esencia de la religión: “Para tasar el papel de la religión en la política internacional, habría que distinguir entre los movimientos políticos que son motivados por la religión y los que usan la religión como una legitimación conveniente para sus programas políticos fundados en unos intereses no religiosos” (Ibid., págs. 14-15).
16. Berger, P., The desecularización of the world, op. cit., pág. 15
17. Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit., pág. 1
18. Berger, P., The desecularization of the world, op. cit., pág. 17
19. Ibid., pág. 17
20. Weber, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., pág. 259
21. Berger, P., La revolución capitalista, op. cit., pág. 247s
22. “La desmoralización de la sociedad actual sólo se puede combatir recuperando los valores y virtudes perdidos. Los neoconservadores toman tan en serio la vinculación del sistema capitalista con la ética puritana que no ven otra salida que no se la vuelta atrás moral-cultural. Luchan para que <el estuche no quede vacío de espíritu...definitivamente>. Y, consecuentes con la idea weberiana, propugnarán la recuperación del <ascetismo profano>” (Mardones, J. M<sup>a</sup>., Capitalismo y religión, Sal Terrae, Santander, (1991), pág. 152).
23. Ver: Neuhaus, R. J., The naked public square. Religion and democracy in america, Eerdmans, Grand Rapids (Mich), (1986), pág. 261; Neuhaus, R. J., “*Virtue, public &*

*private*”, en Semmel, D., Democracy, virtue and religion: a historical perspective, Eerdmans, Grand Rapids, (Mich), (1986), pág. 43-53

24. Berger, P., Many globalizations, op. cit., pág. 30
25. Ver: Casanova, J., “*Religiones públicas en el mundo global*”, op. cit.,
26. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 62
27. Casanova, J., op. cit., pág. 86
28. Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 60
29. Berger, P., “*Four faces of global culture*”, en National Internet, 49, pág. 1-2
30. Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit., pág. 1
31. Casanova, J., op. cit., pág. 73
32. Berger, P., Many globalizations, op. cit., pág. 1-17
33. Ibid., pág. 16. Ver también nota a pie de página.
34. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 31
35. Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit., pág. 64
36. Berger, P., “*Dios en un mundo de dioses*”, en The Journal of Religion, Culture, and Public life, First Things, (1993), pág. 1
37. Berger, P., Many globalizations, op. cit., pág. 14
38. Berger, P., “*Pluralismo global y religión*”, en Centro de Estudios Públicos, 98, (invierno 2005), pág. 6
39. Berger, P., “*Four faces of global culture*”, op. cit., págs. 23-29
40. Berger, P., Many globalizations, op. cit., págs. 15-16
41. Ibid., págs. 16-17
42. Ibid., págs. 19-20. Berger está aquí influido por Benjamin Barber, el cual define la globalización como *lo opuesto* de la localización. Para él, cuatro imperativos constituyen la dinámica del McMundo: de mercado, de recursos, tecnológico-informacional y ecológico. Todos ellos contribuyen a empequeñecer el mundo y a anular la importancia de las fronteras. Lo cual ha supuesto, hasta cierto punto, la realización del sueño ilustrado de una sociedad racional universal. No obstante, este logro se habría alcanzado, según este autor, de una forma mercantilizada, burocratizada, homogeneizada y despolitizada. Y ello debido a la oposición de las fuerzas antiglobalización, centrífugas. (Para desarrollar el concepto de <McMundo> ver:

Barber, Benjamin R., Jihad vs. McWorld. How globalism and tribalism are reshaping the world, New York; Toronto: Ballantine Books, (1996)).

43. Ver: Casanova, J., op. cit.

44. Berger, P., “*Pluralismo global y religión*”, op. cit., pág. 5

45. Ibid., pág. 10

46. Ibid., pág. 10. Berger señala que “la pérdida de lo que se da por sentado es hoy en día un fenómeno de carácter global” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 93).

47. Berger señala que las condiciones para que el fundamentalismo logre sus objetivos son: 1º. Que posea un territorio bajo su control, puede ser una comunidad aislada (davidianos de Waco, Texas), una comunidad urbana desmarcada (comunidades ultraortodoxas de Brooklym, o Mea Shearim en Jerusalén), un centro monástico o cuasi-monástico, o una base geográfica aún más amplia (áreas del norte de Nigeria); 2º. Que se mantengan rigurosamente sobre la interacción y la comunicación. (Ver: Berger, P., “*Pluralismo global y religión*”, op. cit., pág. 16).

48. Berger, P., “*Globalization and religion*”, op. cit., pág. 66

49. Ver: Wilson, B., Contemporary transformations of religion, Oxford University Press, Oxford, N. Y, (1976).

50. Ver: Gauchet, M., Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion, Gallimard, Paris, 2001. (Traducido al español en edit. Trotta, 2006). Gauchet, M., La religión dans la démocratie: Parcours de la laïcité, Gallimard, Paris, 1998. (Traducido al español en edit. El Cobre, 2003).

51. “Los hombres y mujeres actuales, incluso jóvenes universitarios ya no aspiran a transformar el mundo, no les interesa prepararse para actividades de compromiso social y mejora del entorno cívico; prefieren vivir su propia vida particular, sin trascender lo singular y contingente. La ideología única de la aldea global no proyecta grandes epopeyas, se enfoca a vivir el momento”. (Ver: Morin E., L’Esprit du temps 1, névrose. L’Esprit du temps 2, nécrose, Grasset, Paris, (1975)).

52. Ver: Touraine, A., La sociedad postindustrial, Barcelona, Ariel, (1969).

53. Para desarrollar esta problemática ver los artículos de Berger: “*Globalization and religion*”, op. cit., y “*Pluralismo global y religión*”, op. cit.

54. Para desarrollar el problema del <diálogo interreligioso> en nuestro autor, ver Berger, P., “*Dios en un mundo de dioses*”, op. cit.

55. La <conciencia ecuménica> hace posible, afirma Berger, un modo de teologizar muy sensible a la plenitud de la búsqueda religiosa del hombre, sin paralelo en toda la historia de la religión. La teologización deber partir hoy en día, sigue afirmando Berger,

desde la <conciencia ecuménica>. (Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 91).

56. Neuhaus, R. J., “*El resurgimiento de la religión*”, Rev. Zenit.org, New York, (19 octubre 2002), pág. 3

57. Novak, M., On two wings. Humble faith and commom sense at the american founding, in Encounter Books, San Francisco, California, (2001).

58. Berger, P., “*Dios en un mundo de dioses*”, op. cit., pág. 2 ; Ver también: Berger, P., “*La democracia en el mundo de hoy*”, en Facetas, (1984), pág. 2-6.

59. Casanova, J., op. cit., pág. 76

60. Berger, P., Many globalizations, op. cit., pág. 17

61. Casanova, J., op. cit., pág. 82

62. Berger, P., “*Pluralismo global y religión*”, op. cit., pág. 17

63. Ibid., pág. 18

64. Para desarrollar la concepción bergeriana según la cual <la globalización es entendida como una continuación de la modernización>, ver: Berger, P., Many globalizations, op. cit., págs. 1-17

65. Ibid., pág. 25

66. Para más información ver: Eisenstadt, S., “*Multiple modernities*”, en Daedalus, vol. 129, nº 1, (2000), pág. 1-31; Ver también: Die vielfalt der moderne, Göttingen, (2000), así como también los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee., Multiple modernities: Modernity and difference, Chicago, Center for Transcultural Studies, (1998), pág. 10.





## Capítulo 13

### La vuelta al <nomos religioso> como ámbito de sentido existencial: La desecularización de la conciencia.

Si algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es, afirma Berger, el temor a las situaciones marginales y a la anomia. Ni el proceso de secularización con sus universos simbólicos (filosofía diurna y teodiceas seculares), ni el resurgimiento religioso y global (desecularización público-política) han podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos. En este sentido, y tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones en su intento por dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, Berger recurre a una nueva instauración del <nomos religioso>. Este <nomos religioso> va a desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas, esto es: 1) dar sentido, 2) evitar el caos anómico, 3) dominar la contingencia (situaciones marginales). Desde esta perspectiva, la religión se presenta como una nueva interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones

entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos. La religión volvería así, a desempeñar el papel estratégico de la <construcción de mundos humanamente significativos>. Berger vuelve su mirada al modelo tradicional de sentido, a la concepción substantiva de la religión. Un modelo que se configuraba en torno al sentido que otorgaba la religión a los individuos, y que precisava de los mecanismos de <legitimación religiosa> y de <alienación religiosa> como resortes de plausibilidad necesarios para soportar las embestidas de la anomia y de las situaciones marginales.

Lo que Berger pretende hacer ver es que el individuo necesita de la religión (alienación) para dar sentido a su vida ordinaria (legitimación). Estos dos resortes tradicionales fueron sustituidos o eliminados de las sociedades modernas occidentales por otros mecanismos de plausibilidad seculares que no han conseguido paliar las crisis de sentido existencial que acompaña a los individuos, desde las crisis del <nomos religioso tradicional>. Así pues, existe una relación directa entre crisis existencial y crisis del <nomos religioso>. El proceso de secularización ha servido a Berger para demostrar que la religión es fundamental en la vida de las personas y que sin ella, es muy difícil soportar la anomia:

*“La secularización planteó una situación totalmente nueva al hombre moderno... Esto era el principio de una aguda crisis no sólo para la nomización de grandes instituciones sociales, sino también para el de las biografías individuales” (1)*

Por supuesto, claro está, las condiciones de instauración del <nomos religioso> en la actualidad no son las mismas que en la década de los cincuenta y los sesenta (momentos previos al desarrollo del binomio modernización-secularización y de la consiguiente crisis del <nomos religioso tradicional>). Por este motivo, aun partiendo de los mismos resortes de plausibilidad tradicionales (la <legitimación religiosa> entendida como capacidad para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres viven y su vida de cada día transcurre; y segundo, de la <alienación religiosa>, entendida ésta como antropológicamente necesaria), Berger realiza un *aggiornamento* cognoscitivo de éstos, acorde con las necesidades existenciales propias de las modernas crisis de sentido. Este proceso se percibe, principalmente, en el desarrollo de la literatura del autor. Es decir, podemos diferenciar en Berger dos etapas en cuanto al modelo del <nomos religioso> se refiere. La primera estaría vinculada a los

momentos preliminares de la instauración del proceso de secularización y vendría objetivada en su obra *The sacred canopy* (1967). En esta obra, el <nomos religioso> no ha recibido aún la embestida de la secularización y la modernización, además, es ahí donde se asienta y desarrolla como modelo único de sentido. Otra segunda etapa sería la era post-secular de instauración de dicho modelo, es decir, la etapa actual. En esta segunda etapa, el <nomos religioso> sí ha sufrido el impacto del binomio (secularización-modernización). Dentro de la literatura del autor, este impacto quedó reflejado fundamentalmente en su obra *A rumor of angels* (1969) y, posteriormente, en *A far glory* (1992) y otras (2). Así pues, la nueva instauración del <nomos religioso> que Berger pretende en la actualidad como forma de paliar la crisis de sentido existencial, corresponde a un intento de dar respuestas a todas las cuestiones abiertas en aquellas obras, las cuales no son más que el resultado de una crisis de sentido existencial que ya latía, de forma emergente, cuando la secularización cuestionó el modelo religioso tradicional y lo sustituyó por el modelo secular de sentido. Actualmente, la etapa del <nomos religioso> post-secular, y su instauración como respuesta a esos interrogantes existenciales, arrastrados desde *A rumor of angels* (1969), es lo que Berger va a denominar la <desecularización de la conciencia>.

Partiendo del análisis de las diferentes crisis de sentido derivadas de la secularización y expuestas en su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), Berger centra su interés en encontrar mecanismos capaces de resolver los problemas causantes de las modernas crisis de sentido existencial. Esta empresa ontológico-epistemológica bergeriana no va a encontrar soluciones plausibles en la década de los noventa (recordemos que en esta década Berger desarrolla su <desecularización público-política>); sin embargo, a principios de este nuevo siglo, el autor ha apostado fuertemente por lo que él considera es el camino -acorde con las circunstancias actuales- para la instauración del <nomos religioso>. Me refiero al proceso de la <teologización de la conciencia>. Este modelo de plasmación actual del tradicional <nomos religioso> es desarrollado, fundamentalmente, en su obra *Questions of faith* (2004).

A partir de este nuevo modelo se puede apreciar cómo en Berger no se produce lo que muchos denominan un cambio de paradigma religioso, pues, podemos observar cómo en el transcurso que va desde el año 1969 (*A rumor of angels*), hasta el año 2004

(Questions of faith), en Berger se produce un anquilosamiento teológico. Es decir, el autor ha estado preso y pendiente, durante todos estos años de vigencia secularizadora, de dar respuestas al modelo del <nomos religioso tradicional>. Por tanto, no podemos apreciar ruptura de paradigmas cosmovisionales religiosos en Berger, sino, más bien, recomposición y reestructuración de un modelo (modelo religioso tradicional) que ha sido fragmentado por otro modelo “rupturista” (modelo secular) pero necesario para dar sentido al paradigma religioso bergeriano.

## **1. LA MODERNA CRISIS DE SENTIDO EXISTENCIAL.**

El problema de la crisis de sentido existencial en la actualidad, así como sus causas (recordemos, entre otras, la incertidumbre y la pérdida de lo <dado por supuesto>, debido al pluralismo y al relativismo, etc) y sus posibles soluciones ya fue tratado, ampliamente, en el capítulo once de esta investigación, al desarrollar el concepto de desecularización como <deconstruccionismo secular>. Sin embargo, lo que aquí intento plantear es cuáles han sido las consecuencias de esa crisis de sentido y cuáles las soluciones a nivel de las relaciones subjetivas (experiencias individuales) e intersubjetivas (axiológicas) de los individuos (3). Desde esta perspectiva, mi intención es desarrollar las tres posibles soluciones que Berger diagnosticó para salir de esta gravosa carga existencial de la modernidad: la confianza en los valores morales, la confianza en la fe, y la vía de la trascendencia. Partiendo de estos tres postulados restauradores, podemos apreciar que la intención de Berger no es otra que la de apostar por una <desecularización de la conciencia> como ámbito de sentido, tras el fracaso de la <desecularización pública-política> en la resolución social de la crisis de sentido, debido, fundamentalmente, al apego existente aún con el binomio secularización-modernización (recordemos el proceso de globalización).

Berger se da cuenta de que la crisis de sentido existencial trae consigo el replanteamiento fenomenológico del concepto <vida y realidad cotidiana>. Es decir, el autor cree que este tipo de crisis se producen, esencialmente, por la falta de una <legitimación religiosa> y de una <configuración de valores supraordinales> que expliquen y regulen (estructuras de plausibilidad) la acción del individuo tanto en su

vida cotidiana como en su relación con las realidades que trascienden esa vida cotidiana (teodicea) (4). Es a partir de aquí, desde esta nueva revisión de las posibilidades actuales de la conciencia del individuo para dotar de sentido la realidad, donde el autor pretende instaurar de nuevo el <nomos religioso> que el proceso de secularización eliminó en favor de la filosofía secular como <universo de sentido>. La moderna crisis de sentido existencial estaría, pues, comprendida por la fragmentación que existe entre la vida cotidiana y la realidad extraordinaria. Por tanto, la superación de esta crisis estaría también comprendida y determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura a través de una recomposición del sentido existencial.

Desde la perspectiva de la sociología y la filosofía de la religión, el pensamiento bergeriano más reciente ha intentado salvar esta crisis de sentido existencial a través de dos procesos propios de una <desecularización de la conciencia> y del <nomos religioso> post-secular: 1º. Proceso de <fiducialización> axiológica, mediante el cual el autor pretende resolver los problemas de los valores supraordinales que generan las crisis de sentido intersubjetivas, y que estaría muy ligado al postulado restaurador de <confianza en los juicios morales incontrarrestables>; 2º. Procesos de <teologización y teodiceización>, mediante los cuales pretende superar las crisis de sentido existencial subjetivas. Estos procesos estarían relacionados con los postulados desecularizadores de <confianza en la fe> y <la vía de la trascendencia>.

## **2. LA <FIDUCIALIZACIÓN AXIOLÓGICA> FRENTE A LAS CRISIS INTERSUBJETIVAS DE SENTIDO EXISTENCIAL.**

En su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), y siguiendo una línea que se enmarca dentro de la sociología clásica de autores como Durkheim y Simmel, Berger hace una revisión estructural sobre el hombre moderno y su tendencia a experimentar crisis de sentido. Es decir, repite aquí el mismo discurso que ya defendía en su crítica a la secularización. Parte de la <cuestión moral> relativa a los problemas cognitivos, emotivos y éticos generados por la modernización y debidos a la destrucción de los valores tradicionales que, en las sociedades pre-modernas, supuestamente

mantenían a los sujetos anclados en ordenes morales sólidos y estables. Al romperse esos lazos supraordinales, el individuo se siente, señala Berger, en el peligro de caer en la anomia que conduce a la crisis general de sentido. Esta crisis, a su vez, conduce de forma inevitable a una pseudo-pandémica crisis de sentido existencial generada, entre otras circunstancias, por las dificultades de los individuos para orientarse, construir sus identidades y autodotarse de esquemas interpretativos y valores que le permitan conferir un significado orgánico a sus acciones y una unidad a su propósito de vida. Esta fragmentación de los esquemas de acción valorativos, señala Berger, hace imposible su integración en un esquema de sentido supraordinal.

La modernidad y la secularización, afirma Berger, conducen a una crisis de sentido única desde el punto de vista histórico (5). Esta crisis viene determinada por la ausencia de los sistemas de valores supraordinales que determinaban los diferentes esquemas de acción y de comportamiento de acuerdo al modelo nómico-religioso tradicional. Estos sistemas de valores supraordinales, moralmente relevantes, daban sentido a toda experiencia y conducta de vida de los individuos; eran compartidos y dados por supuesto, principalmente, mediante la institucionalización religiosa que liberaba al sujeto de todo replanteamiento axiológico de la realidad. Desde esta perspectiva, Berger pretende resolver el problema planteado por C. Geertz (6), que mantenía que el caos amenaza al hombre cuando éste se encuentra en los límites del discernimiento moral, y lo lleva a una insostenible paradoja ética que pone en duda su comprensión de la vida. De igual modo, Berger asume el desafío lanzado por C. Geertz y A. Greeley (7), según el cual, toda religión con pretensiones de persistir puede hacer frente a este problema. En este sentido, nuestro autor, siguiendo el modelo geertziano, pretende aunar <religión y fe> y aplicar este binomio al discernimiento moral-existencial. Esto es lo que constituirá la <fiducialización axiológica>.

Tras la embestida de la secularización y sus relativizadores en las sociedades modernas es imposible hallar estos sistemas de valores <dados por supuesto>. Muy al contrario, estos esquemas axiológicos supraordinales tradicionales se han fragmentado en una multiplicidad de morales, distribuidas a través de diferentes comunidades de vida y de fe, que Berger denomina “catecismos parciales” (8). Los individuos que se encuentran inmersos en esta dinámica relativizadora, propia de las sociedades modernas, orientan sus acciones -dentro de sus vidas ordinarias- a valores

supraordinales que sólo tienen validez dentro de esas comunidades de vida y de fe que, en cierta medida, siguen ligadas a la religión como fenómeno de conservación del mundo (viejas religiones, nuevas religiones sincréticas, o sistemas de valores seculares), pero no como fenómeno de comprensión de ese mundo.

Berger considera que es necesario volver al modelo axiológico del <nomos religioso tradicional> para superar la crisis de sentido existencial moderna, pues, el individuo moderno se encuentra en una permanente sensación de inseguridad y de duda axiológica insoportable (9). Es decir, los efectos útiles de los valores supraordinales de la modernidad (pluralismo moderno) sólo pueden fomentar la coexistencia pacífica entre diferentes formas de vida y sistemas de valores, pero no sirven para hacer frente a las crisis de sentido. Estos esquemas supraordinales modernos tienen, exclusivamente, la capacidad de determinar cuáles deben ser las formas de comportamiento ante diferentes personas y grupos con diferentes concepciones de la vida. Sin embargo, nada nos dicen acerca de cómo dar sentido existencial a nuestras vidas cuando comienza a temblar el incuestionado <dado por supuesto> del orden tradicional, señala Berger. Los esquemas supraordinales modernos sirven para paliar las crisis de sentido sociales, pero no para paliar las crisis de sentido existenciales. Estos esquemas modernos otorgan una estabilidad social, pero no una estabilidad ontológica ni psicológica ante dichas crisis de sentido.

Ante este clima de incertidumbre moral y de relativismo axiológico, propio del modelo de la secularización moderna, Berger pretende instaurar su proceso de <fiducialización axiológica>. Este modelo, basado en las concepciones de Barnes y Bloor (10), considera que en última instancia “el relativismo sólo se vence con la fe”. El autor pretende así, abrir un camino al modelo religioso tradicional (nomos religioso) que aporte seguridad y confianza ontológica. Se trata de un proceso que pretende transformar la racionalidad axiológica en una racionalidad fiducial y que, además, introduce una <insoslayable fe> (11) en el trasfondo de toda adhesión a cualquier sistema normativo y cognitivo. Este modelo se fundamenta en la profunda convicción bergeriana, según la cual necesitamos unos engarces básicos con la realidad (amarras metafísicas), sin los cuales podríamos caer en los terrores angustiosos de la anomia. Estas <amarras metafísicas> (12) posibilitan la existencia de verdades subyacentes en cualquier intento de comprensión del mundo y contribuyen a situar la pertenencia de

una racionalidad axiológica fiducial que es, en última instancia, un acto de confianza que descansa sobre convicciones personales, sobre asunciones que no es posible demostrar sino mostrar. La fiducialización axiológica se convierte así en una actitud básica y necesaria de nuestro engarce esencial con la realidad.

El proceso de <fiducialización axiológica> nos revela otra paradoja -recurso muy al uso en la literatura sociológica- dentro del pensamiento bergeriano. Esto es, si Berger se distanció de Durkheim cuando éste sugería que una sociedad no podía sobrevivir sin sistemas de valores supraordinales de validez general, y también se distanció del modelo neoconservador que mantenía la necesidad de una vuelta a los valores tradicionales para salvar lo que ellos denominaban el <espíritu> y, por el contrario, delegaba toda responsabilidad salvífica en las <instituciones intermedias> para impedir la extensión de las crisis de sentido, entonces ¿cómo es posible que ahora Berger, dentro de su teoría de la <desecularización de la conciencia> y, particularmente, dentro del proceso de <fiducialización axiológica>, defienda lo que anteriormente rechazó?. Esta vuelta a esos modelos, anteriormente desacreditados, queda claramente reflejada en su defensa de la instauración de modelos tradicionales de valores supraordinales a través de legitimaciones religiosas (propias del <nomos religioso>) que pretenden descansar tanto en la teología, en la teodicea, como en la escatología, y que se resumen en lo que él denomina <confianza en la fe>. Esta tesis queda reforzada en la medida en que Berger también cree que la solución a la crisis existencial está en concebir a ésta como un proyecto que consiste en <trascender las rutinas cotidianas>, además de pretender el <retorno nostálgico> a un *Gemeinschaft* (comunidad) tradicional.

### **3. LA <TEOLOGIZACIÓN DE LA CONCIENCIA> FRENTE A LAS CRISIS SUBJETIVAS DE SENTIDO EXISTENCIAL.**

En un artículo publicado en 1997, “*Modestia epistemológica*”, Berger afirma: “No he cambiado mi posición teológica desde que escribí Rumor de angeles” (13). A partir de esta afirmación surge una duda evidente: ¿Qué ha pasado durante esos treinta años en el pensamiento bergeriano que ni el proceso de secularización ha transformado ni modificado sus planteamientos teológicos?, ¿quizás Berger no fue ese



gran defensor de la secularización, que muchos sociólogos afirman?, ¿quizás el modelo del <nomos religioso> tradicional no fue nunca superado del todo a finales de los años sesenta, sino que, más bien, permaneció latente en el pensamiento de Berger, a la espera de refutar esa <ruptura del continuum> (14) que significó el histórico e inevitable proceso de secularización?.

La aparición en el año 2004 de *Questions of faith*, significó una apuesta muy valiente de Berger a la hora de indicar el camino epistemológico y ontológico necesario para salvar al individuo del colapso de sentido y significado que ni la <desecularización público-política> ha podido restaurar suficientemente. Este camino es el de una <teologización de la conciencia> desde el escepticismo. La <teologización de la conciencia> consiste básicamente en tres proposiciones de intencionalidad: 1) retomar el discurso del <nomos religioso> pre-secular o tradicional; 2) adaptar ese modelo nómico-religioso tradicional a las necesidades existenciales y ontológicas originadas en la era secular; 3) instaurar nuevas <estructuras de plausibilidad> que, fundamentadas en los modelos tradicionales de legitimación y de alienación religiosas, otorguen al individuo moderno nuevos recursos restauradores que, a nivel de conciencia, la secularización ha provocado. Desde estas nuevas formas de legitimación y alienación (teología inductiva, teodicea y escatología), Berger pretende una revisión y una refutación de las raíces de la secularización occidental (trascendentalización de Dios, teologización de la historia, racionalización de la ética), pues, es lógico pensar que si la secularización ha fracasado, según Berger, sus semillas fracasen y pierdan su capacidad legitimadora en una época post-secular.

Sin embargo, este proceso de <teologización de la conciencia> bergeriana no puede ser confundido con lo que muchos sociólogos (15) denominaron como <teologización del sistema o sacralización de la estructura>. El sentido que Berger hace de la <teologización de la conciencia> no pretende, pues, legitimar un determinado “mundo tradicional de las imágenes religiosas que apele a lubricar el sistema con el aceite de la religión que quema en sus engranajes instrumentales”(16). Por el contrario, este proceso bergeriano -aunque en cierta medida, deudor del modelo neoconservador-, pretende legitimar la conciencia del individuo dentro de un mundo moderno actualmente en crisis de sentido. Berger no pretende instaurar el mundo religioso tradicionalmente considerado, sino utilizar sus estructuras de plausibilidad para salvar la crisis

existencial que el binomio modernización-secularización ha producido en el sustrato subjetivo (conciencia). En este sentido, la <teologización de la conciencia> vendría a conformar, en cierta medida, esa <filosofía nocturna> (17) que desechó la cosmovisión secular y que siempre ha estado presente en el <nomos religioso> tradicional. La <teologización de la conciencia> adquiere así, una funcionalidad de teodiceización religiosa frente a las, ya insostenibles, teodiceas seculares.

### 3. 1. Las raíces de las posibilidades teológicas actuales: La vuelta a <A rumor of angels> (1969).

Con *A rumor of angels* (1969), Berger pretendía determinar la posibilidad de establecer un pensamiento teológico para hacer frente a los descontentos de la conciencia en los preámbulos de la era de la secularización debido, principalmente, a la pretendida <desaparición de lo sobrenatural>. Su respuesta fue afirmativa. En la actualidad, el autor pretende establecer, de nuevo, un pensamiento teológico y teodiceico que quedó interrumpido por la secularización occidental, y que dé respuesta a una serie de interrogantes que oprimen al individuo con una gravosa carga y que constituyen la actual crisis de sentido existencial.

Si retomamos el discurso teológico-teodiceico de *A rumor of angels*, puede apreciarse cómo la raíz o semilla original de la actual crisis de sentido existencial se encuentra en lo que Berger denomina <la desaparición de lo sobrenatural> (18):

*“...la aventura espiritual del hombre moderno parece haber sido motivada por un objetivo: evitar cualquier terror metafísico. Si la desaparición de lo sobrenatural es un hecho, hay que reconocer que este objetivo se ha alcanzado. Aparece la <secularización de la conciencia>” (19)*

La <secularización de la conciencia> es, a juicio de Berger, la verdadera causa y origen de la actual crisis de sentido subjetivo. Esta <secularización de la conciencia> ha constituido durante tres décadas (tiempo que transcurre desde la publicación de *A rumor of angels* (1969) a la publicación de *Questions of faith* (2004)), un universo simbólico que sustituía a esa realidad plena de sentido que era <lo sobrenatural>. En su ausencia, muchos individuos supieron vivir sin ella; sin embargo, señala Berger, para quienes <lo sobrenatural> era una realidad tranquilizadora y llena de sentido, se sintieron, en la

era de la secularización, como una minoría cognitiva (20). Esto posibilitó que la crisis de la secularización dejara al descubierto las grietas metafísicas que no podían ser legitimadas por las filosofías y las teodiceas seculares. La secularización, podría decirse, ha cavado su propia fosa a nivel de la conciencia. Berger considera que la renuncia al orden metafísico y trascendente nos conduce a una concepción de la realidad entendida como <filosofía de la trivialidad> que pretende “elevantar al estatus de autoridad filosófica definitiva la realidad de un hombre de negocios de mediana edad digiriendo, medio dormido, su comida”(21).

Resulta muy paradójico y, a la vez, sorprendente, observar cómo el elemento metafísico es fundamental, en el pensamiento bergeriano, a la hora de comprender la crisis y la instauración de nuevas cosmovisiones simbólicas. Es decir, si la propia filosofía secular puso en cuestión el universo tradicional de sentido <nomos religioso>, principalmente, por permitir éste la posibilidad de ser <desencantado> y poner en evidencia las estructuras de plausibilidad que legitiman <lo sobrenatural> como realidad de sentido, es ahora curioso observar cómo el <terror metafísico> afecta a las estructuras de plausibilidad seculares, ante su incapacidad de prevenir y de hacer soportable su evidencia a nivel de conciencia. Ante esta situación, yo me atrevería a postular, siguiendo a Berger, una sentencia también paradójica: “La <secularización de la conciencia>, estandarte y bandera del proceso de secularización es, precisamente ahora, el palio funerario que cubre el ataúd de las filosofías y las teodiceas seculares”.

Ya en *A rumor of angels* (1969), Berger señalaba que si la tendencia secularizadora era continua, el individuo debería plantearse las cuestiones referentes a las opciones de subsistencia de la religión y del pensamiento teológico (22), acciones reservadas a auténticas minorías. Sin embargo, el colapso de sentido metafísico (falta de hogar) propio del proceso de secularización ha precipitado, actualmente, una de las profecías bergerianas:

“... la entrega teológica a la tesis de la desaparición de lo sobrenatural se derrota a sí misma en la medida en que triunfa” (23)

Este triunfo al que Berger se refiere es hoy el de la entrega teológica y no, como antaño, el de la desaparición de lo sobrenatural. Muy al contrario, la crisis de la secularización ha dejado una nueva perspectiva en la comprensión de esta profecía.

Ahora, es la necesidad de lo sobrenatural y del sentido metafísico la que necesita de una entrega teológica que conforme marcos nómicos de orden y significado que hagan frente a la ya mencionada crisis subjetiva de sentido, debida a la erosión sobre las legitimaciones religiosas tradicionales y, más concretamente, a la creencia y a la fe. En este sentido, el nuevo intento teológico bergeriano que a partir de *Questions of faith* (2004) se ha planteado, pretende devolver al individuo el marco nómico de la fe, de la creencia, como medios para reinstaurar el modelo del <nomos religioso> como universo simbólico de sentido existencial. Esto representa lo que Berger denominó como la <gran metamorfosis>: “Uno se traslada de nuevo desde un mundo de elecciones a un mundo de necesidades”<sup>(24)</sup>. Esta metamorfosis indica ya algunas de las características esenciales de este nuevo replanteamiento teológico post-secular, derivado, como ya he indicado, del inacabado discurso teológico de *A rumor of angels* (1969). Entre estas características esenciales, me refiero aquí, a la vía de la mística <sup>(25)</sup> y, principalmente, a las aportaciones que sobre Berger ejerce la filósofa francesa Simone Weil. La teoría de la metamorfosis bergeriana parece estar muy influenciada por la teología de la <espera> de esta autora, quien en su obra *Attente de Dieu* <sup>(26)</sup> (1993) en la línea de Peter Berger, ya manifestaba:

“La vida que siempre me ha parecido más bella es aquella en la que todo esta determinado, bien por la presión de las circunstancias, bien por tales impulsos, y en la que jamás hay lugar para ninguna elección” <sup>(27)</sup>

La actual propuesta teológica bergeriana desarrollada en *Questions of faith* (2004) retoma la intencionalidad que subyace en *A rumor of angels* (1969) y que pretende refutar las <raíces> de la secularización expuestas en *The sacred canopy* (1967). Berger reivindicaba, en esa obra (1969), la necesidad de lo sobrenatural dentro del mundo de la vida cotidiana para iniciar una teología inductiva contemporánea. En *Questions of faith* (2004) se parte ya de esta posición teológica como manifiestamente aceptada y necesaria para establecer dicho proceso de reencantamiento. Sin embargo, si bien podemos considerar que la <teologización de la conciencia> es un efecto directo de la crisis de la secularización, no podemos olvidar que sus bases filosóficas y teológicas son también una consecuencia directa del auge de la teoría de la secularización. Es decir, esta paradójica epistemologización del proceso de la <teologización de la conciencia> nace en obras como *A rumor of angels* (1969) y *A far*

*glory* (1992) (auge de la secularización) y se desarrolla en su última obra *Questions of faith* (2004) (crisis de la secularización).

Después de esta revisión historiográfica, queda claro que nuestro propósito en este último capítulo será el de: 1°. Mostrar cómo el proceso de <teologización de la conciencia> es una vuelta a esas causas originarias, a esos elementos desecularizadores que nacieron en obras previas y coexistentes al proceso de secularización; me refiero a *The sacred canopy* (1967) y *A rumor of angels* (1969), principalmente, y también, *A far glory* (1992), y que constituyen la fuente de la actual <desecularización de la conciencia>; 2°. Determinar cómo esos elementos y causas originarias de la desecularización actual, han sido utilizadas por Berger para paliar la crisis de sentido existencial post-secular; 3°. Mostrar cómo mediante el proceso de <desecularización de la conciencia> y, fundamentalmente, a través de sus dos vías de plasmación: la teologización y la teodiceización de la conciencia, además de la ya desarrollada <fiducialización axiológica>, Berger pretende socavar las raíces que legitimaron el proceso de secularización. Así pues, a cada una de estas semillas originarias de la secularización, nuestro autor intenta refutar mediante la confrontación directa con las nuevas estructuras de plausibilidad desecularizadoras. Es decir, la trascendentalización de Dios pretende ser refutada mediante la teologización de la conciencia, la teologización de la historia mediante la teodiceización de la conciencia, y la racionalización de la ética mediante la fiducialización axiológica.

Estas consideraciones permitirán mostrar cómo el pensamiento actual de Berger, es decir, su pensamiento post-secular, se refugia en lo que para él constituyó el mayor elemento o mecanismo desecularizador, incluso en plena secularización de la conciencia: la teología inductiva. Esta teología inductiva, que trae al debate socio-religioso actual el modelo tradicional del <nomos religioso>, significa la clausura total del proceso -iniciado en la década de los sesenta- de la <secularización de la conciencia>. Ella constituye la salida que Berger propone a la crisis existencial de la secularización; ella significa, pues, la nostalgia, la añoranza, la reminiscencia de un modelo religioso que Berger nunca ha superado y que no es otro que el <nomos religioso> tradicional.

### 3. 2. El punto de partida: La teología inductiva de *A rumor of angels* (1969).

La teología inductiva (28) bergeriana ha sufrido cambios adaptativos durante tres décadas. Estos cambios se han debido al proceso de secularización que divide y hace posible distinguir entre una teología inductiva pre y post-secular.

La teología inductiva de *A rumor of angels* (1969) partía de una antropología teológica (29) que pretendía encontrar en el hombre y a través del hombre las capacidades restauradoras de la escisión, que a nivel de conciencia, representaba la secularización. Esta incipiente teología inductiva, origen de la actual <teologización y teodiceización de la conciencia> -no olvidemos-, surge, principalmente, frente a un trasvase de sentido ontológico y teológico debido al proceso de secularización. Este trasvase de sentido corresponde a lo que Berger denominó como <teologías a la moda> (30), que consistían en mecanismos mediante los cuales se pretendían sustituir las angustias existenciales, derivadas de la secularización, por nuevos marcos de sentido como son las teodiceas seculares.

Así pues, si la actual <teologización de la conciencia> o teología inductiva post-secular parte del fracaso de estas teodiceas seculares como universos de sentido existencial, la teología inductiva de *A rumor of angels* (1969) surgió como recurso de sentido ante la crisis que para el <nomos religioso> tradicional suponía este trasvase hacia las legitimaciones seculares (teodiceas). La propuesta bergeriana en *A rumor of angels* (1969) es la de configurar una <teodiceización> religiosa que haga frente a dicho trasvase de sentido existencial. Esta teodiceización religiosa pre-secular se fundamenta en la vía de la trascendencia de la teología inductiva, es decir, en un “ir más allá del contexto empírico en los puntos en donde las intenciones trascendentes de la experiencia humana son tratados como auténticas realidades y no como pretendidas realidades” (31). Berger revive así, el denominado espíritu de Schleiermacher:

*“Un espíritu de paciente inducción y de apertura a la plenitud de la experiencia humana” (32)*

Podemos concluir señalando que la vía teológico-inductiva de la trascendencia es uno de los principales recursos desecularizadores que nuestro autor presenta como

alternativa al trasvase de las teodiceas seculares. Teodicea religiosa y trascendencia inmanente son los pilares fundamentales de esta teología inductiva pre-secular que va a constituir los prolegómenos de la actual <teologización y teodiceización de la conciencia>. Es mediante los denominados <signos de trascendencia> o “fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad natural, pero que al parecer apuntan al más allá de dicha realidad” (33), donde Berger aúna ambas potencialidades desecularizadoras (teodicea y trascendencia). Estos <signos de trascendencia> que Berger descubre a través de lo que denomina como “gestos humanos prototípicos” (34) y que pertenecen a la conciencia ordinaria de los individuos, son los siguientes:

1.- El signo del orden:

*“Toda sociedad histórica es un orden, una estructura protectora de significación que se erige sobre el caos. Es sólo dentro de este orden que tanto la vida del grupo como la del individuo adquieren un sentido. Desaparecido este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores al caos (anomia)” (35)*

Berger considera que el orden de la historia y de la sociedad se corresponden a un orden subterráneo universal, un orden divino que sostiene y justifica todas las acciones humanas en busca de dicho ordenamiento. Esta identificación lleva a nuestro autor a identificar el signo del orden con una teodicea: “El argumento que parte del orden es metafísico más que ético: en clara tendencia del hombre hacia una realidad ordenada se descubre un impulso intrínseco a dar alcance cósmico a dicho orden, un impulso que implica no sólo que el orden humano corresponde de algún modo a un orden que lo trasciende, sino que este orden trascendente es de tal carácter que el hombre puede confiar en él y confiarle su destino” (36).

2.- El signo del juego:

*“Un aspecto del juego es el hecho de establecer un mundo mental separado, con sus propias reglas, que dejan en suspenso <mientras dura>, las reglas y las afirmaciones generales del mundo <serio>” (37)*

El signo del juego, afirma Berger, adquiere una intencionalidad intrínseca que apunta más allá de sí misma y de la naturaleza del hombre, es decir, hacia una justificación <sobrenatural>.

### 3.- El signo de la esperanza:

*“Es a través de la esperanza como los hombres encuentran sentido al dolor extremo” (38)*

El signo de la esperanza constituye para Berger, la prueba más evidente de la necesidad de una teodiceización de la conciencia que se fundamente en una legitimación religiosa. El signo de la esperanza constituye una teodiceización frente al problema del mal y del sufrimiento y, de igual modo, representa una mediación entre lo <natural> y lo <sobrenatural>. El miedo a la muerte, y la ansiedad fundamental que de su conocimiento se deriva, determinan la concepción bergeriana según la cual este signo representa la respuesta más relevante a la <filosofía de la noche> secular.

### 4.- El signo de la condenación:

*“Este signo se refiere a las experiencias en las que nuestro sentido de lo que es humanamente permisible queda tan profundamente ultrajado, que la única respuesta adecuada a la ofensa y a quien ofende parece ser una maldición de dimensiones sobrenaturales” (39)*

Tanto la esperanza como la condenación son, a juicio de Berger, dos aspectos de la misma vindicación. La esperanza religiosa proporciona una teodicea y, con ella, un consuelo a las víctimas de la inhumanidad. Pero también es verdadero que la religión proporciona una condenación definitiva para los que perpetran tales crueldades.

### 5.- El signo que parte del humor:

*“El humor no sólo pretende la discrepancia cómica en la condición humana; también la relativiza... La risa en medio del aprisionamiento del espíritu humano en el mundo significa que este aprisionamiento no es lo último, que será vencido” (40)*

El humor representa para Berger un mecanismo de huida de la condición humana trágica, es decir, del sufrimiento. A partir de dicho signo de trascendencia conecta con un argumento fundamental del marco fenomenológico del <nomos religioso> tradicional: la <otra realidad>.

A pesar de todo, Berger no consideraba como exclusivos ni exhaustivos a estos <signos de trascendencia>, pues, según él, precisaban de una antropología filosófica y



un sistema teológico coherente. Esta carencia evidenciada en *A rumor of angels* (1969) es, precisamente, la que se satisface con la <teologización y la teodiceización de la conciencia> de *Questions of faith* (2004). Sin embargo, además de los <signos de trascendencia>, Berger cuenta con otros mecanismos desecularizadores que conforman su <método teológico> (41). Este <método teológico> utilizado por Berger en *A rumor of angels* significó la base de la actual <teologización de la conciencia>. En él aparecieron, por vez primera, recursos tales como el misticismo, la teologización de la conciencia ecuménica, la pregunta sobre Dios, la relación existente entre teodicea, cristología y redención (la pregunta sobre el sufrimiento) y, principalmente, la fe escatológica. Estos recursos, por un lado, determinan la concepción bergeriana de la <no-clausura> de la experiencia humana en el mundo de la existencia meramente empírica y, por otro, van a conformar el núcleo de sentido fundamental de la actual <desecularización de la conciencia>: la vuelta a una concepción substantiva de la religión.

### 3. 3. La teologización y la teodiceización de la conciencia de *Questions of faith* (2004): El culmen del <proceso de desecularización>.

Si *A rumor of angels* (1969) significó el punto de partida bergeriano hacia lo que él denominó la <desecularización de la conciencia>, su obra *Questions of faith* (2004) representa el punto de llegada. Sin embargo, resulta muy sorprendente observar que esa llegada es una vuelta atrás, hacia el pasado, hacia su teorización religiosa de *The sacred canopy* (1967) y, esencialmente, hacia su concepción substantivista de la religión. *Questions of faith* significó el nuevo intento de definir la religión en términos de postulación de un cosmos sagrado. Es decir, el intento de introducir nuevamente la categoría de lo <sagrado> y de lo <sobrenatural> para la instauración del nuevo modelo de <nomos religioso> a las circunstancias actuales de crisis de sentido existencial. En este sentido, el uso que Berger hace tanto de la teología cristiana como de la teodicea del sufrimiento, también cristiana, como vías de legitimación entre las necesidades antropológicas (autotranscendencia) y la <otra realidad> (alienación religiosa), denota su intencionalidad de volver al modelo tradicional religioso pre-secular, como refutación total del proceso de secularización.

Pero, ¿qué pretende Berger conseguir mediante su <teologización y su teodiceización de la conciencia>?. La respuesta, que ya ha sido anteriormente señalada, no es otra que la de refutar las raíces o <semillas> de la secularización occidental que, salvo la racionalización de la ética (refutada ya por medio de la <fiducialización de la ética>, esperan aún su sentencia. Me refiero aquí, claro está, a la trascendentalización de Dios y a la teologización de la historia, a través del proceso de <teologización de la conciencia>. Sin embargo, con la vuelta a *The sacred canopy* (1967), Berger también pretende legitimar su proceso de <teodiceización de la conciencia> partiendo de lo que, según él, son las dos causas secularizadoras que han constituido el origen de la actual crisis occidental de sentido existencial:

1. La crisis de la teodicea cristiana del sufrimiento:

*“La peculiar teodicea cristiana del sufrimiento perdió su plausibilidad y dejó el camino abierto a gran variedad de soteriologías secularizadas, muchas de las cuales, sin embargo, se revelaron ineficaces para legitimar la tristeza de la vida individual aun cuando lograsen cierta plausibilidad en la legitimación de la historia” (42)*

2. La pérdida de la alienación religiosa (de lo sobrenatural):

*“... el colapso de las estructuras alienadas de la visión cristiana del mundo liberó movimientos de crítica que desalienaron y <humanizaron> radicalmente la realidad social (la perspectiva sociológica fue uno de esos movimientos). Esta <humanización> había a menudo que pagarla al precio de una grave anomia y de una angustia existencial” (43)*

Desde el proceso de <teologización de la conciencia>, Berger pretende refutar la <trascendentalización de Dios> y la <teología de la historia> a través de una teologización inductiva que rompe con la concepción teológica <descendente> del Antiguo Testamento y que pretende hacer una revisión immanente de Dios. Por otro lado, el proceso de <teodiceización de la conciencia> tiene la intención de: 1º. Restaurar la tan necesaria, a juicio de Berger, teodicea cristiana del sufrimiento; 2º. Configurar un nuevo marco nómico de alienación religiosa o <reencantamiento del mundo> que, a través de una constatación a nivel de conciencia y de lo que él denomina -siguiendo a los fenomenólogos clásicos de la religión (Otto, Eliade)- como <la otra realidad>, mantenga un orden nómico y metafísico necesario para la vida del individuo. Un orden

que constituya el denominado <hogar metafísico> propio del <nomos religioso> tradicional.

Para llegar a tales propósitos, Berger introduce dos nuevos elementos dentro del discurso desecularizador. Por un lado, mediante la <fe inductiva> pretende -por medio de una antropología teológica renovada y una mediadora cristología ascendente- romper el concomitante <desencantamiento del mundo> arrastrado de la secularización y la <trascendentalización de Dios>; por otro lado, mediante la <fe escatológica> pretende una renovación de la tradicional teodicea cristiana del sufrimiento que rompa con la <teologización de la historia> de la era secular. Esto es:

1. Frente a la <trascendentalización de Dios>, Berger defiende una concepción que comparte argumentos tanto de su teología del rumor (inmanentización del concepto de Dios a través de las señales de su existencia en la realidad ordinaria), como argumentos propios de una teología de la <espera> weiliana que mantiene, de forma menos radicalizada, una pasividad antropológica respecto a Dios, próxima a la trascendentalización del Dios bíblico. Este concepto, afirma Berger, brota de la experiencia religiosa del antiguo Israel y nos es accesible a través del Antiguo testamento:

*“El Dios que Israel descubrió...era el Dios totalmente distinto de la realidad natural, inhallable tanto en el interior del hombre, como en el interior del mundo” (44)*

La teología del rumor supuso una ruptura con esa radical trascendentalización entre Dios y la experiencia humana:

*“Su soberana trascendencia y alteridad no implicaba, sin embargo, indiferencia o inaccesibilidad con respecto a la experiencia humana. Por el contrario, se trata de un Dios que habla al hombre y que debe ser buscado, ante todo, en los acontecimientos históricos de la experiencia humana y en la naturaleza” (45)*

Bajo la influencia de la <teología de la espera>, Berger se resiste, como también ocurre en Simone Weil, a romper radicalmente con el concepto del Dios bíblico. Su intención es la de encontrar vías de acceso desde de la experiencia humana a la presencia de Dios, a través de los actos de su creación. Es decir, mantener la vía <descendente>, propia del Dios bíblico, para posibilitar la conciencia de las

<percepciones míticas de su presencia>. Esto es lo que Berger denomina como la <teología de la matriz mítica> (46).

El proceso de <teologización de la conciencia> bergeriano produce, sin embargo, una escisión definitiva ante el concepto de <trascendentalización de Dios>. Esta escisión viene determinada por su concepción de <Dios como persona> que, en cierta medida, está muy influenciado por el concepto místico de <la gran identidad> (47). Esta concepción, permite a Berger romper con la concepción secular de la <trascendentalización de Dios> y abrir el camino a la teología inductiva post-secular. Además, frente a esa concepción secular, la nueva revisión del concepto de Dios, posibilita un mayor grado de interaccionismo entre el individuo y Dios. Esta interacción se hace explícita a través del diálogo, la oración, etc, y constituye lo que Berger denomina como <teología de la experiencia mística>. Sin embargo, el <Dios de Berger> difiere del concepto místico, principalmente weiliano, de Dios. Por un lado, Berger rechaza la teología apofática (48) y, por otro, también rechaza la teología negativa que considera que Dios no puede ser aprehendido ni por el lenguaje ni por el pensamiento conceptual. El <Dios de Berger> es un Dios que habla a los seres humanos, bien directamente (teología del encuentro), bien a través de señales (teología del rumor). El <Dios de Berger> nos conduce, en última instancia, al elemento fundamental dentro del proceso de <teologización de la conciencia>: el acto de fe. La fe, afirma Berger, es el momento de <la espera> al diálogo con Dios:

*“Sea como fuere, cuando contemplo el acto de la fe, lo hago mientras me mantengo a la espera de que Dios rompa su silencio”* (49)

Por la vía de la fe, podemos llegar a la plenitud de la experiencia humana de Dios, al interaccionismo que constituye la <trascendencia en la inmanencia> (50), también llamado <proceso de teologización de la conciencia>.

2. Frente a la <teologización de la historia> y sus derivadas teodiceas y escatologías de la historia, Berger defiende, ahora, una <teodiceización de la conciencia>. A través de este proceso, el autor pretende instaurar un nuevo <reencantamiento del mundo> moderno, donde la historia deja de ser el espacio de enfrentamiento entre las acciones divinas y las humanas, para convertirse en el lugar de encuentro e interacción.

Con el proceso de <teodiceización de la conciencia>, Berger pretende también resolver el problema de la falta de sentido metafísico del sufrimiento, causa fundamental de la actual crisis de sentido existencial. Para ello, como anteriormente se señaló, Berger vuelve al <nomos religioso> tradicional de *The sacred canopy* (1967). Esta vuelta a los planteamientos teóricos pre-seculares se justifica, en cierta medida, en el amparo y refugio que el autor encuentra en la revisión de las tradicionales teodiceas racionales a partir de las cuales elabora una nueva teodicea contemporánea o proceso de <teodiceización de la conciencia>. Esta nueva teodicea, que pretende responder a la crisis de sentido existencial del individuo actual, consiste en una reconstrucción unitaria de las teodiceas mesiánico-milenaristas, dualistas y de actitud masoquista. Esta herencia se puede apreciar en la medida en que el proceso de <teodiceización de la conciencia> se fundamenta en los principales recursos de plausibilidad de dichas teodiceas racionales. Por ejemplo, en la escatología, en el argumento del orden y en el de condenación de la teodicea mesiánico-milenarista; por otro lado, en el concepto de <fe escatológica> de la teodicea dualista; y por último, este proceso también es heredero del sentimiento de dependencia y de sumisión a lo <totalmente otro> (Absoluto, Dios) que le confiere un carácter de <necesaria> alienación religiosa, propio de la teodicea de actitud masoquista y de su derivada <teología de la cruz> (51).

La escatología, el acto de fe (52) y la <necesaria> alienación religiosa constituyen las estructuras de plausibilidad del proceso de <teodiceización de la conciencia> que Berger aporta al problema actual del sentido existencial. A través de estos soportes religiosos, pretende resolver previamente el <problema de la teodicea>, sin cuya solución su proceso carecería de sentido. El principal argumento que el autor aporta a esta solución es el de pasar de la <fe bíblica> a la <fe escatológica>. Berger lo advierte cuando afirma que “...el problema de la teodicea se resolvería en el sentido de escatología” (53). Sin embargo, el proceso de <teodiceización de la conciencia> bergeriano no puede ser comprendido sin tener en cuenta una serie de <elementos interpretativos> que definen su finalidad. Así pues, por un lado se debe tener en cuenta: 1º. La <inmanentización> de dicho proceso, es decir, este elemento propio de la teología inductiva pre y post-secular restringe el significado último (escatológico) dentro del mundo existencial humano; 2º. La <parousización> del proceso otorga un carácter de temporalidad (futuridad), de un <todavía no> que Berger denomina <retraso de la

parousia>, y que permite una interacción entre el <acto de fe> y la <esperanza>. Además, este elemento interpretativo del proceso de <teodiceización de la conciencia> posibilita lo que el autor denomina el enfoque <dualista de la historia> o <historia oculta de la salvación> (54); 3°. La <apologetización> otorga el carácter de espacialidad a dicho proceso. También traducido como <alienación religiosa>, este elemento interpretativo desarrolla lo que Berger advirtió con su <historia oculta de la salvación>. Esto es, la necesaria existencia de <otra realidad> extrahistórica, trascendente, que haga posible una dialéctica existencial entre el individuo con ese <otro> de la divinidad (Dios). Una <otra realidad> que legitime metafísicamente el sufrimiento y que sea garante de un nomos (orden y sentido) que está ausente -pues sólo aparece como un <rumor>-, en la realidad ordinaria.

La <teodiceización de la conciencia> permite a Berger instaurar y adaptar a las necesidades existenciales actuales una parte fundamental del <nomos religioso> tradicional que fue socavada por el proceso de secularización: las legitimaciones religiosas o teodiceas.

NOTAS

1. Berger, P., The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, op. cit., pág. 124
2. El impacto de la secularización ha sido un fenómeno que ha recorrido toda la obra de carácter socio-religioso bergeriano. Por un lado, las obras de los años sesenta y setenta han reflejado un propósito de confrontación y, también, de <aggiornamento> cognoscitivo. Sin embargo, las obras más recientes (años noventa en adelante) han reflejado un carácter de dictámenes de defunción respecto al impacto secularizador y, a su vez, de reivindicaciones por la recuperación del espacio religioso tradicional como ámbito de sentido existencial.
3. Ver: Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., cap. 1 y 2.
4. Ibid., pág. 39
5. Ibid., pág. 30
6. Geertz, C., La interpretación de las culturas, Edit. Gedisa, Barcelona, (1990).
7. Greeley, A., El hombre no secular. Persistencia de la religión, Edit. Cristiandad, Madrid, (1974), págs. 74-75
8. Ver: Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., cap. 1
9. “En las sociedades arcaicas y tradicionales hay ritos de transición que les dan sentido a los acontecimientos graves que afectan al destino de la colectividad, y los cambios radicales de la vida del individuo: la pubertad, la iniciación sexual, el acceso al empleo, el envejecimiento y la muerte podían afrontarse con menos incertidumbre porque existían códigos de conducta para encarar esos cortes biográficos” (Berger, P., Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, op. cit., pág. 96)
10. Barnes, B – Bloor, D., “*Relativism, rationalism and the sociology of knowledge*” en Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford (1982), págs. 46-47
11. La fe y sus valores subyacentes ejercen un decisivo papel en los mismos fundamentos del conocimiento humano. Berger considera que la racionalidad axiológica deviene, en última instancia, racionalidad fiducial. En este sentido, toda adhesión a un determinado universo simbólico o epistémico es concebido como un acto de confianza que descansa en convicciones personales que no son posibles <demostrar> sino, más bien, de <mostrar>. Esto permite, afirma Berger, que debamos referirnos a una <insoslayable fe> como actitud básica de nuestro engarce con la realidad.
12. El término <amarras metafísicas> es señalado por S. D. Gaede para referirse al problema de la verdad en Berger. Ver: Gaede, S. D., “*The problem of truth*”, en Making sense of moden times, (1986), pág. 175
13. Berger, P., “*Modestia epistemológica*”, op. cit., pág. 1

14. Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 44
15. Para más información ver: Mardones, J. M<sup>a</sup>., Capitalismo y religión, op. cit., pág. 277ss
16. Ibid., pág. 278
17. Berger, P., “El *pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 17
18. Ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 1-30
19. Ibid., pág. 4
20. Respecto a estas minorías cognitivas, Berger afirma: “Se observa a menudo que la secularización no es tan omnímoda como hemos venido suponiendo; que lo sobrenatural, aunque privado de toda respetabilidad cognitiva, puede sobrevivir en ciertos rincones escondidos o alojarse en ciertas grietas de la cultura... Siguen existiendo esas manifestaciones masivas del sentido de lo misterioso que el racionalismo moderno llama <supersticiones>; la última y no la menor, la subcultura astrológica, que hoy día está en evidente apogeo. Por todas estas circunstancias, son aún muy numerosos los hombres <modernos> predispuestos al temor, a aceptar lo misterioso...” (Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 27).
21. Ibid., pág. 3, 84
22. Ibid., pág. 19
23. Ibid., pág. 23
24. Berger, P., A far glory, op. cit., pág. 94
25. La vía de la mística ha sido una fuente de conocimiento fundamental en el desarrollo de la <desecularización de la conciencia>. Si la autora que más ha influido a Berger ha sido, sin lugar a dudas, Simone Weil, tampoco podemos desestimar las aportaciones de otros autores como San Juan de la Cruz (lo conoce a través del pensamiento de Weil) o el maestro Eckhart. Para más información ver: Berger, P., Questions of faith, op. cit., págs. 14- 30
26. Weil, S., Attente de Dieu, Fayard, Paris, (1966).
27. Ibid., pág. 38
28. “En el ámbito teológico, Berger muestra sus preferencias por un modelo inductivo que analiza las diferentes experiencias religiosas de la humanidad con el propósito de encontrar en ellas señales evidentes e inequívocas de lo divino, huellas innegables de la presencia de la realidad ultraempírica” (Sola Gutierrez, L., El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger, Universidad de Deusto, (1989)). En Questions of faith (2004), Berger define este ámbito teológico como “capacidad de percibir los signos de la presencia de Dios en su creación”, op. cit., pág. 90.



29. Esta concepción bergeriana de la antropología teológica es identificada por algunos autores como una vuelta a la antropología feuerbachiana donde se afirma que, en esencia, el hombre es un animal religioso obligado a construirse un mundo significativo. (Para más información ver: Turner, S. B., La religión y la teoría social, FCE, México, (1983), pág. 15-16).
30. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 58
31. Ibid., pág. 95
32. Ibid., pág. 94
33. Ibid., pág. 59
34. Ibid., pág. 59
35. Ibid., pág. 60
36. Ibid., pág. 63-64
37. Ibid., pág. 65
38. Ibid., pág. 69
39. Ibid., pág. 73
40. Ibid., pág. 126. Ver también: Berger, P., Redeeming laughter, (1997); traducción española: Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana, Kairós, Barcelona, (1999).
41. Para desarrollar más, ver: Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 87ss
42. Berger, P., The sacred canopy, op. cit., pág. 125
43. Ibid., pág. 125
44. Berger, P., A rumor of angels, op. cit., pág. 101
45. Ibid., pág. 101
46. Berger, P., Questions of faith, op. cit., pág. 43, 54
47. Cuando señalo el término <gran identidad> de la mística, me estoy refiriendo, concretamente a la influencia que el concepto weiliano de <voluntad de Dios> tuvo sobre Berger. Existen muchas similitudes entre el concepto bergeriano de Dios y el concepto weiliano del mismo. Por ejemplo, cuando Berger se refiere a que es Dios quien habla y elige directamente a los individuos humanos (vía descendente), se está refiriendo, de forma indirecta a la experiencia divina acontecida en la vida de Simone Weil. Para esta argumentación Berger toma como fuente principal el ensayo llamado

<Autobiografía> que aparece en la obra de la filósofa francesa *Attente de Dieu*, op. cit., (pág. 37ss), donde la autora señala: “Puedo decir que en toda mi vida, jamás, en ningún momento, he buscado a Dios... es ésa una expresión que no me gusta y que me parece falsa” (pág. 37). Esta declaración weiliana recuerda mucho a la postura bergeriana que considera como farsantes a todos aquellos que afirman, sin ser cierto, que Dios se ha dirigido a ellos. Esa elección libre que Dios realiza en ciertas personas aparece, afirma Berger, como una <voluntad de Dios> y busca un sometimiento del individuo hacia ella. Esta experiencia anunciada por Berger, también la experimenta Weil: “La aceptación de la <voluntad de Dios> cualquiera que ésta sea, se impuso a mi espíritu como el primero y más necesario de los deberes” (pág. 39). Por otro lado, el individuo que es elegido por Dios sabe de forma incommovible que Dios le ha elegido a él, afirma Berger. De nuevo nos encontramos con que Simone Weil manifiesta esta misma experiencia de saberse elegida por Dios para abstenerse de participar en algunas experiencias: “...hasta ahora, aunque a menudo me haya planteado la cuestión durante la oración... jamás he tenido, ni tan sólo una vez, ni siquiera un segundo, la sensación de que Dios me quisiera en la iglesia. Ni siquiera he tenido nunca la sensación de incertidumbre... me parece que su voluntad es que permanezca fuera también en el futuro, salvo, quizás en el momento de la muerte. Sin embargo, estoy siempre dispuesta a obedecer toda orden, cualquiera que sea... en tanto Dios no me dé la certeza de que me ordena lo contrario, creo que es para mí un deber” (pág. 45).

48. Frente a la teología apofática y negativa weiliana y frente a la dificultad que de ella se deriva para acceder del hombre hasta Dios y, además, el necesario abandono del <yo> para llegar a él, Berger utiliza la teología inductiva y considera que si el ser humano es la más preciosa realidad del cosmos, y si el logro moral de la historia de occidente es el reconocimiento del valor infinito de cada ser humano ¿puede imaginarse un Dios que niegue este valor, que precise de un abandono del <yo> para llegar a él?. Berger apuesta por una teología del encuentro frente a la teología apofática.

49. Berger, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 12

50. Berger considera que es dentro del mundo existencial humano donde se debe elegir entre la afirmación de un significado último o la resignación frente a la carencia última de sentido. (Ver: Berger, P., *A rumor of angels*, op. cit.,).

51. Para más información sobre la teología de la cruz en el pensamiento de Berger, ver: Apartado referente a la <teodicea de actitud masoquista>, en capítulo 1, de la Parte Primera de esta tesis doctoral.

52. La cuestión de la fe ha sido planteada por Berger en diversos artículos en la década de los noventa. Sin embargo, es en su artículo de 1997 “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, donde Berger define la fe como un <acto de confianza> y donde, por vez primera, la relaciona con la <escatología>: “la anticipación de la presencia de Dios en un futuro no disponible en términos empíricos. Es, literalmente, una fe escatológica” (pág. 13).

53. Berger, P., *Questions of faith*, op. cit., pág. 32

54. *Ibid.*, capítulo 5.





## Conclusiones

Al comenzar nuestro trabajo señalamos como objetivo fundamental de nuestra investigación el determinar si el pensamiento socio-religioso de Peter Berger había sufrido un cambio de paradigma en la comprensión y análisis de la religión a partir, fundamentalmente, de la década de los noventa (1999, publicación de *The desecularization of the world*).

En este sentido, y después de nuestras investigaciones, podemos afirmar que en Berger no hemos apreciado un cambio de paradigma religioso en su teoría sociológico-religiosa ni una <renuncia> referente a la validez cualitativa de su marco teórico actual, respecto del anteriormente vigente (años setenta). Nuestro autor no concibe la <secularización> como un paradigma en sí mismo, sino que, por el contrario, la

<secularización> representa para Berger el instrumento a través del cual poder legitimar, de forma definitiva, su teoría sociológica sobre la religión, lo cual constituiría su paradigma religioso: “La religión es un factor fundamental y decisivo en la construcción, mantenimiento, conservación y legitimación de la realidad social”<sup>(1)</sup>. Por otro lado, nuestra investigación nos ha permitido determinar que la teoría de la secularización no es el paradigma religioso en el pensamiento de Peter Berger; más bien, y por el contrario, podemos hablar de la teoría de la secularización bergeriana como un momento de lo que sí conformaría el paradigma global de su pensamiento sociológico sobre la religión, un paradigma donde Berger no entiende una construcción social sin religión. Lo que en Berger se ha producido, por tanto, es una revisión “necesaria” de su paradigma religioso. Así pues, nos encontramos en Berger, no con una ruptura o cambio de paradigma, sino, con una acomodación teórico-práctica de su marco de comprensión global de la religión a las necesidades existenciales (búsqueda de sentido metafísico) propias del discurrir histórico-social.

De esta manera, podemos determinar que, a nuestro juicio, no se da el tan proclamado cambio de paradigma que muchos autores defienden, sobre todo, en el paso del modelo de la secularización al modelo de la desecularización. El principal motivo que nos legitima a mantener esta postura es que creemos que Berger nunca vió la secularización como un fenómeno definitivo e irreversible. Esta consideración nos permite, también, romper con la categorización que considera a Berger, exclusivamente, como un <sociólogo de la secularización>. Sin embargo, ante esta conclusión, surge la siguiente pregunta: ¿qué sentido tuvo, entonces, para Berger su teoría de la secularización?. La respuesta a esta pregunta vendría determinada por:

1°. Un carácter descriptivo: Esta teoría pretendió describir una realidad empíricamente existente y determinada, esencialmente, por la crisis de plausibilidad de lo sobrenatural y la pérdida del sentido de la trascendencia en las conciencias individuales y colectivas.

2°. Un carácter autocrítico-preventivo: Esta teoría pretendió, de igual modo, prevenir de los peligros socio-existenciales de su instauración y su desarrollo.

Su teoría de la secularización no pretendía prever el final de la religión, en tanto que nomos integrador y legitimador en las sociedades modernas occidentales, sino el final de la secularización en sí misma. Es decir, su teorización secular pretendía mostrar cómo no es posible instaurar una filosofía secular como marco de legitimación o como universo simbólico de sentido para el individuo moderno, preso de unas necesidades que ésta no puede satisfacer.

Por otra parte, una vez resuelta la comprensión del marco nómico secular, surge otra cuestión: ¿qué pretende Berger con su teoría de la desecularización?. De igual modo, nuestras investigaciones nos han llevado a determinar una triple funcionalidad de esta teoría:

1°. *Una función descriptivo-restauradora*: Esta teoría pretende describir una realidad empírica constituida por el resurgimiento religioso que, a partir de la década de los setenta, reconstruye el panorama mundial, y reinstaurar el orden y el sentido existencial que el binomio modernización-secularización puso en crisis.

2°. *Una función preventiva*: Esta teoría pretende advertir de los riesgos que acarrea la insatisfacción de unas necesidades existenciales que para el individuo supone vivir en una sociedad donde el <nomos religioso> que legitima y fundamenta su realidad está en crisis.

3°. *Una función identitaria*: La teoría de la desecularización representaría un marco identitario para el individuo moderno. A través de la nostalgia del <nomos religioso tradicional>, permitiría un reencuentro resolutivo entre la crisis moderna de sentido y las estructuras de plausibilidad religiosas tradicionales. Berger intentará así conformar el tradicional <nomos religioso> que ya configuró en la etapa pre-secular: un universo de sentido libre de crisis existenciales bajo el paradigma metafísico-comprensivo de lo <dado por supuesto>, bajo las legitimaciones teodidáticas y el marco explicativo de la <necesaria alienación> (que identifica al hombre como ser necesitado de la <otra realidad>, del <hogar metafísico>); en definitiva, necesitado de la religión como dotadora del sentido que está en crisis, a partir de la modernidad.

Dentro de la teoría de la desecularización, hemos observado cómo Berger aprovecha el fenómeno del resurgimiento religioso para:

1º. Rechazar una teoría en la que nunca creyó (teoría de la secularización) y que mantuvo, no para legitimarla sino para mostrar su inconsistencia y falsación a través, principalmente, de la verificación de sus debilidades y deficiencias como filosofía de sentido.

2º. Para desarrollar plenamente la teoría de la desecularización como proyecto final de su debilitada teoría de la secularización. Esto demuestra que la teoría de la secularización bergeriana constituye tan sólo un momento (de crisis) dentro de un marco comprensivo más general que conformaría su verdadero paradigma religioso: la teoría del <nomos religioso> (defensa de las potencialidades del <dosel> religioso).

Partiendo de las consideraciones que establecen cómo el paso de la secularización a la desecularización podría representar el cambio de paradigma que se le presupone a Berger y que nosotros hemos rechazado, necesitamos responder a la pregunta fundamental: ¿Cómo se explicita el paradigma religioso bergeriano?. Tras el estudio realizado nos atrevemos a señalar que su modelo religioso (paradigma) sigue, aunque no de forma explícita, el proceso dialéctico hegeliano (tesis, antítesis y síntesis) y se presenta como alternativa innovadora en la resolución de lo que hoy constituye la principal causa de reflexión en torno al debate sobre la necesidad o no de un cambio de paradigma religioso: la <trágica pérdida de sentido> derivada del binomio modernización-secularización (paradigma de la secularización). Un modelo religioso que, frente a las observaciones más recientes, pretende ser unitario y global (continuum), y cuya principal característica es lo que denominamos <resolución dialéctica>. Es decir, un modelo que viene determinado por el discurrir histórico y cuyo orden es el siguiente: 1º. El <nomos religioso tradicional> constituiría la (tesis), donde su desarrollo histórico vendría constituido por la etapa pre-secular; 2º. El <proceso de secularización>, siguiente acontecimiento histórico identificado con la modernización, constituiría su (antítesis); y por último, 3º. Su actual <proceso de desecularización>, que viniendo identificado históricamente con la etapa post-secular, constituiría una (síntesis)



que propondría una vuelta a las estructuras de plausibilidad del modelo del <nomos religioso tradicional>, siempre mediante una adaptación a las circunstancias actuales, como salida y respuesta a la actual crisis de sentido.

Nos encontraríamos en Berger, por tanto, con una construcción teórica constituida por tres momentos (tesis, antítesis y síntesis), donde el nomos religioso tradicional (tesis) representaría la función de la religión en la construcción y conservación de la realidad social; donde la teoría de la secularización (antítesis) vendría definida por una crisis de sentido e identidad religiosa y donde, por último, la teoría de la desecularización (síntesis) representaría, a la vez, una superación de esa crisis de sentido y una vuelta <nostálgica> al modelo religioso tradicional como encuentro entre la religión y el sentido socio-existencial puesto en crisis por la secularización. Dicho de un modo más gráfico y apelando al carácter legitimador de la religión a lo largo del discurrir histórico, podríamos considerar la teoría global de Berger como un proceso o continuum-dialéctico donde la teoría de la secularización y la teoría de la desecularización actuarían como eslabones o nexos de una cadena en la que la secularización uniría el paso de la religión como <dosel sagrado> a la religión privatizada y, por otro lado, la desecularización uniría el tránsito de la religión privatizada a la nueva instauración de aquel <dosel sagrado> en la forma de: primero, una eclosión política de la religión o <resurgimientos religiosos> y, segundo, una necesidad psicológica de nuevos marcos de sentido (universos simbólico-religiosos) bajo la forma de lo que Berger desarrolla como la <teologización y teodiceización de la conciencia>.

Por otro lado, nuestro análisis nos ha permitido observar cómo la pregunta que constituye nuestro objetivo fundamental (¿Hay un cambio de paradigma en el pensamiento último (a partir de la década de los noventa) bergeriano?), está inmersa en una dialéctica socio-dialógica actual que en torno al pensamiento bergeriano se establece. Esto es, nos encontramos dentro de un panorama donde hay una dualidad de criterios a la hora de consensuar una respuesta. En este sentido, la presente investigación ha pretendido rebatir los argumentos de autores que como José Casanova, Steve Bruce, L. Gonzalez-Carvajal, y otros muchos, defienden que sí se produce un cambio de paradigma religioso en el pensamiento bergeriano, fundamentalmente, a raíz de la publicación en 1999 de su obra *The desecularización of the world*, y por otro lado,

rebatir también a quienes como L. Iannaccone y R. Stark (representantes de la teoría de la <rational choice>) consideran que el pensamiento sociológico-religioso de Berger se ha quedado anquilosado en un viejo paradigma comprensivo de la religión que no ha sufrido ninguna evolución o cambio. Nuestra posición en este debate, debemos señalar, sería la de una postura intermedia.

El pensamiento de Berger es, a nuestro juicio, fruto de una errónea comprensión por parte de algunos sectores que pretenden utilizar el carisma ideológico de nuestro autor con intereses varios y aún sin determinar. Por un lado, tenemos un grupo de autores que consideran a Berger como un <rupturista>, en la medida en que su labor en sociología de la religión y, más concretamente, de su teoría de la secularización viene definida por consideraciones tales como: “error de predicción” (2) (González-Carvajal, J), “cambio de rumbo” (3) (Casanova, J), “abandono de su anterior posición” (4) (Bruce, S), “necesaria autocrítica” (5) (Stark, R), etc. Según estas interpretaciones de su pensamiento sobre la religión, éste se fragmentaría en dos partes bien diferenciadas que darían lugar a ver en Berger dos posibles paradigmas sin ninguna relación entre sí. Estos paradigmas estarían legitimados por la teoría de la secularización, que abarcaría hasta la década de los noventa y, por otro lado, la teoría de la desecularización, que surgiría a partir de esa década.

Esta interpretación, que defiende el cambio de paradigma sociológico-religioso en Berger, se fundamenta en dos errores fundamentales y reconocidos por Berger dentro de su teorización sobre la secularización:

1º. La doble lectura que Berger hace del fenómeno del pluralismo. Es decir, por un lado, y dentro del paradigma de la secularización, Berger defendía que la secularización implicaba un pluralismo que socavaba las estructuras de plausibilidad del <nomos religioso tradicional> (aspecto negativo). Por otro lado, a partir de la década de los noventa, Berger rompe con el tópico que consideraba que el pluralismo, junto con el relativismo, conducían irreversiblemente a la crisis de la religión. Muy al contrario, Berger considera ahora que, a raíz de los hechos empíricos, el pluralismo no conduce a la secularización sino a la desecularización (cambio de paradigma religioso).

2º. La doble lectura que el autor hace de la modernización. Esto es, por un lado, el paso que Berger realiza al considerar al proceso de modernización como equivalente a la secularización (lo que legitima la teoría de la secularización), y que constituiría el aspecto negativo de la modernización. Por otro lado, la retractación que a partir de finales de los setenta -aunque explicitado en la década de los noventa-, hace sobre esta argumentación (“El mundo no se está secularizando a medida que se moderniza”) y que determina el paso hacia su teoría de la desecularización (cambio de paradigma religioso). Este argumento se conoce como el <error de la secularización> bergeriano. Un error que Berger advierte cuando comprueba empíricamente que el dualismo modernidad-secularización no corresponde a la realidad.

Estos autores (defensores del <rupturismo bergeriano>) se basan en la aparente confusión metodológica de la teorización bergeriana para legitimar que, según ellos, Berger rompe, en la década de los noventa, con un modelo de comprensión religioso que no se sostiene por su incoherencia y por su incapacidad para dar explicaciones plausibles a la situación de crisis religiosa de la modernidad. Estos extravíos en la plausibilidad y la legitimación de los hechos empíricos, sirven a este sector para determinar y defender que Berger es <rupturista> y que esa ruptura se produce, esencialmente, en el paso de la secularización a la desecularización.

Por otro lado, están los que interpretan el pensamiento sociológico-religioso bergeriano como <no rupturista>. Estos autores (R. Stark, L. Iannaccone, etc) no defienden un cambio de paradigma en Berger porque consideran que este autor no sólo no ha revisado sus planteamientos teóricos, sino que, por el contrario, Berger defiende un paradigma interpretativo dentro de la sociología de la religión que es obsoleto e inadecuado a las vicisitudes y circunstancias modernas del discurrir religioso. Este modelo bergeriano al que se refieren es el denominado <nomos religioso tradicional>, que concibe a la religión como un <dosel sagrado>. Estos autores se fundamentan en una serie de características que, según ellos, les legitiman para sostener ese anquilosamiento del paradigma bergeriano. Entre estas características podemos señalar las siguientes:

1°. El modelo bergeriano quedaría obsoleto en la medida en que no llevaría a cabo una revisión crítica de la secularización, es decir, no superaría la etapa secular, quedando ahí mismo anquilosado.

2°. Este modelo quedaría también en evidencia en la medida en que no hace un buen uso de las teorías económicas del mercado religioso actuales y, por el contrario, tendería a potenciar una visión negativa de la competencia religiosa como ámbito degenerativo de la religión.

3°. Por último, el modelo bergeriano quedaría superado en la medida en que considera que la desregulación de este mercado religioso o situación pluralista hundiría a la religión en una crisis de plausibilidad.

Después de plantear el debate en torno al problema del cambio o no de paradigma religioso bergeriano, debemos señalar que otro de nuestros objetivos fue el determinar si este debate correspondía a una incorrecta interpretación de su pensamiento o, por el contrario, era fruto de una pretendida ideologización de su modelo religioso. Nuestra investigación ha permitido determinar que existe una equívoca interpretación del pensamiento bergeriano en lo referente a su aportación global dentro del debate sobre el cambio de paradigma religioso. Por un lado, este autor es considerado, por muchos sociólogos y estudiosos del fenómeno religioso, como un claro ejemplo del debate sobre el cambio de paradigma religioso actual. Por otro lado, Berger es considerado como ejemplo del científico social defensor del paradigma de la secularización, principalmente en los años sesenta y setenta, que recientemente ha dado un giro a sus planteamientos avalado por una revisión hermenéutica de los hechos empíricos contemporáneos. Berger, por así decirlo, personifica al crítico feroz de un paradigma religioso que anteriormente defendió. En este sentido, nos encontramos afirmaciones, extensamente defendidas por los ámbitos sociológicos, principalmente, que consideran que “sociólogos creyentes como Peter Berger, que tiempo atrás habían ayudado a formular una visión de la secularización encuentran ahora razones para pensar lo contrario” (6). Estas apreciaciones, nos han permitido llegar a dos conclusiones:

1º. Por un lado, y visto así, desde la distancia que produce el desconocimiento de la obra y el pensamiento de nuestro autor, parecería que nos encontramos ante un personaje cuyos criterios sociológicos y filosóficos están arraigados en la ambigüedad, en la falta de rigor y de coherencia respecto a unos principios gnoseológicos originarios. Muy al contrario, con esta investigación hemos venido a demostrar que Berger no personifica, en absoluto, a un científico social tan frívolo como se le pretende caricaturizar por la parte de la comunidad científica contemporánea. Nuestra intención ha sido la de mostrar, a través de una exégesis crítica y arriesgada sobre el pensamiento y la obra de Berger, cómo nos encontramos ante un autor cuyos criterios reflejan una claridad epistemológica y una valentía teológica respecto a una posición religiosa que en ningún momento decayó ni tampoco, hoy en día, da muestras de ello.

2º. Por otro lado, las dos interpretaciones que se establecen en torno al debate del cambio o no de paradigma religioso en Berger (los que defienden el cambio de paradigma <rupturistas> y los que defienden el anquilosamiento de su paradigma religioso <no rupturistas>), merecen una crítica en la medida en que realizan una visión sesgada o parcial del pensamiento bergeriano, llegando a pecar de lo que, parafraseando a J. A. Prades (7), podríamos denominar como “el atajo epistemológico”. Esta desvirtuación procedimental, por parte de ambos frentes del debate, consistiría en la elaboración de una serie de interpretaciones y evaluaciones que, por lo general, llegan a ser bastante superficiales porque no se fundamentan en un estudio riguroso de la obra bergeriana y que, por el contrario, responden a una serie de intereses teóricos específicos. Muestra de este <atajo epistemológico> dentro de los partidarios de la ruptura y del cambio de paradigma es su visión sesgada que obvia la etapa pre-secular del pensamiento bergeriano (nomos religioso tradicional) y considera a Berger como un sociólogo de la secularización que se ha reciclado tras los acontecimientos históricos del resurgimiento religioso. Estos autores se centran, únicamente, en la etapa secular y post-secular (teoría de la desecularización). Por otro lado, los partidarios del anquilosamiento bergeriano y por ende, de la no ruptura, caen en el mismo error de una interpretación parcial del pensamiento de Berger. En este caso, el olvido epistemológico se produce en la medida en que obvian la etapa post-secular bergeriana (teoría de la desecularización) y se centran,

exclusivamente, en la etapa secular y pre-secular (nomos religioso tradicional y la teoría de la secularización).

Nuestros análisis nos han permitido comprobar cómo, frente a estas interpretaciones parciales de su pensamiento, el paradigma religioso bergeriano tiene que ser comprendido desde la amplitud de su recorrido literario y desde una exégesis crítica que otorgue el pertinente y merecido carácter de continuidad (continuum) y de constante revisión, no ruptura, que su teorización socio-religiosa pretende. En este sentido, después de estudiar la obra bergeriana -referente a la problemática que nos ocupa- y, habiendo tomado una distancia epistemológica que nos permitiera una objetividad crítica, creemos que concebir el pensamiento socio-religioso bergeriano como rupturista o como anquilosado en un modelo religioso caduco, no responde más que a una inadecuada labor de hermenéutica comprensiva y, de igual modo, a un inexistente distanciamiento reflexivo que rompa con la parcialidad y el dogmatismo de una interpretación sobre el legado bergeriano.

## I. Principales conclusiones de nuestro estudio.

### 1. Sobre las etapas pre-deseccularización.

Pasaremos a continuación a establecer algunas conclusiones de nuestro estudio sobre el pensamiento socio-religioso desarrollado por Peter Berger, haciendo especial distinción entre las aportaciones más relevantes de sus etapas pre-deseccularización (<nomos religioso> o tesis y proceso de secularización o antítesis) y post-deseccularización (proceso de deseccularización o síntesis):

En lo que se refiere al pensamiento socio-religioso desarrollado por Berger en su etapa pre-deseccularización, la especificidad de nuestro estudio ha intentado centrarse en dos de las aportaciones y planteamientos que Berger ha desarrollado con una acentuación propia y característica: 1) el proceso de secularización como resultado y causa de la crisis del <nomos religioso> tradicional, y 2) el fenómeno del pluralismo socio-cultural como principal causa de la situación actual de crisis religiosa.

Seguidamente, pasaremos a establecer algunas de las conclusiones principales de nuestra investigación:

1º). Del pensamiento bergeriano frente a **la situación actual de la religión y de la secularización como interpretación socio-cultural**, se pueden extraer las siguientes consideraciones:

1. Berger indica que la modernidad engendra malestares. Los efectos de estos malestares quedan resumidos por: a) la noción metafísica de <falta de hogar> o desamparo; b) el aumento de posibilidades, de riesgos y de falta de mecanismos de seguridad (trascendentes e immanentes) que tradicionalmente existen. Por otro lado, Berger establece que la modernidad ha traído al individuo una libertad sin precedentes.

2. Ante el impacto de la modernidad (modernización /secularización), las tradiciones religiosas adoptan unas opciones determinadas: a) ignorar por completo la cuestión y continuar como si nada hubiera ocurrido. La duración de este tiempo dependerá del grado de <contaminación cognoscitiva>; b) cuando el asunto no puede ignorarse, cabe distinguir cuatro opciones: 1) negociación cognoscitiva; 2) rendición cognoscitiva; 3) atrincheramiento cognoscitivo defensivo; 4) atrincheramiento cognoscitivo ofensivo.

3. El proceso de secularización no se produce de forma uniforme en todos los lugares. Así pues, la secularización pierde su credibilidad tan pronto como nos alejamos de las sociedades modernas occidentales. Esto es así porque estas sociedades se presentan como garantes de la privacidad, la autonomía y del sentido, junto con una progresiva desaparición de lo sobrenatural.

4. La religión no ha dejado de ser relevante para la sociedad moderna. Muy al contrario, Berger señala que las funciones públicas y privadas de la religión, la convierten en un elemento de referencia ante la crisis de la modernidad.

5. Berger indica que el cambio socio-religioso en la modernidad se debe a tres hechos fundamentales: a) El aumento de la indiferencia religiosa y teológica. No hay ya necesidad de legitimaciones religiosas y, además, el pluralismo conduce a una relativización de los sistemas de valores y esquemas religiosos tradicionales;

b) Aparecen los guetos o comunidades cerradas (fundamentalismos e integristas) que imponen sus <barreras del precepto> ante los riesgos de la modernidad;  
c) Las instituciones religiosas sufren un debilitamiento como factores de cohesión social. La modernización produce una anomia religiosa y una desinstitucionalización.

6. La religión en la modernidad sufre un proceso de subjetivización. La producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos. El individuo escoge y consume aquella cosmovisión que más le conviene y que mejor satisface sus necesidades o preferencias. Este resurgir religioso de la modernidad, origina lo que Berger llama <secularización de la conciencia>, es decir, una nueva reestructuración y resignificación de la doctrina religiosa tradicional.

7. Berger distingue dos niveles de la secularización: 1) una secularización objetiva, referida al ámbito institucional (socio-estructural) y a la esfera simbólica cultural; 2) una secularización subjetiva (secularización de la conciencia), mediante la cual los individuos no hacen uso, para dar sentido a sus vidas, de las interpretaciones religiosas.

8. La modernidad ha posibilitado que las legitimaciones religiosas del mundo pierdan su plausibilidad dentro de las sociedades modernas occidentales.

9. La situación pluralista de la religión produce una dinámica de mercado, donde la tradición religiosa, anteriormente impuesta, es ahora un producto de marketing que tiene que ser vendida a una clientela que no está obligada a comprar.

10. Ante la actual crisis de la religión de la modernidad, Berger propone las siguientes soluciones: a) una postura crítica y positiva ante el pluralismo, lo que se conoce como <desafío al pluralismo>; b) una apuesta por el marco configurador de la sociología del conocimiento; c) un análisis hermenéutico de las posibilidades religiosas tradicionales frente a la situación de mercantilismo religioso actual; d) el criterio de verdad religiosa frente al relativismo.



2º). De nuestro análisis sobre la **teoría sociológica de la religión** del autor, podemos recoger los siguientes aspectos principales:

1. La sociología de la religión bergeriana hace una revisión sobre: a) las distintas teorías de la secularización simple y de la secularización compleja; b) de los fenómenos de <interiorización> y <privatización> del sentimiento religioso; c) la modernización, entendida como un fenómeno histórico subjetivo; d) la percepción de lo sobrenatural dentro del proceso de desinstitucionalización.

2. La sociología de la religión bergeriana es parte integral de su sociología del conocimiento, en su cometido de analizar el aparato cognitivo y normativo por el que el universo constituido socialmente se legitima.

Respecto a las influencias clásicas de los sociólogos de la religión, podemos señalar las siguientes:

1. Las teorías weberianas de la legitimación, de la racionalización (de la crisis religiosa de la modernidad), del desencantamiento del mundo, de la diferenciación o autonomización de la vida (lo que Berger llama <pluralidad de mundos de vida social>), y la concepción de la religión como <ilusión>, <conflicto>, además del concepto de instrumentalización de la conciencia humana ( la jaula de hierro).

2. Las teorías durkheimianas de la cosificación (que permite explicar los fenómenos religiosos en términos de objetivación de la realidad), la teoría del potencial social y cultural de la religión, la teoría de las instituciones intermedias como mecanismo de coherencia moral y de sentido social, la concepción de la universalidad y de la pervivencia de la religión, y la teoría del conocimiento de las conciencias colectivas.

3. Las teorías marxistas de la religión como proyección humana o <reflejo fantástico>, la teoría de la emancipación religiosa, y la concepción de la religión como <expresión> y <consuelo> de la miseria de la realidad.

4. Las teorías comtianas del oscurantismo religioso, de la antropologización teológica y de la inmanentización de la religión (Berger hace uso de esta teoría para formular su <método teológico de la inmanencia antropológica> y su teoría teológica de <los signos de trascendencia en la inmanencia humana>), la concepción de la religión como necesidad antropológica (a partir de esta concepción de Comte, entre otras aportaciones, surge la teoría de la alienación religiosa bergeriana), y del carácter funcional de la religión: el perfeccionamiento moral del hombre.

3º). En lo que se refiere a nuestro análisis sobre **la función que desempeña la religión en la construcción social de la realidad**, podemos señalar algunos aspectos importantes:

1. La realidad humana se construye socialmente. Esto es, el mundo humano lo constituyen las personas que lo habitan, bajo los procesos de internalización, comprensión y organización de las dimensiones sociales. La sociedad es un producto del hombre.

2. En la construcción social de la realidad, la religión desempeña un papel estratégico en la construcción de mundos humanamente significativos, al ubicar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Berger parte de esta consideración para convertir su sociología de la religión en una disciplina integrada dentro de su sociología del conocimiento.

3. Siguiendo a Durkheim, Berger considera que la religión es el <corazón> de la cultura. Se reivindica aquí el carácter integrador de la religión como experiencia trascendente del hombre. La religión aparece como un intento de organizar el mundo, de darle un sentido y un orden, de hacer de la vida humana un <nomos> frente al caos anómico.

4. Berger distingue dos funciones fundamentales de la religión en la construcción social de la realidad: a) la religión como factor de construcción del mundo de la vida; b) la religión como factor de conservación del mundo de la vida.

5. Las legitimaciones religiosas posibilitan la instauración de estructuras de plausibilidad mantenedoras de una realidad que es asignada a la religión (sentido y significado), frente a las amenazas de una desintegración anómica del constructo social.

6. La religión constituye una inmensa proyección de significaciones humanas en la fría amplitud del universo. Estas proyecciones revierten sobre sus productores en forma de realidad de un orden trascendente. La religión es, pues, una <proyección de significaciones humanas>. La alienación religiosa es, según Berger, antropológicamente necesaria.

7. Desde la sociología de la religión y, especialmente, desde la fenomenología de la religión, el cosmos sacralizado que constituía cualquier concepción del mundo, hace de la religión un ámbito de estudio para esclarecer los mecanismos complejos de sentido y significado de la vida humana. Rudolf Otto y Mircea Eliade son los fenomenólogos que más han influido en el pensamiento de Peter L. Berger.

4º) De nuestro estudio sobre **las cuestiones referentes al proceso de modernización y a la consecuente crisis del <nomos religioso>**, hemos extraído las siguientes conclusiones:

1. El proceso histórico de la modernización hace que, en el mundo actual, se escinda el <dosel sagrado> tradicional como marco nómico-legitimador de la sociedad. La religión sufre un debilitamiento en sus estructuras sociales que son ocupadas por las nuevas estructuras socio-culturales modernas (ciencia, tecnología, etc.,).

2. El proceso de modernización origina una serie de efectos desestructuradores en la sociedad contemporánea. Estos efectos conducen a la <secularización de la conciencia> o de la disociación gnoseológico-subjetiva entre el mundo instrumental moderno y la cosmovisión simbólica tradicional.

3. A causa del pluralismo (factor fundamental del proceso de modernización), la religión pasa de ser una institución totalizadora y prioritaria para la vida de los individuos, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización>. Aparece una

crisis de plausibilidad institucional de la religión frente a su capacidad tradicional de dotación de sentido.

4. El principal factor que determina esta crisis de credibilidad institucional religiosa es, a juicio de Berger, el pluralismo. Existe una co-existencia social entre el concepto de pluralismo y el proceso de secularización. Ambos son fenómenos sociales inextricablemente unidos, en tanto que transformación cognitiva de la explicación y mantenimiento del mundo en las sociedades modernas.

5. El efecto relativizador, intrínsecamente ligado a la secularización y al pluralismo, ha tenido un resultado destructivo sobre la religión. Este proceso ha originado la existencia de diversas explicaciones sobre el significado último de la vida y ha afectado, también, a la <verdad> de los predicados religiosos.

5º). De nuestro análisis sobre **el impacto del proceso de modernización a nivel institucional y a nivel de la conciencia moderna**, podemos señalar las siguientes consideraciones:

1. El proceso de modernización determina los rasgos característicos de la conciencia moderna. La conciencia moderna se configura bajo los parámetros de una particular organización del conocimiento y de los procesos cognitivos: los portadores. La producción tecnológica y el pensamiento burocrático, son los más importantes. Existen otros portadores (secundarios): urbanización, movilidad social, comunicación de masas y el pluralismo socio-cultural.

6º). De nuestros análisis sobre **la modernización como proceso subjetivo y de sus efectos sobre la vida cotidiana**, podemos señalar estas conclusiones:

1. La secularización ha originado una <pluralización de la vida social> que deriva de la teoría schütziana sobre la parcelación del mundo de la vida cotidiana, en sus distintos esferas de las realidades múltiples. La uniformidad de la vida cotidiana tradicional, debida al marco globalizador de la religión, sufre una diferenciación funcional de

realidades o <submundos> que pluralizan el sentido del mundo (mundo de la ciencia, mundo del arte, de la religión, etc.,).

2. Los factores fundamentales que dan origen a esta diversidad de mundos de vida social son: el relativismo y el pluralismo. La pluralización conlleva una relativización de todo contenido normativo de la conciencia. La situación pluralista, al socavar los monopolios religiosos, relativiza las cosmovisiones y dificulta la construcción social de estructuras de plausibilidad (sentido y significado).

3. La pluralización de los mundos de vida social implica tres aspectos característicos: a) la dicotomización entre la esfera pública y la privada; b) la pluralidad derivada de los portadores primarios; c) el pluralismo socio-cultural que afecta a la socialización primaria y a la socialización secundaria.

4. Si en el marco del <nomos> tradicional, las instituciones surgen para evitar el que el hombre estuviera redefiniendo continuamente la realidad y el sentido de su existencia, ahora, debido a las <pluralización de los mundos de vida social> vuelve a surgir esta dinámica anómica, pues, el conocimiento <dado por supuesto>, es socavado por el pluralismo moderno.

5. La religión ha sido la institución más afectada por la pluralización de la realidad social. Esto es debido a que el papel simbólico y global de la religión en tanto que institución integradora y significativa queda socavada desde la plausibilidad de sus definiciones sociales de la realidad. La causa de esta situación se encuentra en que las personas viven -conciencia subjetiva- nuevos roles institucionales, nuevos esquemas interpretativos, nuevos valores y creencias.

7º). En lo referente a nuestro análisis sobre **la secularización de la conciencia y la crisis de plausibilidad religiosa**, podemos extraer las siguientes consideraciones:

1. La secularización de la conciencia es un proceso de <desencanto> desencadenado por factores y comportamientos sociales-económicos, determinados por la razón instrumental. Fruto de esta dinámica secularizadora es la aparición de la conciencia

específica de la modernidad, caracterizada por ser antitradicional, ingenieril, dinámica, individualista y racional.

2. A nivel de la religión, la secularización de la conciencia implica que hay cada vez más individuos para quienes los símbolos, las estructuras de plausibilidad y las construcciones institucionales ya no gozan de la credibilidad tradicional. Esto desencadena un repliegue de la religión hacia la esfera privada, porque queda desinstitucionalizada y a expensas de la amenaza de la anomia.

3. La falta de hogar (descontento derivado de la pluralización de los mundos de vida social) encuentra su máxima expresión en el área de la religión. Debido a esta falta de certidumbres (debido a criterios de verdad religiosa), la religión desemboca en una crisis de credibilidad y de significatividad institucional.

4. La secularización de la conciencia (secularización subjetiva) en las sociedades modernas, está estrechamente ligada con la secularización de las tradiciones religiosas institucionales en el mundo moderno (secularización objetiva).

5. La amenaza de la anomia es el riesgo de las sociedades modernas secularizadas debido, principalmente, a las inseguridades e incertidumbres que amenazan a la construcción conceptual de la realidad. Esta dinámica racionalizadora y secularizadora que sufre la conciencia humana, debida al proceso de modernización, al pluralismo de cosmovisiones y al relativismo cognoscitivo, produce una <pérdida metafísica de hogar>. La anomia, afirma Berger, se refleja en un vacío de la vida social y en la incapacidad para soportar las inseguridades de la modernidad, tanto en el ámbito público como en el privado.

8º). En lo referente al análisis sobre **la vigencia actual y a las perspectivas de futuro del pluralismo religioso y de la situación de mercado**, nuestras conclusiones han sido las siguientes:

1. En la actualidad, nos encontramos ante una diversificación de opciones de elección, dentro del universo religioso, que viene determinado por una crisis de plausibilidad del

modelo religioso-institucional tradicional. Esta crisis se produce a nivel de la conciencia de los individuos.

2. El fenómeno del <pluralismo> se convierte en el factor más determinante de la actual situación mercadológica de la religión. Esto se debe, fundamentalmente, a que:

- El pluralismo socava los viejos monopolios religiosos y su autoridad impositiva. Debido a esto, aparecen en la modernidad poblaciones de <consumidores voluntarios> que buscan en las distintas cosmovisiones modernas, marcos de referencia y modelos configuradores de legitimación para sus experiencias existenciales.
- El pluralismo conlleva a una profanación de la religión institucional, pues, la dinámica mercadológica a la que se ve obligada, hace de sus valores y creencias, meros objetos de marketing dispuestos a ser vendidos.
- El pluralismo dicotomiza la existencia de la religión entre la esfera pública y la privada. La institución religiosa tradicional pierde su carácter totalizador y encuentra su especificidad funcional y social en el ámbito privado, como meras <instituciones intermedias o secundarias>.
- El pluralismo conlleva al proceso de subjetivización de la religión. Los contenidos religiosos pierden su estatus de realidades objetivas y devienen materia de elección y de preferencia subjetiva.

3. La religión se transforma, a través de la diferenciación y de la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, cuya finalidad es la de ofrecer a los individuos definiciones del mundo. Estas interpretaciones pretenden establecer identidades, libertad y emancipación respecto a las normatividades comunitarias y trascendentes. Surge en la modernidad, la <religión a la carta>.

4. En el nuevo marco religioso, la religión institucional ha sufrido un proceso de segmentación en la vida social, dando lugar a la <privatización de la religión>. El individuo -ahora consumidor- se encuentra ante una situación de mercado religioso,

en el que la mercantilización de lo trascendente y su interacción con las identidades individuales queda reducido al ámbito de la elección y de la preferencia.

5. En su intención de supervivencia ante la crisis de la modernidad, la religión utiliza mecanismos retóricos. Mediante estos mecanismos, la religión pretende convencer y persuadir a la población de individuos (consumidores), siguiendo los parámetros e intereses que más le beneficien mercadológicamente. Los medios de comunicación son los principales mecanismos retóricos que utiliza la religión, principalmente, para construir nuevas estructuras de plausibilidad adaptadas a la modernidad. A través de ellos, se produce una acomodación cognitiva o <aggiornamento> de los valores, ideas y creencias a la actual situación de mercado religioso.

## **2. Sobre la etapa post-secular.**

En lo referente a los análisis realizados en torno a la etapa post-secular del pensamiento socio-religioso bergeriano (teoría de la desecularización), nuestras conclusiones han sido, entre otras posibles, las que ahora detallamos:

1º). Dentro de nuestro estudio sobre **las raíces de la teoría de la desecularización** (contramodernización y contracultura), consideramos que “la secularización llevaba en sí misma las semillas de la desecularización”. De igual modo, podemos determinar que la crisis de la modernización se produce: a) por la necesidad bergeriana de configurar, de nuevo, un universo de sentido religioso, b) debido a que las estructuras sociales e institucionales (públicas) y las estructuras de conciencia (privadas), propias de la modernización, dejan ya de ser plausibles dentro de unas sociedades occidentales desencantadas con la filosofía secular y el universo de sentido que le es propio. Esta rebelión frente a los postulados de la modernización es lo que se ha denominado, afirma Berger: <contra-modernización>. En Berger este fenómeno no es nuevo ni es fruto de lo que muchos autores consideran <su actual cambio de paradigma religioso> y que tiene lugar con la aparición de sus obras más recientes como *The desecularization of the world* (1999) y *Many globalization* (2000); por el contrario, éste es un fenómeno que tiene su origen en los años setenta, con la aparición de obras como *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974), entre otras. En esta época,



auge de la secularización, comienzan a aparecer una serie de descontentos que han dado lugar a una serie de impulsos o movimientos de resistencia. Algunos de estos impulsos se constituyeron como rebeliones muy lúcidas contra la opresión y la explotación de las instituciones modernas. Otros de estos impulsos se convirtieron en expresiones de la angustia espiritual de la anomia y de la falta de sentido, propias del universo de sentido secular de la modernización. El darse cuenta de todo esto, trae como consecuencia un replanteamiento de la modernización: la modernidad, culmen del proceso de modernización, no es fruto de un desarrollo unilineal progresivo. La modernización se ve ahora, enfrentada a un nuevo movimiento antitético (antítesis hegeliana): la contra-modernización. La contra-modernización debe entenderse como la expresión de este terror elemental al caos, como una nostalgia del orden y del significado, de fiabilidad y de certeza. La historia de los últimos siglos es vista, desde esta confrontación, como una <dialéctica progresiva de modernización y de contra-modernización>. Dialéctica que viene reflejada, fundamentalmente, en las instituciones religiosas y en la conciencia religiosa. Esta escisión, esta ruptura cosmovisional acontece, fundamentalmente, a raíz de la crisis de la religión en la modernidad. La contra-modernización y su expresión cultural, la <contra-cultura>, son un intento de restaurar un marco nómico pre-moderno como remedio a esta crisis de sentido moderno. Sin duda alguna, no es una vuelta a lo tradicional sino un tomar como referencia el universo pre-moderno del <palio sagrado> y adaptarlo a las circunstancias propias de la modernidad (político-públicas y existenciales).

Por otro lado, las sociedades modernas necesitan de los procesos de desmodernización porque precisan de una búsqueda de alternativas a los modelos institucionales existentes. Estas alternativas no pueden buscarse en las instituciones tecnológicas y burocráticas modernas, ni en las estructuras de conciencia intrínsecamente vinculadas a ellas. Por el contrario, deben ser buscadas, señala Berger, en nuevas formas de <realidades alternativas> desmodernizantes y desecularizantes. Se está creando un caldo de cultivo idóneo para los procesos desmodernizantes abandonen el ámbito privado y emerjan al ámbito público y colectivo, ofreciendo así, nuevas posibilidades interpretativas de la realidad social y de sus agotadas <estructuras de plausibilidad> para la construcción social de sentido y significado, tanto institucional como de conciencia. Berger anticipa ya lo que constituirá su <teoría de la desecularización>.

2º). Respecto a nuestros análisis sobre **la teoría de la desecularización como resultado del fracaso de la teoría de la secularización**, llegamos a estas conclusiones:

a) Que es posible refutar las afirmaciones categóricas y generalizadas de muchos autores que ven a Berger como un sociólogo de la secularización y no un sociólogo de la desecularización; es decir, como un científico social más, que ha rectificado en sus previsiones sobre la religión a partir de los hechos acontecidos con el resurgir de la religión a partir de los años setenta (Kepel y Huntington). Berger no se limita a interpretar, sino a aportar importantes elementos en el ámbito de lo que llamamos la <desecularización pública>, es decir, en el nuevo auge de la religión en el ámbito publico-político: resurgimientos religiosos, globalización religiosa, pluralismo religioso, desprivatización de la religión, etc; y sobre todo, en lo referente a la <desecularización de la conciencia>, esto es, a la nueva consideración teológica y fenomenológica que precisa de la religión como elemento legitimador del orden y de la precariedad existencial de los individuos, tras el fracaso de la secularización como cosmovisión integradora en la modernidad.

b) Que el concepto de desecularización bergeriano no es un producto reciente y fruto de una moda sociológico-religiosa. Si no que, muy al contrario, esta concepción bergeriana está implícita en la mayoría de sus obras socio-religiosas y teológicas ya desde los años sesenta en adelante (pleno auge de las teorías de la secularización). Es decir, la teoría de la desecularización bergeriana no nace -como afirman la mayoría de los sociólogos- a partir de 1999 con su obra *The desecularization of the world*, sino que, aunque de forma implícita, esta teoría está presente en todo su recorrido literario y es en 1999 cuando se manifiesta de forma explícita. En este sentido, también se determinó cómo nace en Berger la teoría de la desecularización, qué significados adopta el término <desecularización> en sus distintas obras, qué tipos de <desecularización> se encuentran en la obra de Berger y, cuales son las principales aportaciones de esta teoría al debate actual sobre la religión.

c) Por último, pudimos demostrar que en Berger no hay ese tan aclamado cambio de paradigma religioso, sino que lo que se produce en su pensamiento es un <continuum> de momentos (tesis, síntesis, antítesis) dentro de un integrador y sistemático proceso dialéctico religioso. Es decir, para Berger también se produce un

proceso de <continuum> y no de radical ruptura de paradigma dentro de la religión, a través de la superación e instauración necesaria de tres momentos: 1º. <nomos religiosos> tradicional como <palio sagrado>, 2º. Proceso de secularización de las sociedades modernas occidentales y crisis de la religión tradicional, 3º. La desecularización del mundo o vuelta al <nomos religioso tradicional>.

Por otro lado, el desarrollo del concepto de <desecularización> está estrechamente ligado a lo que él denomina la <desecularización de la conciencia>. Es decir, si bien el concepto aparece por vez primera ligado a un contexto de resurgir público y global de la religión en la situación actual -recordemos su obra *The desecularization of the world* (1999)-, no es aquí donde el autor va a destacar en sus aportaciones sobre el concepto y posterior teoría de la <desecularización>. Sus verdaderas aportaciones serán en el ámbito del repliegue existencial del individuo ante su crisis de sentido y, desde ahí, hacerse presente en el ámbito público como alternativa a los déficits colectivos de significado. Nos atreveríamos a mostrar cuál es este itinerario: 1º. El individuo sufre una de-secularización de la conciencia debido a sus necesidades ontológicas, 2º. Posteriormente, y debido a la necesidad del individuo de dar sentido a nivel colectivo, se experimenta una desecularización pública como forma de satisfacer unas necesidades no ya ontológicas, sino psicológicas. Por tanto, es evidente que el concepto de <desecularización> bergeriano nace desde una necesidad existencial de sentido y alcanza sus más altas metas en su despliegue en el ámbito de la teología, de la teodicea y de la fenomenología de la religión, entre otras muchas entidades dotadoras de sentido ontológico.

3º). Respecto a nuestros análisis sobre **el resurgimiento político de la religión y la globalización religiosa (la desecularización <pública> del mundo)**, nuestras conclusiones son las siguientes:

a) Los hechos empíricos de los últimos años han corroborado que la persistencia de la religión en la actualidad es cada vez más acentuada y, especialmente, dentro del ámbito político y público. Muestra de ello es que la religión, a través de sus instituciones, se ha convertido en un elemento fundamental de cohesión y de construcción de identidades sociales. El proceso de la globalización ha servido de

vehículo de expansión translocalizacional para la fertilización religiosa del panorama mundial.

b) El resurgimiento político de la religión se produce como una forma de superar o responder a la crisis generada por el binomio modernización-secularización que afecta, fundamentalmente, a la legitimación y a la identidad social.

c) La teoría de la desecularización bergeriana, desde la perspectiva del resurgimiento religioso público y político no es una aportación originaria del autor, como sí ocurre con su teoría de la desecularización de la conciencia. Esta teoría pública y política intenta encontrar acomodo dentro de una concepción más extensa de la teoría de la desecularización ya existente. Es decir, la teoría bergeriana surge en un marco sociológico-religioso donde ya existe, aunque con otras nomenclaturas, una teoría de la desecularización -recordemos <el retorno de lo sagrado> de D. Bell, el <resurgir global del fundamentalismo religioso> de M. Martín y S. Appleby, etc.-, y donde también existen diversas formas de interpretar la teoría de la desecularización.

d) Existen interpretaciones y valoraciones positivas del proceso de desecularización en la medida en que lo consideran como un nuevo espacio de búsqueda de libertades identitarias. La posición de Berger estaría en la línea de pensadores como G. Weigel y R. Neuhaus, J. Casanova, etc, quienes consideran que la desecularización es, ante todo, <el resurgimiento público y político de la religión>, y mantienen firmemente, que la desecularización se convierte en <regla> y no en <excepción>.

e) La teoría bergeriana del resurgimiento político de la religión nace dentro de un debate que reflexiona sobre la secularización y sus limitaciones para dar cuenta del resurgimiento religioso de la religión en el mundo contemporáneo. Un debate donde se reflexiona cómo es posible que la secularización que constituyó, anteriormente, un discurso paradigmático indiscutible, esté siendo hoy refutada debido a sus limitaciones para dar plausibilidad al fenómeno religioso.

f) En el trasfondo del discurso bergeriano se esconde una intencionalidad funcionalista y neo-durkheimiana que pretende ser una concepción omniabarcadora de

dicho fenómeno global. Es decir, pretende revitalizar las categorías particulares de la religión occidental para, así, configurar concepciones más amplias y universalizantes.

g) La aportación bergeriana al debate sobre el resurgimiento político de la religión pretende hacer ver la estrecha relación existente entre una desecularización de la conciencia -que no se centra tanto en la crisis de identidad social y sí más en la ausencia de un <esquema interpretativo> que ha perdido el marco de estructuración plausible que le otorgaba lo trascendente y lo sobrenatural como elementos de cohesión individual y colectiva-, y la desecularización política (resurgimiento religioso).

h) Berger considera el problema de la globalización como parte del resurgimiento religioso, sobre todo por cuestiones de génesis histórica (recordemos que el resurgimiento religioso data de los años 70).

i) Berger manifiesta una concepción negativa respecto a la globalización. Esta negativización del proceso de globalización deriva de la concepción bergeriana, según la cual, la globalización es una <continuación de la modernización> y, por tanto, una continuación de las estructuras de plausibilidad que generaron la crisis moderna, sobre todo en lo referente a las identidades religiosas.

4º). Por último, de nuestros análisis sobre **la vuelta al <nomos religioso> como ámbito de sentido (la desecularización de la conciencia)**, nuestras conclusiones son las siguientes:

a) Ni el proceso de secularización con sus universos simbólicos (filosofía diurna y teodiceas seculares), ni el resurgimiento religioso y global (desecularización público-política) han podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos.

b) Berger recurre a una nueva instauración del <nomos religioso>. Este <nomos religioso> que va a desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas, esto es: 1) dar sentido,

2) evitar el caos anómico, 3) dominar la contingencia (situaciones marginales). La religión se presenta como una nueva interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos. La religión volvería así, a desempeñar el papel estratégico de la <construcción de mundos humanamente significativos>.

c) El pensamiento bergeriano más reciente ha intentado salvar la crisis de sentido existencial a través de dos procesos propios de una <deseccularización de la conciencia> y del <nomos religioso> post-secular: 1º. Proceso de <fiducialización> axiológica, mediante el cual, el autor pretende resolver los problemas de los valores supraordinales que generan las crisis de sentido intersubjetivas, y que estaría muy ligado al postulado restaurador de <confianza en los juicios morales incontrarrestables>; 2º. Procesos de <teologización y teodiceización>, mediante los cuales pretende superar las crisis de sentido existencial subjetivas. Estos procesos estarían relacionados con los postulados deseccularizadores de <confianza en la fe> y <la vía de la trascendencia>.

## II. Las críticas al pensamiento bergeriano.

\* Finalmente, vamos a efectuar algunas reflexiones y valoraciones críticas en torno al pensamiento socio-religioso de Peter L. Berger, cuyos principales contenidos acabamos de analizar. En primer lugar, debemos señalar que en el transcurso de nuestra investigación hemos encontrado autores que siendo partícipes -en buena medida-, del pensamiento bergeriano, han ejercido una crítica sobre algunos aspectos de sus planteamientos sociológicos referentes tanto a su sociología del conocimiento como a su sociología de la religión:

### 1. Crítica al concepto bergeriano de <realidad social>:

Algunos autores, entre ellos M. Beltrán, consideran que la concepción bergeriana de <construcción social de la realidad> tiene algunas deficiencias conceptuales y

terminológicas. Es decir, si por un lado, se acepta el carácter dual de la realidad social propuesta por Peter L. Berger: facticidad objetiva y significado subjetivo, así como sus resultados conclusivos (“La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social”); por otro lado, existe un disentimiento epistémico respecto al término bergeriano <realidad>. Beltrán señala que Berger maneja un concepto peculiar de realidad, que hace referencia sobre todo a realidades subjetivas, dejando al margen la concepción ontológica de los fenómenos objetivos de dicha realidad. Es decir, se critica la reducción subjetiva de la realidad social en Peter L. Berger. “Comparto la idea de que la realidad social está socialmente construida, y entiendo que lo mismo ha de predicarse de las experiencias sociales. Pero me temo que si para Berger y Luckmann la apariencia es experimentada subjetivamente como realidad, entonces es realidad pura y simple, no es apariencia, no cubre nada. Con lo que les resulta imposible distinguir entre realidades y apariencias (no en vano están por la fenomenología) y niegan implícitamente la existencia de ambos planos (...), la realidad oculta o mediata, es dejada totalmente al margen, por Berger y Luckmann, quienes en realidad entienden sólo a <la construcción social de la apariencia>, esto es, de una parte de la realidad: precisamente de su parte engañosa.” (8)

## 2. Crítica a los déficits epistemológicos bergerianos.

Nos encontramos aquí con el denominado <problema del atajo bergeriano>. Este término ha sido utilizado, entre otros, por J. A. Prades en su obra *Lo sagrado* (1998), para establecer que Berger utiliza las ideas y los planteamientos teóricos de E. Durkheim y de M. Weber sin remitir a un análisis de sus textos. Es decir, con este <atajo bergeriano> se pretendería mostrar como nuestro autor pretende abordar una aproximación a las definiciones de la religión sustantiva (Durkheim) y funcional (Weber), arrastrando una serie de déficits epistemológicos a nivel exegéticos. Estas deficiencias serían:

1º. *Una falta de trabajo analítico riguroso.* Prades señala que “Berger, manifiestamente no expone los resultados de una investigación seguida de manera circunstanciada, entrega más bien impresiones, presenta algunos elementos - muy interesantes- de una problemática de conjunto extremadamente rica y compleja e

insiste sobre todo en tomar posición, en hacer obra <combatiente> declarando a favor o en contra de tal o cual hipótesis” (9).

2º. *Su falta de rigor teórico.* De igual modo, Prades considera que “Berger no se funda en un razonamiento teórico desde el punto de vista sociológico ni desde el punto de vista religiológico. Se funda directamente en una base que estaríamos tentados, a primera vista, de denominar <teológica> pero que habría que calificar definitivamente de <confesional>” (10). Esto nos conduciría, según Prades, a determinar que la argumentación de Berger se sitúa más a nivel de una defensa de sus propias convicciones religiosas que a nivel del análisis de los hechos o a la elaboración racional de una teoría socio-religiológica.

### 3. Crítica al análisis de P. Berger sobre la actual crisis religiosa:

Existen algunos autores disidentes con la teoría bergeriana que considera que la actual crisis religiosa se debe, principalmente, al fenómeno de la secularización y del pluralismo cultural y religioso. Según estos autores (M. Corbí, R. Panikkar, A. Robles) (11), la causa principal de esta crisis se encuentra en el seno de la propia religión y en las instituciones religiosas. Es decir, éstas persisten en presentarse a los individuos (creyentes), con unos contenidos que resultan, hoy en día, míticos y rechazables por incoherencia social. Así pues, la crisis de la religión actual sería una crisis de contenidos, del mensaje religioso, y no de fenómenos externos (como el proceso de modernización) que afectan a las instituciones religiosas y a su plausibilidad en la conciencia de los individuos, tal como afirma P. Berger.

### 4. Crítica al modelo tradicional bergeriano de la elección religiosa:

Autores como Hechter (12), Sherkat y Wilson consideran que el modelo de Berger es deficiente en sus presuposiciones sobre el comportamiento de los individuos, especialmente, a cómo y por qué éstos realizan una determinada elección religiosa. Su crítica se refiere a que dicho modelo bergeriano sobre las elecciones individuales es



insuficiente, ya que no toma en cuenta los valores de los individuos, las influencias sociales, sus consideraciones de status, su movilidad social y sus normas grupales.

5. Crítica a la concepción bergeriana de <desencantamiento del mundo>:

La concepción de P. Berger según la cual la racionalización sociocultural derivó en un <desencantamiento del mundo>, debido principalmente a un nuevo pluralismo de valores sociales (objetivos y subjetivos) es, según J. Beriain (13), una concepción no válida, pues no se trata de un pluralismo, sino, más bien, de un <antagonismo de valores>. Desde esta perspectiva, la concepción tradicional de la religión, choca con las estructuras y valores del mundo moderno. Nos encontramos, pues, no ante una acomodación o negociación cognoscitiva de la religión ante los nuevos valores de la modernidad, sino ante una confrontación restrictiva tras el sentido y el significado del mundo.

6. Crítica al carácter ideológico del proceso de secularización:

Autores como F. Ferraroti (14), señalan que si bien Berger huye del simplismo de concebir la secularización como un equivalente al proceso de cambio social estructural determinado por la revolución industrial, el capitalismo y la urbanización, sin embargo, no es capaz de despojar su elaboración teórica de ciertas <trampas ideológicas> que lo llevan a idealizar y extrapolar tendencias isomórficas políticas, derivadas de su posición religiosa. La teoría sociológica de Berger es calificada por Ferraroti como híbrida y confusa. De igual modo, la crítica se extiende también al carácter de <etnocentrismo inconsciente> de que adolece la teoría bergeriana de la secularización.

7. Críticas a la concepción bergeriana de la modernidad:

7. 1 Una de las críticas que Berger ha recibido ha sido la de que su profundo interés por la sociología de la religión ha condicionado su teoría sociológica de la

modernidad. Es decir, se desprende un cierto carácter pesimista de dicha elaboración teórica, en la cual se resalta que la secularización y la pérdida de sentido de la religión tradicional, vinculan un universo simbólico y una cosmovisión anómica en la vida cotidiana de las sociedades modernas occidentales. Estas críticas encuentran una doble vía: a) una positiva, porque este interés por la sociología de la religión hace de la obra bergeriana un rasgo específico y diferencial respecto a otros sociólogos; b) otra negativa, porque algunos autores consideran que la obra de Berger emprende una dinámica pesimista del proceso modernizador al no valorar, en su justa medida, otros elementos o portadores institucionales de la modernidad (económicos, políticos, estéticos, culturales, etc.). (15)

Por otro lado, algunos autores consideran que la sociología de la religión de P. Berger es un continuo redefinir y ampliar la versión clásica de la disciplina, más que una elaboración propia y diferencial del acervo sociológico. Estos autores consideran que la obra bergeriana no aporta nada nuevo a la tradición sociológica del conocimiento religioso.

7. 2 Otra crítica al pensamiento de P. Berger, procede de autores que como J. Schmidt (16) consideran que la obra de nuestro autor peca de teórica y poco empírica. Es decir, las críticas se centran en su concepción metafísico-religiosa de la sociedad y del hombre: a) su concepción de la sociedad como un universo nómico, dotador de sentido, constituido por elementos cuasi-ontológicos o religiosos; b) su intento de aunar las concepciones weberianas y durkheimianas y revitalizar así, las dimensiones metafísico-religiosas, c) su crítica al proceso de modernización como desestabilizador del orden nómico tradicional, d) su concepción de la alienación o del <terror anómico> como un anhelo absoluto del hombre o como expresión antropológica absolutamente necesaria, son consideradas por sus detractores como carentes de fundamentación empírica.

7. 3 La idealización del mundo premoderno o tradicional, así como su total y absoluta integración respecto al universo desintegrador y plural de las sociedades modernas occidentales, es otra de las críticas actuales al pensamiento socio-religioso de P. Berger. Asistimos aquí a un planteamiento crítico respecto a la pasividad y la falta de impulso social transformador en la obra del autor. Los autores disidentes de la teoría

bergeriana critican el total <aggiornamento> en el pasado, y el carácter introspectivo de sus fundamentos teóricos, frente a la disponibilidad de un progreso dentro del proceso de modernización.

7.4 Se cuestiona la neutralidad gnoseológica de la fenomenología de la conciencia de P. Berger. Es decir, se cuestiona si el método fenomenológico bergeriano supera la subjetividad de su discurso y posibilita la descripción objetiva de los contenidos, a nivel ético-religioso, para la verificación empírica de la validez de los resultados. ¿Tiene validez experiencial y objetiva el método fenomenológico intersubjetivo de Peter L. Berger?.

#### 8. Crítica a la concepción bergeriana sobre los medios de comunicación:

En su obra *The homeless mind*, Berger analiza la función de los medios de comunicación dentro de su análisis sociológico. El autor sitúa a los medios de comunicación como portadores secundarios del proceso de modernización. Desde esta perspectiva, podemos señalar que la teoría bergeriana no se adapta, en cierta medida, a la situación actual del proceso de modernización. Es decir, en la época actual -modernidad tardía- los medios de comunicación se han convertido, junto con la producción tecnológica y la burocratización social, en uno de los portadores primarios, así como en instrumentos de los cambios sociales y productores de subjetividad. Dada la importancia reciente y la relevancia socio-estructural de las instituciones mediáticas (creadoras de un marco unitario de experiencia global) en el mundo de hoy, pensamos que la teoría social bergeriana -aunque premonitoria de la actual situación mediática- queda un poco anquilosada respecto a los análisis descriptivos y funcionales de la teoría socio-religiosa actual. De igual modo, se observa en Berger una incoherencia gnoseológica, pues, por un lado, considera a los medios de comunicación como transformadores de la conciencia humana y de la subjetividad, y, por otro lado, los considera como meros agentes secundarios de la modernización.

### 9. Críticas generales al pensamiento bergeriano:

En la obra de R. Wuthnow *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault y Jürgen Habermas* (1988), han quedado sintetizadas las principales razones en las que se fundamentan la mayoría de las críticas generales hacia el pensamiento de Peter L. Berger: “Berger es objeto de reproches por dos razones que vale la pena mencionar aquí. Una es que su obra no sale de una etapa “elemental”. No ofrece proposiciones o postulados sistemáticos, ni hipótesis verificables, ni una operacionalización de los conceptos (...). Según la otra crítica, la obra de este autor sobre la cultura en general, y sobre la religión y la modernización en particular, no ofrece mucho de nuevo. La senda intelectual que Berger recorre ha sido muy <trillada> antes y, aunque él tiene el cuidado de reconocer a sus predecesores, no llega mucho más lejos que ellos. A quienes les interesa una teoría formal, la lectura de Berger les ofrece muy poco de estimulante (...)” (17)

\* Por nuestra parte, sólo nos queda señalar, atendiendo a nuestra honestidad científica, algunas consideraciones críticas sobre el pensamiento socio-religioso bergeriano. Estas críticas, sin ánimo de exhaustividad, pretenden ser unos comentarios valorativos a un autor con el que nos une un fuerte compromiso epistemológico pero que, sin embargo, esto no nos priva de dejar de señalar algunos aspectos que a nosotros nos han resultado algo confusos y prestos a la duda:

1) El primer problema que se nos presenta al estudiar a Berger es el problema de la ambigüedad en la comprensión de su mensaje. Es decir, el pensamiento socio-religioso bergeriano se nos presenta como una redefinición de los planteamientos teóricos clásicos de la sociología de la religión. Sin embargo, la innovación bergeriana de su teoría socio-religiosa no puede ser interpretada “al pie de la letra”, pues esto conduciría a concebirla como fundamentalista en el sentido originario de la palabra (inmovilista de la tradición). Su teorización debe ser entendida, creemos nosotros, como una experimentación nostálgica de la experiencia tradicional en los tiempos presentes. Tendríamos que partir de la situación real en la que nos encontramos para, desde ahí, plantear un redescubrimiento de lo trascendente y lo sobrenatural, para superar la

trivialidad y abrimos a la verdadera experiencia, la experiencia legitimada por la religión, por la desecularización.

2) Por otro lado, es muy difícil catalogar el pensamiento socio-religioso bergeriano dentro de una escuela o corriente conceptual e ideológica concreta. Esto se debe, fundamentalmente, a su eclecticismo y a su sincretismo. Un eclecticismo que nos permite observar la generosa incorporación de elementos sociológicos, fenomenológicos, teológicos, funcionalistas, marxistas, hegelianos, existencialistas, cristianos, protestantes, etc., que dificultan, en cierta medida, la configuración de un cuerpo teórico propio del pensamiento bergeriano. Por otro lado, el sincretismo de su teorización hace que su producción literaria y su pensamiento presenten una ambigüedad que dificulta bastante su comprensión y unificación conceptual. Nos encontraríamos en Berger, por tanto, con el problema de la <desubicación epistemológica>.

3) Frente a autores que consideran que el estilo literario bergeriano es “claro y preciso, casi cotidiano, didáctico y salpicado de humor” (18), habría que añadir que, si bien es verdad toda esta calificación, no podemos también dejar de señalar algunos aspectos negativos de ese estilo literario: a) la ambigüedad terminológica y conceptual, y b) las paradojas comprensivas que resultan de esta ambigüedad.

Algunos ejemplos de esta ambigüedad conceptual y de estas paradojas que recorren su obra son:

1. *Sus conceptos de modernización y pluralismo*: A lo largo de toda su obra no queda claro si la posición de Berger ante estos fenómenos históricos es positiva o negativa. De aquí, que pueda parecer que el uso que hace de tales términos o conceptos sea muy interesado.
2. *Su concepto de religión*: Es difícil catalogar a Berger como sociólogo de la secularización o como sociólogo de la desecularización, del mismo modo que resulta difícil catalogarlo de funcionalista o de sustantivista al referirnos a su concepto de religión. Esto se debe a que Berger hace un uso “caprichoso” de ambas concepciones con el fin de “encajar” sus

planteamientos teóricos dentro de un marco conceptual religioso que les confiera la legitimación necesaria. En este sentido, es curioso observar cómo en la década de los 60 (*The sacred canopy*), nuestro autor mantiene una polémica frente a los planteamientos funcionalistas luckmannianos en favor de una concepción sustantiva de la religión (teodiceas, alienación). De igual modo, podemos observar cómo en la década de los 70 (etapa secular) abandona la concepción sustantivista a favor de la funcionalista (adaptativa al proceso de secularización vigente) y, por último, a partir de la década de los noventa (etapa de la desecularización), vuelve a retomar el discurso sustantivista de la religión como ámbito de sentido existencial (teología, teodicea y escatología) con el consiguiente abandono de la concepción funcionalista.

3. *Su concepto de Dios*: El concepto de Dios en Berger es algo que no queda nada claro a lo largo de su obra. Por un lado, nuestro autor defiende una concepción de Dios próxima al Dios bíblico, al Dios de los ejércitos, al Dios cruel que sacia su sed con la sangre de la cruz, un Dios próximo a los planteamientos de San Anselmo y Voltaire, un Dios muy próximo al Dios-nación que, últimamente, está legitimando toda la barbarie bélica e imperialista norteamericana y que se conoce con el apelativo de <El Dios de Bush> (recordemos que Berger es un heredero de la <teología del terror> de Rudolf Otto, donde la <otra realidad> es concebida como una realidad impositiva para el hombre ante la cual sólo vale el sobrecogimiento). Por otro lado, Berger se refugia en el Dios de los místicos, el Dios escondido o <Deus absconditus>. Surge así, una paradoja que resulta de la imposibilidad de compatibilizar estas dos concepciones de Dios dentro de un mismo marco teórico que pretende ser global y universal. Ejemplo de este intento, por parte de Berger, de conciliar ambos conceptos es su pretensión de justificar a Dios a través del sufrimiento (teodiceas del sufrimiento). Surge la paradoja de conciliar al <Dios sádico> de San Anselmo, al <Dios del terror> de R. Otto, con el <Dios amor> de Simone Weil, tres de sus grandes influencias teológicas. Esta paradoja nos permite poner en cuestión otra de las grandes aportaciones de Berger dentro de su teoría de la desecularización:

su teodicea de raíz cristiana. Esto nos va a permitir determinar que el problema de Berger está en pretender resolver desde la sociología el problema de la teodicea. Es decir, Berger pretende conciliar el problema del mal en el mundo con la teodicea. Un problema que, por otro lado, se nos muestra del todo incompatible e imposible (19). Por tanto, una duda se nos plantea al estudiar la literatura religiosa y, fundamentalmente, teológica de Berger: ¿Cuál es el Dios de Berger?.

4. *Su concepto de teodicea*: Es en la delimitación de su concepto de teodicea donde Berger manifiesta una ambigüedad que produce un mayor desconcierto. Es decir, por un lado, en sus obras primeras (década de los 60), Berger asume los postulados de Scheleirmacher, principalmente, y de los fenomenólogos de la religión (Otto y Eliade) para elaborar una teodiceización sin Dios, es decir, una formulación donde el concepto de Dios es sustituido por la totalidad de la comunidad (colectividad social), por el carácter absoluto y panteísta de la realidad social construida colectivamente mediante un soporte legitimador que viene definido por la divinización de lo sobrenatural y lo trascendente, y donde la concepción explícita de Dios ni tan siquiera adopta la forma de impersonal, pues no tiene localización dentro de este desarrollo masoquista-misticista de aniquilación del “yo”. Estamos, pues, ante la <teodicea masoquista del sentimiento de dependencia del absoluto y de sumisión a los “totalmente otros”>. Por otro lado, en su obra de carácter teológico *Questions of faith* (2004), asume ahora los planteamientos weilianos y weberianos para elaborar unas <estructuras de plausibilidad teodiceicas> donde la humanización de Dios (Dios sufre con el hombre) y la huída de este mundo (escatología) se presentan como categorías nómicas a través de las cuales pretende configurar un universo simbólico de sentido existencial. Por tanto, podemos observar cómo Berger pasa de elaborar una teodicea que pretende legitimar la ruptura ontológica entre el macrocosmos-microcosmos, mediante la divinización de lo humano (teología sin Dios), a elaborar una teodicea que pretende legitimar la ruptura ontológica entre lo trascendente-inmanente mediante la humanización de Dios (teología de la cruz). En este sentido, surge la siguiente pregunta: ¿Qué ha ocurrido en

el pensamiento bergeriano para pasar de una teodicea masoquista donde Dios no tiene cabida y sólo se presenta como una realidad hipostasiada (relación con Feuerbach), donde el individuo no tiene tampoco ninguna representación activa a nivel individual, y donde el sentido es buscado y encontrado en la intersubjetividad de lo inmediato y lo inmanente; a pasar a una teodicea donde Dios (personal y trascendente) es el pilar fundamental de esta construcción de la realidad -en detrimento de la colectividad social-, donde el individuo adquiere un protagonismo activo en la búsqueda de lo divino (representado por Dios) en la forma de una teología inductiva, y donde el sentido no puede ser ya encontrado en este mundo inmediato y presente, sino en la futuridad y en el determinismo que nos debe ser dado y revelado (parousia, escatología). A raíz de esta pregunta, surgen otras muchas que ponen de manifiesto la ambigüedad y el desconcierto que Berger provoca en los estudiosos de su pensamiento. Algunas de estas preguntas aclaratorias podrían ser: 1°. ¿Qué ha hecho a Berger pasar de una actitud teodiceico-masoquista sin Dios a una concepción de Dios teodiceico-masoquista?; 2°. ¿Echa por tierra, la aparición de Dios, toda su anterior teodicea y todo el andamiaje del <nomos religioso tradicional> que había sido legitimado dentro de una concepción religiosa sin Dios y cuya divinidad venía representada por el carácter sagrado y sobrenatural-trascendente de la realidad socialmente construida?; 3°. ¿Es tan importante ahora la figura de Dios que sin ella sería imposible adaptar el <nomos religioso tradicional> a las circunstancias actuales de crisis de sentido, como marco legitimador?; 4°. ¿Es Dios el elemento clave de su teoría de la desecularización, pues sin él su <nomos religioso tradicional> quedaría totalmente obsoleto en un mundo moderno donde se ha demostrado que la pretendida divinización del hombre y la hipostatización de la idea de Dios como <teología ajena> no ha servido para resolver la crisis de sentido?; 5°. ¿Es la idea de Dios la que hace pasar a Berger de la <fe en el sistema> a la <fe escatológica>; y por último, 6°. ¿Es la fusión entre teología y teodicea la única salida al problema?.



4) Esta pretensionalidad de Berger por resolver los problemas del ámbito teológico (principalmente en su última etapa, la etapa de la desecularización), mediante la operacionalización de su sociología de la religión, es otro de los problemas que hemos podido advertir y que, creemos, le ha llevado a pasar de elaborar una sociología de la religión con omnímodas pretensiones de ser una sociología cultural que dirige su atención al simbolismo intersubjetivo de la sociedad, a ser una <sociología religiosa> de carácter reduccionista-apologético y con pretensiones de ser un encuentro entre sociología y teología. Esto se debe, así lo consideramos, a que en Berger se mezclan continuamente su condición de científico social y su condición de cristiano. Ejemplo de ello es su última publicación *Questions of faith* (2004). Nos encontraríamos aquí muy próximos a las críticas de J. A. Prades y Von A. Harvey quienes consideraban que el razonamiento teórico bergeriano era: 1) más confesional que teológico (Prades), y 2) pretendía unificar la sociología con la teología (Harvey).

5) Otra observación que hacemos a Berger es la que se refiere a su “presunta inscripción en una órbita política de carácter neoconservadorista” (20). Si como afirman algunos autores, esta circunstancia “no afectaría a la axiología del autor” (21); nosotros, aunque coincidimos en que Berger pretende marcar una distancia respecto a estos planteamientos políticos más radicales y asentarse en un ámbito más moderado, creemos que sigue arrastrando en su creación literaria un lastre (ideas, reflexiones, conceptos, etc) que le hacen correr el riesgo de ser interpretado como un “divulgador” de la religión política neoconservadora. Este lastre (ideológico) al que nos referimos se manifiesta, expresamente, en dos de las grandes aportaciones bergerianas al conocimiento universal: su sociología de la religión y su sociología del conocimiento. Dentro de la sociología de la religión, podemos señalar: su concepto de religión y su concepto de <orden establecido religiosamente>. Es decir, Berger parece otorgar a la religión exclusivamente una labor de legitimar lo que hay (el orden establecido); sin embargo, no plantea nunca la posibilidad de otorgar a la religión la función de criticar y transformar ese orden dado o establecido. Las funciones que Berger asigna a la religión conllevarían un reduccionismo que dejaría fuera incluso a experiencias religiosas como la <profecía>, y a sujetos como los profetas o los reformadores religiosos dentro de la sociedad. A raíz de este planteamiento pueden surgir una serie de dudas al lector que no conoce en profundidad a Berger y que le pueden llevar a considerarlo como el “divulgador” que no es. Estas dudas pueden ser del tipo: ¿Qué pretende Berger con su

modelo único de socialización religiosa?, ¿quién le asigna a la religión esa función legitimadora?, ¿por qué es tan ilícito ir contra ese orden religioso establecido de la sociedad?, ¿contra qué sociedad?, ¿la estadounidense, quizá?, ¿sirve la religión para legitimar toda forma de hacer política?, ¿incluso la que vincula la religión con la violencia?, etc. Dentro de la segunda de sus aportaciones (sociología del conocimiento), también encontramos vestigios que manifiestan lo que aquí venimos reflejando. Así, encontramos expresiones tales como: “socialización total”, “legitimación del sistema vigente”, “orden nómico”, etc, que conforman un marco ideológico que puede invitar a interpretar erróneamente a Berger. Así pues, desde esta perspectiva, desde la óptica del mundo actual que nos ocupa y desde un conocimiento superficial de la obra y el pensamiento de nuestro autor, se corre el riesgo de considerarlo como “divulgador” de un <adoctrinamiento neoconservador> y de la política neoconservadora del republicanismo imperialista de Bush. Nada más alejado de la realidad, claro está.

6) Por último, nos gustaría señalar que la obra de Berger da la impresión de estar inundada de una visión pesimista del hombre y de la sociedad que se refleja a lo largo de las tres etapas de su pensamiento socio-religioso. Así pues, podemos observar como en la primera etapa (<nomos religioso tradicional>), Berger nos presenta una visión apocalíptica y determinista donde todo parece estar dispuesto a una realización “inevitable y necesaria”. Ejemplo de ello son sus sentencias: “la modernidad conduce de forma inevitable a la secularización”, o “la alienación es antropológicamente necesaria e impuesta”. De igual modo, términos como: crisis, anomia, situaciones marginales, terror anómico, etc, configuran un marco bastante desalentador que parece remitir al pesimismo agustiniano y luterano. Si este pesimismo es propio de la etapa pre-secular, como hemos señalado, también en las dos etapas últimas de su planteamiento socio-religioso se manifiesta. De este modo, podemos apreciar cómo la etapa secular está inundada de un pesimismo causado por el proceso de modernización y sus portadores (e. j. La idea de la modernización como equivalente a la condenación, y la idea de la modernización como opresión deshumanizadora a la que hay que resistirse a toda costa), y dentro de su última etapa (deseccularización), este pesimismo aparece configurando la moderna crisis de sentido existencial.

Cuando en el año 2003 finalicé mis estudios de investigación tutelada con un trabajo titulado *“El problema de la identidad religiosa en la modernidad tardía: Secularización y pluralismo según Peter L. Berger”*, abrí unas posibles líneas de investigación en torno al pensamiento de este autor. Entre estas líneas, puse el acento en indagar sobre las aportaciones de Berger a temáticas de encuentro entre la sociología de la religión y los problemas sociales actuales que marcan y determinan la configuración de las identidades religiosas. Estas posibles temáticas de investigación futura, se centraban en descubrir al Berger sociólogo y al Berger científico social, fundamentalmente. Hoy, cuando finaliza mi tesis doctoral, mis inquietudes respecto a Berger han dado un giro radical. A lo largo de estos años he descubierto al Berger teólogo, al Berger de la teodicea, al Berger sereno frente al impetuoso ideólogo de los años sesenta y setenta. Hoy, cuando mi labor investigadora ha llegado al puerto de la reflexión pausada, me doy cuenta de que conocemos mucho de la sociología (sociología del conocimiento y de la religión) bergeriana, pero muy poco de la propuesta que desde la teología y desde la teodicea nos brinda este autor. Por tanto, aquí presento un camino aún sin explorar, un camino que es fecundo y que es gratificante para los que sienten, como yo, la inquietud intelectual por lo que Albert Camus señaló como <el fracaso de la filosofía> y Paul Ricoeur como <el desafío de la filosofía>: el problema de la teodicea.

---

NOTAS CONCLUSIONES

1. Ver: Berger, P., The sacred canopy, op. cit.
2. González- Carvajal Santabárbara; L., “*Atentos a los signos de nuestro tiempo*”, en Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, n.º. 89, (Ávila 28 Abril- 28 Mayo), 2003.
3. Casanova, J., “*Religiones públicas en el mundo global*”, en Las religiones en la era de la globalización II, Iglesia Viva, n.º 218, (2002), pág. 65
4. Bruce, S., “*The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*”, en Woodhead y otros (comp)., Peter Berger and the study of religion, (2001), pág. 100). Ver también: Bruce, S., “*Secularization*” en R. Segal (comp.), The Blackwell Companion to the Study of Religion, Malden: Blackwell, (2006), pág. 428
5. Stark, R., The rise of christianity: A sociologist reconsiders history, Princeton University Press, (1996); “*Secularization R.I.P.*”, en Sociology of Religion, 60 (3), (1999); For the glory of god: How monotheism led to reformations, Science Witch-Hunts, and the end of slavery, Princeton University Press, (2003).
6. Esteban, V., “*Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica*”, en Universidad de la Laguna, (2006), pág. 9. (Presentado en el CSIC el 17 de Mayo de 2006).
7. Prades, J. A., Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad, Edt. Península, Barcelona, (1988), pág. 85
8. Beltrán, M., La realidad social, Tecnos, Madrid, (1991), pág. 22-23
9. Prades, J. A., op. cit. pág. 88
10. Ibid., pág. 88
11. Corbí, M., Religión sin religión, P.P.C, Madrid, (1996); Panikkar, R., El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente, Edic, Martínez Roca, Barcelona, (1999); Robles, A., Repensar la religión. De la creencia al conocimiento, Euna, Heredia, (2001).
12. Hechter, M., “*Religion and rational choice theory*”, en Rational Choice Theory and Religion, Lawrence Young, ed. NY; Routledge, (1997).

13. Beriain, J., La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural, Anthropos, Barcelona, (2000).
14. Ferraroti, F., Una fe sin dogmas, Península, Barcelona, (1993).
15. Bonete, E., La faz de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995).
16. Schmidt, J., “*Reification and recollection: emancipatory intentions...*”, op. cit., pág. 89-111
17. Wuthnow, R., Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas, Paidós, Buenos Aires, (1988), pág. 85-86
18. Palacios Gómez, L., La sociología del conocimiento de Peter L. Berger, op. cit., pág. 316.
19. Ver: Estrada Díaz, J. A., La imposible teodicea, op. cit.
20. Palacios Gómez, L., op. cit., pág. 315
21. Ibid., pág. 315



## *Epílogo*

*“Los ruidos sólo me llegan después de haber atravesado el silencio”.*

(Simone Weil)

Con esta frase definía Simone Weil su experiencia de infinitud y de encuentro con Dios. Hoy, al terminar mi tesis doctoral, puedo comprenderla en toda su extensión conceptual.

A lo largo de todos estos años de investigación he podido experimentar, salvando las distancias místicas con la autora francesa, ese paso por el silencio. Un silencio que adoptó la forma de infinitud en los albores de la investigación y de contingencia en su crepúsculo, pero al fin y al cabo, un silencio ensordecedor. Un silencio que se hizo presente en tantos y tantos días de estudio e investigación, de enclaustramiento bibliotecario, de aislamiento del mundanal discurrir, de una vida que no podrá ya recuperar tantos momentos dejados de vivir con mi familia y amigos a cambio de ser vividos al cobijo gnoseológico de Peter L. Berger. Sin embargo, al terminar esta investigación me doy cuenta de que también escucho esos <ruidos> weilianos. Ruidos que en mí se manifiestan en forma de satisfacción y de gratitud. Satisfacción por ser partícipe, con este trabajo, de lo que Sócrates denominó como <mayéutica> y de haber podido experimentar, del mismo modo, el anhelo de <inmortalidad intelectual> de la que hablaba Miguel de Unamuno. Gratitud hacia todos los que me han acompañado en este caminar de silencio ensordecedor y de satisfacción ruidosa.





## *Bibliografía*

## 1. Obras de Peter L. Berger utilizadas en esta investigación.

- The precarious vision: A sociologist looks at social fictions and the christian faith, Garden City, NY, Doubleday, (1961).
- The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment, Garden City, NY, Doubleday, (1961).
- The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge, Harmondsworth: Penguin Books, (1966).
- Invitation to sociology: A humanistic perspective, Harmondsworth, Pinguin Books, (1963); Traducción española de Sara Galofre Llanos, Introducción a la sociología: Una perspectiva humanística, Limusa, México, (1988).
- Berger, P- Luckmann, Th., The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge, Garden City, NY, Doubleday, (1966); Traducción española de Silvia Zuleta, La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, (2001).
- The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion, Garden City, NY, Doubleday, (1967); Traducción española de M. Monserrat y V. Bastos, Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, (1981).
- A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, Garden City, NY, Doubleday, (1969); A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, London, Faber and Faber, (1969); Traducción española de Luis Cuellar: Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Herder, Barcelona, (1975).
- The social reality of religion, London, Faber and Faber, (1969).
- Marxism and sociology. Views from eastern europe, Appleton-Century-Crofts Educational Division, Meredith Corporation, New York, (1969). Traducción española: Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental, Amorrortu, Buenos Aires, (1969).
- The social reality of religion, Harmondsworth, Penguin Books, (1973).

- 
- (con Kellner, H)., The homeless mind: Modernization and consciousness, NY, Random House, (1973); The homeless mind: Modernization and consciousness, Harmondsworth, Penguin Books, (1974).
  
  - Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, New York, Basic Books, (1974); Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, Harmondsworth, Penguin Books, (1977); Traducción española de Jesús García Abril, Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social, Sal Terrae, Santander, (1979).
  
  - (con Berger, B)., Sociology, Basic Books, New York , (1972).
  
  - Religion in a revolutionary society, Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, (1974).
  
  - Protocol of a damnation: A novel, New York, Seabury Press (1975).
  
  - (con Neuhaus, R (eds))., Against the world for the world: The hartford appeal and the future of american religion, New York, Seabury Press, (1976).
  
  - Facing up to modernity: Excursions in society, politics, and religion, New York: Basis Books, (1977); Facing up to modernity, Harmondsworth, Penguin Books, (1979).
  
  - The heretical imperative, Doubleday, New York, (1979).
  
  - The other side of god: A polarity in world religions, Garden City, NY, Anchor Books, (1981).
  
  - (con Berger, B. y Kellner, H)., The war over the family, Garden City, NY, Anchor/Doubleday, (1983).
  
  - The capitalist revolution: Fifty propositions about prosperity, equality, and literty, New York, Basic Books, (1986). The capitalist revolutions, Aldershot, Wildwood House, (1987); Traducción española de Agustín Aguilar, La revolución capitalista: Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad, Península, Barcelona, (1989).

- 
- A far glory.: The quest for faith in an age of credulity, New York, Free Press, (1992); Traducción española de Juan Andrés Iglesias, Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad, Herder, Barcelona, (1994).
  
  - (con *Luckmann, Th.*), Modernity, pluralism and the crisis of meaning, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers, (1997); Modernität, pluralismus und sinnkrise. Die orientierung des modernen menschen, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, (1995); Traducción española de Centro de Estudios Públicos, Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno, Paidós, Barcelona, (1997).
  
  - (con *Kellner, H.*), Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation, Doubleday, New York, 1983; Traducción española de Ramón García Cotarelo, La reinterpretación de la sociología, Espasa-Calpe, Madrid, (1985).
  
  - Redeeming laughther, New York and Berlin, Walter de Gruyter, (1997); Traducción española de Mireia Bofill, Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana, Kairós, Barcelona, (1999).
  
  - The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, Grand Rapids, MI, Eedermans, (1999).
  
  - (con *Huntington, S.*), Many globalizations, Oxford University Press, New York, (2002).
  
  - Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity, Blackwell Publishing, (2003).

## 2. Artículos de Peter L. Berger utilizados en esta investigación.

- “*The sociological study of sectarianism*”, en Social Research, 4 (1954), págs. 38-50;
- “*Demythologization. Crisis in continental theology*”, en The Review of Religion, vol. XX, 1-2 (1955), págs. 5-24;
- “*Sectarism and religious sociation*”, en The American Journal of Sociology, vol. LXIV, 1 (1958), págs. 41-44;
- “*Camus, Bonhöffer and the world come of age*”, en The Christian Century, 8 (1959), págs. 417-418;
- “*Religious liberalism and the totalitarian situation*”, en Hartford Seminary Foundation Bulletin, 28 (1960), págs. 3-13;
- “*Sociology and ecclesiology*”, en Martin, E.M (ed), The place of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America, Doubleday, New York, (1961);
- “*Church commitment in an american suburbia. An analysis of decision to join*”, en Archives de Sociologie des Religions, 13 (1962), págs. 105-120;
- “*Religious establishment and theological education*”, en Theology Today, vol. XIX, 2 (1962), págs. 178-191;
- (con Nash, D)., “*The child, the family and the <religious revival> in suburbia*”, en Journal for Scientific Study of Religion-Fall, (1962), págs. 85-93;
- (con Nash, D)., “*The child, the family and the <religious survival> in suburbia*”, Department of Sociology, University of Connecticut and the Hartford Seminary Foundation, (1962)
- “*Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas*”, Kreuz-Verlag, Stuttgart, (1962);
- (con Luckmann, T)., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en Sociology and Social Research, 47, 41, 1963.

- 
- “*Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy*”, en American Sociological Review, vol. 28, 6 (1963), págs. 940-950;
  - (con Luckmann, Th)., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, en Sociology and Social Research, 47, (1963), págs. 61-73;
  - “*Some general observations on the problem of work*”, in Peter Berger (eds) The Human Shape Of Work, New York, Macmillan , (1964), págs. 211-241;
  - (con Luckmann, Th)., “*Social mobility and personal identity*”, en European Journal of Sociology, 5, (1964), pág. 331-344;
  - (con Kellner, H)., “*Marriage and the construction of reality*”, traducido como: “*El matrimonio y la construcción de la realidad*”, en Diógenes, 46, (junio de 1964)
  - (con Luckmann, Th)., “*Social mobility and personal identity*”, en European Journal of Sociology, 512 (1964), págs.331-334;
  - “*Verdinglichung und die soziologische kritik des Bewußtseins*” en Soziale Welt, 16, (1965), cuaderno 2.
  - “*Towards a sociological understanding of psychoanalysis*”, en Social Research, 32- 1 (1965), págs. 26-41.
  - (con Luckmann, Th)., “*Secularization and pluralism*”, en International Yearbook for the Sociology of Religion, II, (1966).
  - (con Pullberg, S)., “*Reification and the sociological critique of consciousness*”, en New Left Review, 35, (1966), págs. 56-71.
  - (con Luckmann, Th)., “*Secularization and pluralism*”, en International Yearbook for the Sociology of Religion, 2, (1966), págs. 73-86.
  - “*A market model for the analysis of ecumenicity*”, en Social Research, vol. 30, 1 (1967).
  - “*Religions Institutions*”, en Sociology, de Smelser, New York, Wiley & Sons, (1967).

- 
- “*A sociological view of the secularization of theology*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, vol. VI, 1 (1967), págs. 3-16.
  - “*Motif messianique et processus social dans le Behaisme*”, en Archives de Sociologie des Religions, vol. 4, (1967), págs. 93-107.
  - “*Some sociological comments on theological education*”, en Journal of Pittsburg Theological Seminary, vol. IX, 2 (1968), págs. 127-138.
  - “*Reflections on law and order*”, en Christianity and Crisis, vol. XXVIII, 21 (1968), págs. 41-50.
  - “*A all for authority in the christian community*”, en The Christian Century, 27 (1971), págs. 1257-1263.
  - “*La religion dans la conscience moderne*”, Le Centurion, Paris, (1971).
  - (con Berger, B)., “*Sociology*”, en Basic Books, New York, (1972).
  - “*Some second thoughts. On substantive versus functional definitions of religion*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 13, (1974), págs. 125-133.
  - (con Neuhaus, R)., “*Potenciar al ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas*”, en Centro de Estudios Públicos, (1975), pág. 175-226.
  - (con Berger, B y Kellner, H)., *Das unbehagen in der modernität*, Campus-Verl, Frankfurt-New York, (1975), pág. 159.
  - “*Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends*”, en Theological Studies, 38, (1977), págs. 39-55.
  - (con Kellner, H)., “*Marriage and the construction of reality*”, in Peter Berger (ed) Facing Up to Modernity, New York, Basics Books, (1977), págs. 27-47.
  - “*La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización*”, en Revista <Religión y Cultura>, nº 113, XXIV 107, (1978), págs. 653-665.

- 
- (con Kellner, H)., “*On the conceptualization of the supernatural and the sacred*”, en Dialog, 17 (1978), págs. 36-41.
  - “*Opciones del pensamiento religioso*”, en Revista Agustiniana de Espiritualidad, XIX, 60 (1978), págs. 285-301.
  - “*Secular branches, religious roots*”, en Society, 20 (1978).
  - “*Der zwang zur häresie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*”, Frankfurt, (1979), pág. 9.
  - (con Luckmann, Th)., “*Soziale mobilität und persönliche identität*”, en Lebenswelt und Gesellschaft, (1979).
  - “*Capitalism and socialism. Ethical assessment*”, en Novak, M., Capitalism and Socialism, AEI, Washinton (1979).
  - “*The thrid world as a religious*”, en Partisan Review, 50 (1983), págs. 183-196.
  - “*El subdesarrollo reexaminado*”, publicado originalmente por la Revista Commentary, traducido por el Centro de Estudios Públicos, (1984), págs. 5-15.
  - “*La democracia en el mundo de hoy*”, en Revista Facetas, (1984), pág. 2-6.
  - “*Epilogue*”, in Hunter, J.D-Stephen, C-Ainlay(eds)., en Making Sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretative Sociology, London and New York, Routledge and Kegan Paul, (1986), págs. 221-235.
  - “*Moral judgment and political action*”, en This World, 21, (1988), págs. 4-7, 15-18.
  - “*Reflections of an ecclesiastical expatriate*”, en The Christian Century, 107, (24 October,1990), págs. 964-969.
  - “*Observaciones acerca de la cultura económica*”, en Centro de Estudios Públicos, (Agosto de 1990), págs. 11-30.



- 
- (con Lechner, N- Mora, M- Morande, P), “Cultura y desarrollo económico”, en Centro de Estudios Públicos (Agosto de 1990); págs. 31-138.
  - “Dios en un mundo de dioses”, en The Journal of Religion, Culture and Public Life, (1993).
  - “Wenn die welt want. Pluralismus ist eine chance für christen”, Lutherische Monatshefte, 12, 13 (1993), pág. 7.
  - “The serendipity of liberties”, in Neuhaus, R., The Structure of Freedom: Correlations, Causesm and Cautions, Grand Rapids, MI, Eedermans, (1997), pág. 1-17.
  - “Against the current”, en Prospect, March, (1997), pág. 32-36.
  - “Modestia epistemological”, en The Christian Century, (20 October 1997), págs. 922-978.
  - “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, en Estudios Políticos, 67, (1997).
  - “Sociologia: ¿una descontinuite?”, en Diálogo, nº. 1, vol. 27, Rio de Janeiro, (1997).
  - “Protestantismo y búsqueda de la certeza”, en Siglo Cristiano, (26 Agosto- 2 Septiembre, 1998), págs. 782-796.
  - “Protestantism and the quest of certainty”, en The Christian Century, (2 September 1998), pág. 782-96.
  - “Berger en el Centro de Estudios Públicos”, en Estudios Públicos, 71 (invierno 1998); pág. 5-43.
  - “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, P., (ed), The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics, Washinton / Grand Rapids, Ethics and Public Polity Center, Eedermans, (1999).

- 
- “*Laicismo: Oeste y del este*”, en Identidad y modernización culturales en países asiáticos, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, (1999).
  - “*Globalization and religion*”, en The Hedgehog Review (summer 2002).
  - “*Recordar a Ivan Illich*”, en The Journal of Religion, Culture, and Public Life, (2003).
  - “*Pluralismo global y religión*”, en Centro de Estudios Públicos, 98, Chile, (Otoño 2005).
  - “*Pluralismo religioso para una era pluralista*”, Publicada 14 de mayo en El Diario de Hoy, (2005).
  - “*Religion and west*”, en Rev. Interes Nacional, (verano 2005).
  - “*Pluralismo global y religión*”, en Estudios Públicos, 98, (2005), págs. 5-17.
  - “*The dehumanized world*”, en The thuth about the trouth, edit. Walter Truelt Anderson, New York, Ponguin Putnam, (1995): 36-40.
  - “*La actuación moral en la edad del pluralismo*”, en Revista Leviatán, 59, (1995), pags. 91-106.

### 3. Otras obras consideradas en esta investigación.

- ABERCROMBIE, N., Clase, estructura y conocimiento, Península, Barcelona, (1982).
  
- ALCOVER, N., “*Los medios de comunicación en la experiencia histórica de la Iglesia*”, en Evangelización y medios de comunicación, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, (1997).
  
- AMANDO ROBLES, J., “*La religión hoy: crisis y retos*”, en Revista <Contrapunto>, nº 11, (2002).
  
- ANTHONY, D – ROBBINS, TH – SCHWARTZ, P., “*Movimientos religiosos contemporáneos y secularización*”, en Revista Concilium, nº 181, (1983).
  
- ARANGUREN, J. L., “*La religión hoy*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, (1994).
  
- ARTIGAS, M., Ciencia y fe. Nuevas perspectivas, Eunsa, Pamplona, (1992).
  
- BARBER, B. R., Jihad vs. McWorld. How globalism and tribalism are reshaping the world, New York; Toronto: Ballantine Books, (1996).
  
- BARNES, B – BLOOR, D., “*Relativism, rationalism and the sociology of knowledge*” en Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford, (1982).
  
- BAUBEROT, J., Laïcité 1905-2005, entre pasión et raison, Seuil, Paris, (2005);
  
- BAUBEROT, J., La laïcité à l'épreuve: religions et libertés dans le monde, Universalis, Paris, (2004).
  
- BAUM, G., “*Definiciones sociológicas de la religión*”, en Revista Concilium, nº 156, (1980).

- BAUM, G., Religión y alienación, Cristiandad, Madrid, (1980).
- BAUMAN, Z., Intimations of postmodernity, Londres, Routledge, (1992).
- BAUMAN, Z., Postmodernity and its discontents, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, New York University Press. (Trad. esp.: La posmodernidad y sus descontentos, Madrid, Akal, (2001).
- BAUMAN, Z., En busca de seguridad en un mundo hostil, Siglo XXI, Madrid, (2003).
- BEAUGE, F., Hacia una religiosidad sin Dios, en *Le monde diplomatique*, Septiembre-Octubre, (1997).
- BELDERRAIN, P., “*Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual*”, en Escuela Regina Apostolorum, (2004).
- BELL, D., El individuo y la libertad, Península, Barcelona, (1986).
- BELL, D., Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza, Madrid, (1977).
- BELLAH, R. N., “*Religious evolution*”, en Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World, New York, (1970).
- BERIAIN, J., La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, (2000).
- BEYER, P., Religion and globalization, Sage, Londres, (1994).
- BLOCH, E., El ateísmo en el cristianismo, Aguilar, Madrid, (1983).
- BLOOM, H., Presagios del milenio, Anagrama, Barcelona, (1997).
- BEAVENTURA SANTOS., Lo social y lo político en la postmodernidad, Cortez, Sao Paulo, (1997).

- BLOOM, H., Presagios del milenio, Anagrama, Barcelona, (1997).
- BLUMENBERG, H., “*Säkularisation. kritik einer kategorie historischer Illegitimität*”, en Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, Munich, (1964).
- BOAVENTURA SANTOS., Lo social y lo político en la posmodernidad, Cortez, Sao Paulo, (1997).
- BONETE, E., La faz oculta de la modernidad, Tecnos, Madrid, (1995).
- BOSH, J., Para conocer las sectas, Estella Verbo Divino, Navarra, (1998).
- BOSH, J., “*Religiosidad marginal y sectas*”, en Vida Nueva, Junio (1997).
- BRUCE, S., “*The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*”, en Woodhead y otros (comp)., Peter Berger and the study of religion, (2001).
- BRUCE, S., “*Secularization*” en R. Segal (comp.), The blackwell companion to the study of religion, Malden: Blackwell, (2006).
- CAMPBELL, T., Siete teorías de la sociedad, Cátedra, Madrid, (1988).
- CAMUS, A., The rebeld, Vintage, New York, (1956).
- CANTÓN, M., Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento <Aleluya>. Aproximación socio-antropológica al sub-campo religioso protestante en la granada urbana, Universidad de Sevilla, Sevilla, (1996).
- CAPDEQUI, C., “*Las formas de la religión en la sociedad moderna*”, en Papers, 54, Universidad Pública de Navarra. Departamento de Sociología, (1998).
- CARDÍN, A., “*Movimientos religiosos modernos*”, en Contra el catolicismo, Muchnik, Barcelona, (1997).

- CARRETERO, E., “*Religiosidades intersticiales: La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades modernas*”, en Gazeta de Antropología, Universidad de Santiago de Compostela, (2004).
- CASANOVA, J., Religiones públicas en el mundo moderno, PPC, Madrid, (2000).
- CASANOVA, J., “*El <revival> político de lo religioso*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, (1994).
- CASANOVA, J., “*Globalizing catholicism and the return to a <universal> church*”, en Beyer, P (edit.), Religion in the Porcess of Globalization, Würzburg. Ergon Verlag, (2001).
- CASANOVA, J., “*Public religion in the modern world*”, en Sociology and Religion, University of Chicago Press, Chicago, (1994).
- CASTELLS, M., The rise of the network society, Oxfort y New York, Blackwell, (1996).
- CASTELLS, M., La era de la información: economía, sociedad y cultura, 3 volms, Alianza, Madrid, (1997).
- CASTILLO, J. M<sup>a</sup>., Víctimas del pecado, Trotta, Madrid, (2005).
- CHADWICK, B.A- GAUTHIER, M-HOURMANT, L-WÖRNDL, B., “*Tendencias de la religión y la secularización*”, en Langlois, S- Del Campo, S (eds)., ¿Convergencia o divergencia?. Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales, Bilbao, (1995).
- CHAMPION, F & HERVIEU-LÉGER, D (ed): De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions. Centurion, Paris, (1990).

- 
- CIFUENTES PÉREZ, L. M., "La laicidad y la nueva Europa", en Iglesia Viva, 221, (Enero-Marzo 2005).
- COMEAU, G., "Un mensaje para un mundo moderno secularizado", en Revista Relaciones Judeo-Cristianas, Montreal, (2003).
- COMTE, A., Le discours sur l'esprit positive, id. Oeuvres, Paris, (1971).
- COMTE, A., Catecismo positivista, Ed. Nacional, Madrid, (1982).
- CORBI., Religión sin religión, PPC, Madrid, (1983).
- COX, H., La ciudad secular, Península, Barcelona, (1968).
- CROZIER, M., Le phénomène bureaucratique, Paris, (1963).
- DAVIE, G., "The persistence of institutional religion in modern Europe", en Woodhead, L., Peter Berger and the study of religion, Routledge, London and New York, (2001).
- DAVIGNAUD, J., Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia, Icaria, Barcelona, (1990).
- DEL CAMPO, S., Tratado de sociología, Taurus, Madrid, (1988).
- DÍAZ BRENIS, E., "Globalización y nueva era en la ciudad de México", en Revista Casa del Tiempo, (diciembre 2004).
- DÍAZ- SALAZAR, R., "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en R. Díaz-Salazar – Giner, S – Velasco, F (eds.), Formas modernas de religión, Madrid, (1994).
- DOBBELAERE, K., "Secularización: un concepto multidimensional", en Materiales de Cultura y Religión, México, Universidad Iberoamericana, (1994).

- 
- DUCH, Ll., La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea, Barcelona, (1979).
- DUCH, Ll., Religión y mundo moderno, PPC, Madrid, (1995).
- DURKHEIM, E., “*The division of labour in society*”, en The Free Press, New York, (1964).
- DURKHEIM, E., La división del trabajo social, Akal, Barcelona, (1982).
- DURKHEIM, E., Suicide, New York, (1951); traducción española: El Suicidio, Akal, Barcelona, (1976).
- DURKHEIM, E., Las formas elementales de la vida religiosa, Alianza ed., Madrid, (1993).
- EISENSTADT, S., “*Multiplés modernities*”, en Daedalus, vol. 129, nº 1, (2000).
- EISENSTADT, S., Die vielfalt der moderne, Göttingen, (2000).
- ELIADE, M., Imágenes y símbolos, Taurus, Madrid, (1979).
- ELIADE, M., La prueba del laberinto, Cristiandad, Madrid, (1980).
- ELIADE, M., Tratado de las religiones, Cristiandad, Madrid, (1981).
- ELIADE, M., Le mythe de l’eternel retour, Gallimard, Paris, (1949).
- ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano, Anagrama, Madrid, (1985).
- ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano, Labor/Punto Omega, Barcelona, (1988).



- ESPÓSITO, J., Guerras profanas. Terror en nombre del Islam, Paidós, Barcelona, (2003).
- ESTEBAN, V., “*Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica*”, Universidad de la Laguna, (presentado en el Instituto de Filosofía del CSIC el 17 de Mayo de 2006).
- ESTRADA, J.A., La imposible teodicea, Trotta, Madrid, (1997).
- ESTRADA, J. A., Dios en las tradiciones filosóficas I, Trotta, Madrid, (1994).
- ESTRADA, J. A., Creencia e increencia: un debate en la frontera, Sal Terrae, Madrid, (2000).
- ESTRADA, J. A., Razones y sinrazones de la creencia religiosa, Trotta, Madrid, (2001).
- ESTRUCH, J., La innovación religiosa, Ariel, Barcelona, (1972).
- ESTRUCH, J., “*El mito de la secularización*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, (1994).
- FEATHERSTONE, M., Consumer culture and postmodernism, Sage, Londres, (1991).
- FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo, Ed. Sígueme, Salamanca, (1975).
- FERRAROTI, F., Una fe sin dogmas, Península, Barcelona, (1993).
- FERRY, L., L’homme-Dieu ou le Sens de la vie, Grasset, Paris, (1996); (Traducido como El Hombre-Dios o el sentido de la vida, Tusquets, Barcelona, (1997).
- FIERRO, A., El hecho religioso, Salvat, Barcelona, (1981).

- FIERRO, A., Sobre la religión, Taurus, Madrid, (1979).
- FRAIJÓ, M., El sentido de la historia: introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Madrid, Cristiandad, (1986).
- FRAIJÓ, M (eds)., Filosofía de la religión, Trotta, Madrid, (1994).
- FREUD, S., “*El porvenir de una ilusión*”, en Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, (1981).
- FRIGERIO, A., “*¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?. Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales*”, en Revista Conicet, Universidad Católica Argentina, (2003).
- FRIGERIO, A., “*Secularización y nuevos movimientos religiosos*”, en Lecturas Sociales y Económicas, 7, (1995).
- FRIGERIO, A., Constituyendo identidades: problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso, Ponencia presentada en la VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Museo Roca, Buenos Aires, (1998).
- FRIGERIO, A., Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta, Ponencia presentada en el XXII Encuentro Anual de ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil, (27-31 de Octubre de 1998).
- FROMM, E., Psicoanálisis y religión, Ed. Psique, Buenos Aires, (1967).
- GAEDE, S. D., “*The problem of Truth*”, en Hunter, J. D- Ainlay, S. C., Making sense of modern times, Routledge and Kegan Paul, London, (1986).
- GARCÍA ROCA, J., “*La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción*”, en Iglesia Viva, 221, (Enero-Marzo 2005).

- 
- GARVIA, R., Conceptos fundamentales de sociología, Alianza, Madrid, (1998).
- GAUCHET, M., Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion, Gallimard, Paris, (2001).
- GAUCHET, M., La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité, Gallimard, Paris, (1998).
- GEERTZ, C., La interpretación de las culturas, Edit. Gedisa, Barcelona, (1990).
- GELLNER, E., Cultura, identidad y política, Gedisa, Barcelona, (1979).
- GELLNER, E., “*Fundamentalism as a comprehensive system: Soviet marxism and islamic fundamentalism compared*”, en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), The Fundamentalism Project, vol. 5, Chicago University Press, (1995).
- GIDDENS, A., El capitalismo y la moderna teoría social, Labor, Barcelona, (1985).
- GIDDENS, A., Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge, Polity Press, (1998); Traducción española, “*Modernidad y auto-identidad*” en Josetxo Beriain (comp)., Las consecuencias perversas de la modernidad, Anthropos, Barcelona, (1996).
- GIL CALVO, E., “*Religiones laicas de salvación*”, en Díaz-Salazar, R., Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, (1994).
- GIRARD, R., Veo a Satán caer como el relámpago, Anagrama, Barcelona, (2006).
- GIRARD, R., La violencia y lo sagrado, Anagrama, Barcelona, (1983).
- GLASER, P.E., The sociology of secularization. A critique of a concept, London-Henley-Boston, (1977).

- GOGARTEN, F., Destino y esperanza del mundo moderno, Marova, Madrid, (1971).
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M<sup>a</sup>., La sociología del conocimiento hoy, Edit. El Espejo, Madrid, (1979).
- GONZALEZ, S., El proceso de secularización, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, (1985).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L., “*Atentos a los signos de nuestro tiempo*”, en Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, n<sup>o</sup>. 89, (Ávila 28 Abril- 28 Mayo), (2003).
- GREELEY, A., El hombre no secular. Persistencia de la religión, Edit. Cristiandad, Madrid, (1974).
- GUERRA GÓMEZ, M., Los nuevos movimientos religiosos: sectas, Eunsa, Navarra, (1993).
- HABERMAS, J., La inclusión del otro. Estudio de teoría política, Paidós, Barcelona, (1999).
- HABERMAS, J., Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, (1987).
- HAMMOND, P.E., “*Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal*”, en Soundings, 52, (1964).
- HALLIMAN, M.T., “*Efectos sobre la educación católica estadounidense del cambio en la Iglesia Católica*”, en Pérez Vilarriño, J., Religión y sociedad en España y los Estados Unidos, Centro de investigaciones sociológicas, (2004).
- HARVEY, A.VON., “*Some Problematical Aspects of Peter Berger’s Theory of Religion*”, en Journal of the American Academy of Religion, Vol. 41, n<sup>o</sup>. 1, (1973).

- HECHTER, M., “*Religion and rational choice theory*”, en Rational Choice Theory and Religion, Lawrence Young, ed. NY: Rouledge, (1997).
- HEGEL, G.W.F., Escritos de juventud, F.C.E, México, (1978).
- HEIDEGGER, M., Sendas perdidas, Buenos Aires, Losada, (1969).
- HEIDEGGER, M., “*El final de la filosofía y la tarea del pensar*”, en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros., Kierkegaard vivo, Madrid, Alianza Editorial, (1998).
- HERVIEU-LÉGER, D., Voyage de Jean Paul II en France, Cerf, Paris, (1988).
- HERVIEU-LÉGER, D., Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, (1999).
- HERVIEU-LÉGER, D., “*Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?*”, en F. Champion et D. Hervieu- Léger., De l’émotion en religion. Renouveaux et tradition, Centurión, Paris, (1990).
- HERVIEU- LÉGER, D., Catholicisme, la fin d’un monde, Bayard, Paris, (2003).
- HERVIEU-LÉGER, D., La Religion pour mémoire, París, Cerf, (1993); (Traducido como: La religion, hilo de memoria, Herder, Barcelona, 2005).
- HILL, M., Sociología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1988).
- HOBSBAWN, E., Historia del siglo XX, Grijalbo, Barcelona, (1998).
- HORRELL, D.G., “*Berger and the New Testament study*”, en Woodhead, L., (eds)., Peter Berger and the study of religion, Routledge, London, (2001).
- HOUT, M- GREELEY, A., “*The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States*”, en American Sociological Review, Vol. 52, No. 3 (Jun., 1987), pp. 325-345

- HUNTER, J. D- AINLAY, S. C., Making sense of modern times, Routledge and Kegan Paul, London, (1986).
- HUNTINGTON, S. P., The clash of civilizations and the remaking of world order, New York, Simon and Schuster, (1996). (Trad. esp: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial, Barcelona, Paidós, (1997).
- IANNACCONE, L., “*Rational choice: Frarnework for the scientific study of religion*”, en Rational Choice Theory and Religion, Lawrence Young, New York, (1997).
- IGUACEN, F., Secularización y mundo contemporáneo, ICCE, Madrid, (1973).
- INGLEHART, R., Modernización y postmodernización, Siglo XXI, CIS, Madrid, (1998).
- ISRAEL, J., La enajenación: de Marx a la sociología moderna, F.C.E, México, (1988).
- JACOBI, H., Cartas sobre la doctrina de Spinoza, Círculo de Lectores, Barcelona, (1996).
- JAMES, W., Principios de psicología, D. Jarro, Madrid, (1909).
- JASPERS, K., Origen y meta de la historia, Alianza, Madrid, (1988).
- KANT, I., La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza, Madrid, (1981).
- KANTS WERKE., Vorkritische studien, II, (1757-1777), Berlin, (1968).
- KEPEL, G., The revenge of god, Cambridge (Reino Unido), Polity Press (1994). (Trad. esp.: La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, (1995).

- 
- KIENZLER, K., Los fundamentalismos religiosos, Alianza Editorial, Madrid, (2000),
- KÜNG, H., ¿Existe Dios?, Cristiandad, Madrid, (1979).
- KÜNG, H., El judaísmo, Trotta, Madrid, (1993).
- LAZARFELD, P., Communication research and the social psychology, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, (1951).
- LENOIR, F., La metamorfosis de Dios, Alianza Editorial, Madrid, (2003).
- LERNER, D., The passing of traditional society: Modernizing the middle east, Glencoe, III, Free Press, (1958).
- LEWIS, B., “*Las raíces de la ira musulmana*”, en Dialnet, Universidad de la Rioja, (2001).
- LIPOVETSKY, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, (1986).
- LÖWITH, K., El hombre en el centro de la historia, Herder, Barcelona, (1997).
- LUCKMANN, TH., La religión invisible. El problema de la religión en las sociedades modernas, Sígueme, Salamanca, (1973).
- LUKES, S., Émilè Durkheim: Su vida y su obra, CIS/ Siglo XXI, Madrid, (1984).
- LYON, D., Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad, Cátedra, Madrid, (2000).
- LYOTARD, J.F., La condición postmoderna, Cátedra, Madrid, (1989).
- LIPOVETSKY, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, (1986).

- LÜBBE, H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs, Freiburg-München, (1975).
- LUCKMANN, Th., “*On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 2, (1963).
- LUCKMANN, Th., La religión invisible, Sígueme, Salamanca, (1973).
- LUCKMANN, Th., “*Religión y condición social de la conciencia moderna*”, en X. Palacios- Jarauta, F., Razón, ética y política, Anthropos, Barcelona, (1989).
- MALRAUX, A., La métamorphose des Dieux, 3 vols., Gallimard, Paris, (1957,1974, 1976).
- MARCO VAGGIONE, J., “*Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular*”, en Rev. Libertades Laicas, México, (2005).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., Religión y capitalismo. La religión política neoconservadora, Sal Terrae, Santander, (1991).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., Postmodernidad y Conservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura, Verbo Divino, Navarra, (1991).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., Para comprender las formas modernas de la religión, Estella, Navarra, (1994).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., “*Sociología del hecho religioso*”, en Fraijó, M., Filosofía de la religión, Trotta, Madrid, (1994).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., “*De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*”, en Rev. <Política y Sociedad>, nº 22, (1996).
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>., El discurso religioso de la modernidad, Anthropos, Barcelona, (1998).



- MARDONES, J.M<sup>a</sup>., Las nuevas formas de la religión, Estella, Verbo Divino, (1998).
- MARINA, J. A., Dictamen sobre Dios, Anagrama, Barcelona, (2001).
- MARCUSE, H ., Calas en nuestro tiempo, Icaria, Barcelona, (1976).
- MARRAMAQ, G., Poder y secularización, Península, Barcelona, (1989).
- MARRAMAQ, G., Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, Península, Barcelona, (1989).
- MARTÍN, B., “*Berger’s anthropological theology*”, en Woodhead, L., (eds)., Peter Berger and the study of religion, London, Routledge, (2001).
- MARTÍN, D., The religious and the secular, Londres, (1969).
- MARTÍN VELASCO, J., Introducción a la fenomenología de la religión, Cristiandad, Madrid, (1993).
- MARTÍN VELASCO, J., El malestar religioso de nuestra cultura, Ed. Paulinas, Madrid, (1993).
- MARTÍN VELASCO, J., Metamorfosis de lo sagrado y crisis del cristianismo, Sal Terrae, Santander, (1998).
- MARTÍN VELASCO, J., “*Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*”, en Secciones de Teología, 150, (1999).
- MARTINEZ CORTÉS, J., “*El proceso de secularización en España*” en Floristan, C - Tamayo, J.J., El Vaticano II, veinte años después, Madrid, (1993).
- MARX, K., “*Tesis sobre Feuerbach*”, en Sobre la religión I, Sígueme, Salamanca, (1979).

- 
- MARX, K- ENGELS, F., El capital, F.C.E, México, (1959).
- MASON GRIFF., “*Advertising: The central institution of mass society*”, en <Diógenes>, nº 68, (1969).
- MASSET, P., 50 palabras clave: Marxismo, Ed. Paulinas, Madrid, (1973).
- MATE, R., Modernidad, religión, raza, Anthropos, Barcelona, (1986).
- MATTHES, J., Introducción a la sociología de la religión I, Alianza, Madrid, (1977).
- MATTHES, J., Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad, Alianza Universidad, Madrid, (1971).
- MEAD, G.H., Espíritu, persona y sociedad, Paidós, Buenos Aires, (1982).
- METZ, J.B., Teología del mundo, Sígueme, Salamanca, (1970).
- MOLTMANN, J., Teología de la esperanza, Sígueme, Salamanca, (1989).
- MONTORO, A., “*La evangelización en la actual coyuntura sociocultural y política de España*”, en Evangelización y medios de comunicación, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, (1997).
- MORIN, E., L’Esprit du temps 1, névrose. L’Esprit du temps 2, nécrose, Grasset, Paris, (1975).
- MORRIS, B., Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós, Barcelona, (1995).
- MURRAY, J.C., We hold these truths. Catholic reflections on the american proposition, New York, (1960).

- 
- NEUHAUS, R. J., The naked public square. Religion and democracy in america, Eerdmans, Grand Rapids (Mich), (1986).
- NEUHAUS, R. J., “*Virtue, public & private*”, en Semmel, D., Democracy, virtue and religion: a historial perspective, Eerdmans, Grand Rapids, (Mich), (1986).
- NEUHAUS, R. J., “*El resurgimiento de la religión*”, Rev. Zenit.org, New York, (19 octubre 2002).
- NEUHAUS, R., “*The persistence of the catholic moment*”, First Things, 130, (febrero 2003).
- NOVAK, M., Will it Liberate?. Questions about liberations theology, Paulist Press, New York, (1986).
- NOVAK, M., El espíritu del capitalismo democrático, Tres Tiempos, Buenos Aires, (1983).
- NOVAK, M., On two wings. Humble faith and commom sense at the american founding, in Encounter Books, San Francisco, California, (2001).
- OLLMAN BERTEL., Alienación: Marx y su concepto de hombre en la sociedad capitalista, Amorrortu, Buenos Aires, (1971).
- OTTO, R., Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios, Alianza, Madrid, (1980).
- OVIEDO, Ll., La secularización como problema, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, (1990).
- PALACIOS GOMEZ, J.L., La sociología del conocimiento de Peter L. Berger, Ed. Universidad Complutense Madrid, Madrid, (1991).
- PANIKKAR, R., El mundanal silencio, Martinez Roca, Barcelona, (1999).

- PANIKKAR, R., “*La religión del futuro*”, en Fraijó, M (comp.), Filosofía de la religión, Trotta, Madrid, (1994).
- PANNENBERG, W., “*Einheit der kirche und einheit der menschheit*”, en Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt, (1973).
- PANNENBERG, W., “*Tipos de ateísmo y su significación teológica*”, en Cuestiones fundamentales de teología sistemática, Sígueme, Salamanca, (1976).
- PASTOR, G., Tributo al Cesar: Sociología de la religión, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, (1992).
- PÉREZ TAPIAS, J.A., “*Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada*”, en Revista Gazeta de Antropología, nº. 6, (1998).
- PÉREZ VILARIÑO, J., “*¿Una sociedad sin religión?*”, en L. Ribot García, J, Valdeón Baruque (coords.), Año 1000, Año 2000. Dos milenios en la historia de España II, Madrid, España Nuevo Milenio, (2001).
- PÉREZ VILARIÑO, J., “*Formas complejas de vida religiosa*”, en Religión y sociedad en España y los estados Unidos, CIS, Madrid, (2003).
- PIRES COELHO, J.L., Nuestro tiempo y su esperanza, Biblioteca Sociedad de Educación Atenas, Madrid, (1992).
- PLA VARGAS, Ll., “*El pluralismo como ideología del consumo masivo*”, en Seminario de Filosofía Política, Universidad de Barcelona, (2003).
- PARSONS, T., “*Some comments on the pattern of religious organization in the United State*”, en Structure and Process in Modern Society, Glencoe, (1964).
- POST, W., La crítica de la religión en Karl Marx, Herder, Barcelona, (1972).

- QUALTER, T. H., Publicidad y democracia en las sociedades de masas, Paidós, Barcelona, (1994).
- RAHNER, K., Curso fundamental sobre la fe, Herder, Barcelona, (1979).
- RICOEUR, P., “*L’herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie*”, en Herméneutique de la secularisation, Aubier/Montaigne, Paris, (1977).
- RIZZI, B., La burocratización del mundo, Península, Barcelona, (1980).
- ROBLES, J.A., Repensar la religión. De la creencia al conocimiento, Eunsa, Heredia, (2001).
- ROBLES, J. A., “*La religión hoy: crisis y retos*”, Revista Contrapunto, nº 11, (2002).
- RODRÍGUEZ, J.E., La perspectiva sociológica, Taurus, Madrid, (1989).
- ROVIRA, R., Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea, Madrid, Universidad Complutense- Facultad de Filosofía, (1992).
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>., “*Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber*”, en Revista Communio, volumen XXX, (1997).
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>., “*Feuerbach-Bloch: La humanización de la teología*”, en Revista Communio, volumen XX, fascículo I, (1997).
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>., “*¿Resurgimiento religioso versus secularización?*”, en Gazeta de Antropología, nº 14, (1998).
- SABATO, E., Antes del fin, Seix Barral, Barcelona, (1993).
- SAHLIYEH, S., “*Religious resurgence and political modernization*”, en Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, State University of New York Press, (1990).

- 
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., La nostalgia del eterno: sectas y religiosidad alternativa, CCS, Madrid, (1997).
- SANTOS GONZALES., El proceso de secularización, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, (1985).
- SCHINER, L., “*The concept of secularization in empirical research*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 6, (1967).
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., The christian faith, Edinburgh, Clark, (1928).
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., Über die religion. Reden an die gebildeten unter ihren verächtern (1799); traducción española: Sobre la religión. Discurso a sus menospreciados cultivados, Tecnos, Madrid, (1990).
- SCHMIDT, J., “*Reification and recollection: emancipatory intentions and the sociology of knowledge*”, en Canadian Journal of Political and Social Theory, 2, 1, (1978).
- SCHUPE, A y MISZTAL, B., Religión, mobilization and social action, Westport, CT, Praeger, (1998).
- SCHÜTZ, A., El problema de la realidad social, Amorrortu, Buenos Aires, (1974).
- SCHWARTZ, P., “*Movimientos religiosos contemporáneos y secularización*”, en Revista Concilium, nº 181, (1983).
- SÉGUY, J., “*La religión metafórica*”, en Hervieu-Léger, D., La religión, hilo de memoria, Herder, Barcelona, (2005).
- SHINER, L., “*The concept of secularization in empirical research*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 6, (1967).

- SIMMEL, G., El individuo y la libertad, Península, Barcelona, (1986).
- SMELE, M.J – STEPHEN, R., Teoría sociológica, Espasa-Calpe, Madrid, (1982).
- SOFISKY, W., Tratado sobre la violencia, Abada, Madrid, (2006).
- SOLA GUTIERREZ, L., El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger, Universidad de Deusto, (1989).
- STARK, R., “*Europe’s receptivity to new religious movements: round two*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 32 (4), (1993).
- STARK R., “*Bringing theory back in*”, en Rational Choice Theory and Religion, (1997).
- STARK, R y McCANN., “*Market farces and catholic commitment: Exploring the new paradigm*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, nº32, (1967).
- STARK, R – IANNACCONE, L., “*Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, nº 35, (1967).
- STARK, R- IANNACCONE, L., “*Rational choice propositions about religious movements*”, en Religion and the Social Order, (1993).
- STARK, R- IANNACCONE, L., “*A supply-side reinterpretation of the <secularization> of Europe*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 33 (3), (1994).
- STARK, R- RODNEY y WILLIAMS J. BAIMBRIDGE., The future of religion, University of California Press, Berkeley, (1985).
- SUNG JOUNG MO., Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización, Ed. Paulinas, Sao Paulo, (1992).

- TAYLOR, CH y LEE, B., Multiplés modernities: Modernity and difference, Chicago, Center for Transcultural Studies, (1998).
- TAMAYO, J. J., “*¿Qué futuro tiene Dios?*”, artículo publicado en El País, (el 2 de Enero del año 2000).
- TAMAYO, J. J., Fundamentalismo y diálogo entre religiones, Trotta, Madrid, (2004).
- THOMPSON, J. B., Los media y la modernidad, Paidós Comunicación, Barcelona, (1998).
- TOURAINÉ, A., Sociologie de l’action, Éditions du Seuil, Paris, (1965).
- TRIAS, E., Pensar la religión, Destino, Barcelona, (1997).
- TRIAS, E., “*La superación de la metafísica y el pensamiento del límite*”, en Vattimo, G., La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad, Gedisa, Barcelona, (1992).
- TURNER, S. B., La religión y la teoría social, FCE, México, (1983).
- TSCHANNEN, O., “*The secularization paradigm: A systematization*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 30 (4), (1991).
- VAHANIAN, G., Ningún otro Dios, Marova / Barcelona, Fontanella, Madrid, (1972).
- VALVERDÚ, J., Mercado religioso y movimientos carismáticos de la modernidad, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, (2002).
- VARGUES, L., Modernidad y religión: al filo de dos siglos, Gedisa, Barcelona, (1999).



- 
- VATTIMO, G- DERRIDA, J (eds)., La religión, PPC, Madrid, (1996).
- VELASCO, D., “*La construcción histórico-ideológica de la laicidad*”, en Iglesia Viva, 221, (Enero-Marzo 2005).
- VELASCO, J., Introducción a la fenomenología de la religión, Edic. Cristiandad, Madrid, (1993).
- VOAS, OLSON y CROCKETT., “*Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong*”, en American Sociological Review, 67-2, (2002).
- WEBER, M., “*La ciencia como vocación*”, en El político y el científico, Alianza, Madrid, (1975).
- WEBER, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona, (1977).
- WEBER, M., Economía y sociedad, F. C. E, México, (1966).
- WEBER, M., El político y el científico, Alianza, Madrid, (1967).
- WEBER, M., The sociology of religion, Bostón, (1964); traducción española: Ensayos sobre sociología de la religión I, Taurus, Madrid, (1983).
- WEIL, S., La gravedad y la gracia, Trotta, Madrid, (1994).
- WEIL, S., A la espera de Dios, Trotta, Madrid, (2000).
- WEISSMAHR, B., Teología natural, Herder, Barcelona, (1980).
- WERKE, K., Vorkritische studien II (1757-1777), Berlin, (1968).

- 
- WHITE, R., “*Los medios masivos y la evangelización*”, en Evangelización y medios de comunicación, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria, (1997).
- WILSON, B., Aspects of secularization, Paper Presented at the 7th World Congress of Sociology, Varna, Bulgaria, (1970).
- WILSON, B., La religión en la sociedad, Labor, Barcelona, (1969).
- WILSON, B., “*Una tipología de las sectas*”, en Robertson, R., Sociología de la religión, FCE, México, (1963).
- WILSON, B., Sociología de las sectas religiosas, Guadarrama, Madrid, (1970).
- WILSON, B., Contemporary transformations of religion, Oxford University Press, Oxford, N. Y, (1976).
- WILSON, B., “*The return of sacred*”, en Journal for the Scientific Study of Religion, 18-3, (1979).
- WILSON, J., “*The de-alienation of Peter Berger*”, Soundings, 52, (1969).
- WILLAIME, J-P., “*Dinámica religiosa y modernidad*”, en Gomes, G (coord.), Identidades sociales y religiosas en México, UNAM, México, (1996).
- WOLF, M, Los efectos sociales de los mass media, Paidós, Barcelona, (1992).
- WOODHEAD, L (eds), Peter Berger and the study of religion, Routledge, London, (2001).
- WUTHNOW, R., The struggle for america’s soul, Gran Rapids, MI, Eerdmans, (1987).

- WUTHNOW, R., Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas, Paidós, Barcelona, (1988).