

Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales

The interstitial religiosities: Metamorphosis of the sacred in the current societies

Ángel Enrique Carretero Pasín

Investigador del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales. Universidad de Santiago de Compostela. La Coruña. quiquecarretero@terra.es

RESUMEN

En este artículo se pretende abordar, desde una perspectiva teórica, una interpretación de la mutación que ha acontecido a lo sagrado en las sociedades actuales. Para ello, se parte de una doble caracterización complementaria del fenómeno religioso en la que se conjuga tanto el posicionamiento de Peter L. Berger y Thomas Luckmann -legitimación de significación de lo real- como el de Emil Durkheim -integración simbólica de la sociedad-. Desde este presupuesto, se analiza el papel social que ha desempeñado la religión en el recorrido que discurre desde las sociedades tradicionales hasta aquellas en las que la modernidad se ha desplegado en toda su intensidad. Finalmente, se enfatiza una transfiguración profana de lo religioso que se encarna en diferentes planos de la vida cotidiana de las sociedades actuales. Así, una vez que la razón moderna había buscado excluir a la religión de su espectro cultural, se testimonia, paradójicamente, un retorno de lo sagrado que se expresa ahora bajo un rostro profano.

ABSTRACT

From a theoretical perspective, this article offers an interpretation of the mutation that has occurred to what is sacred in the current societies. This interpretation starts from a double and complementary characterization of the religious phenomenon: that of Peter L. Berger and Thomas Luckmann (which is a legitimization of reality's meaning) and that of Emil Durkheim (about the symbolic integration of the society). Consequently, an analysis is made of the social role that the religion has covered from the traditional society up to those in which modernity has spread out in all its intensity. Finally, emphasis is placed on a profane transfiguration of the religious involved with different levels of daily life in current societies. As soon as the modern reason had sought to exclude religion from the cultural spectrum, paradoxically the sacred returned, expressed behind a new profane face.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

religiosidad | lo sagrado | sociedad actual | Berger | Luckmann | Durkheim | secularización | religiosity | the Sacred | current society | secularization

Es imposible oír a las sirenas y no caer en su poder. No pueden ser desafiadas impunemente. Desafío y ceguera son la misma cosa, y quien los desafía se hace con ello víctima del mito al que se expone.

Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, 1994: 110

1. Introducción

El presupuesto teórico que guía este trabajo es el prioritario interés sociológico de la religión desde la perspectiva de su eficacia para inducir un determinado tipo de vivencias y prácticas sociales. No se trata, pues, de una propuesta encaminada a descifrar la naturaleza antropológica, o incluso ontológica, del fenómeno religioso -tarea más propia de la filosofía- sino, más bien, de esclarecer su practicidad social. De ahí que no nos preocupe tanto la temática específica relativa a una fenomenología de la esencia religiosa cómo la capacidad que posee la religión para conformar actitudes y comportamientos colectivos. Se acentúa, entonces, el aspecto comunitario que entraña toda dimensión religiosa, en detrimento, en consecuencia, del sentimiento y vivencia religiosa de tipo individual, aspecto este último que extralimita el objetivo de la preocupación estrictamente sociológica. Además, se aborda el análisis de la religión

desmarcándose de una conceptualización sustantiva, de su aparato categorial teológico o de su dogmática particular, por el contrario nuestro énfasis se orienta a la intrínseca funcionalidad social que ésta alberga. En este contexto, nuestra concepción de la religión extiende su horizonte más allá del terreno que tradicionalmente se le ha asignado, de modo que, como luego desglosaremos, por religiosidad entendemos un ámbito de la experiencia social que no es patrimonio del orden institucional eclesiástico en donde históricamente se arraigó (1). De esta manera, se aquilata la significación social de la religión más allá de los linderos que le habían sido asignados, al mismo tiempo que se contribuye a elucidar y revalorizar un género de religiosidad profana que emana en el orden de la vida cotidiana. Como es bien sabido, la problemática sociológica en torno a la religión es una inquietud que había estado muy presente en la obra de los padres fundadores de la ciencia social, Karl Marx, Emil Durkheim y Max Weber. En el pensamiento de todos ellos, late, como denominador común, una recurrente obsesión por desvelar el preponderante papel que juega la religión en la vida social, como también las consecuencias estructurales implicadas en el desmoronamiento del universo simbólico religioso derivado del proceso secularizador que, en su momento, afectó a las sociedades occidentales.

El esclarecimiento del papel social que desempeña la religión fija su atención sobre dos pilares teóricos que se articulan recíprocamente. Por una parte, la contribución de la sociología fenomenológica auspiciada por Alfred Schütz y continuada por Peter Berger y especialmente Thomas Luckmann. Por otra parte, la línea de pensamiento inaugurada por Emil Durkheim en su obra tardía *Las formas elementales de la vida religiosa*, en donde se concibe el fenómeno religioso como expresión de un lazo de comunión compartido bajo símbolos. En el primer caso, la religión es comprendida como una instancia que legitima una plausible y coherente significación del mundo circundante, en el segundo conforma una integración simbólica global de la sociedad que la dota de cohesión e impide que emerjan fisuras internas que resquebrajen la ligazón social. La primera línea de pensamiento mencionada 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. La segunda, por el contrario, pone el acento en la dimensión práctica, ritual y comunitaria que alberga, inevitablemente, todo comportamiento religioso. Así pues, la primera nos introduce en el plano de la creencia, de la representación del mundo, mientras la segunda lo hace en el de la acción, en el de la praxis colectiva. Y el desvelamiento de la radicalidad sociológica de la religión entraña el imperativo de aunar en una factible complementación mutua ambas perspectivas.

A la luz de los presupuestos anteriormente señalados, el trayecto que recorre este trabajo trata de mostrar la evolución de la religión desde las sociedades tradicionales a las modernas, para acabar desvelando el destino que, a modo de bosquejo, parece asignársele a ésta en las sociedades catalogadas de posmodernas. Tomando como hilo conductor de nuestro discurso la doble categorización de la religión indicada, el propósito final que lo guía es la interpretación de una incipiente, y al mismo tiempo efervescente, religiosidad que parece colonizar los diferentes plexos en los que se entreteje la cotidianidad. Y a este respecto, conviene apuntalar que el móvil esencial sobre el que gravita este trabajo se fija prioritariamente en la centralidad de lo cotidiano. La preocupación nuclear, entonces, que lo inspira es el desciframiento de cómo la religión impregna con un nuevo rostro, en clave metamorfoseada, la cotidianidad de las sociedades actuales y, además, es el asidero sobre el que descansan un conjunto de prácticas y ritos sociales amparados en una red de microsignificados colectivos diseminados en la cotidianidad. Así, se busca llevar a cabo una hermenéutica de lo concreto, una interpretación significativa de unas novedosas pautas sociales que nos remitirían a lo que bien puede denominarse como una transfiguración profana de la religión en la que permanece, a modo de constante antropológica, una invariabilidad del fenómeno religioso. Y en esta tarea, asumimos plenamente el presupuesto metodológico weberiano según el cual la sociología tendría como objetivo la comprensión de la acción social, el desvelamiento del sentido subjetivamente mentado que se inscribe en todo comportamiento social.

Por último, conviene señalar que no es nuestra intención llevar a cabo una valoración crítica de la religión en sus distintas variantes históricas, un enjuiciamiento acerca de su verdad o falsedad,

conformándonos con elucidar su destacada implicación en la vida de las sociedades. Del mismo modo que tampoco es nuestro objetivo indagar en los elementos infraestructurales que se entremezclan, dialécticamente, en la explicación de la naturaleza y evolución histórica del fenómeno religioso. Por el contrario, el terreno específico en el que nos ubicamos es el del análisis de la destacada eficacia social de las representaciones colectivas en general y de las religiosas en particular.

2. La religión en el marco de las sociedades tradicionales

Las creencias religiosas pueden ser consideradas como representaciones elaboradas por los seres humanos para afrontar y conjurar el azar, la incertidumbre, la angustia existencial y la muerte. Su función radicaría en consolidar una confianza existencial que bloquee la desasosegante autointerrogación a la que conduce la inteligencia. Esta es la razón por la cual históricamente no haya existido sociedad sin religión. Pese a los denodados esfuerzos teóricos racionalistas e intelectualistas promovidos por Comte o Lévy-Bruhl con la intención de identificar a la dimensión religiosa como representación precientífica del mundo destinada a volatilizarse con el advenimiento de una explicación racional de la realidad, la religión ha pervivido en la conciencia social con un ámbito de existencia alternativo y complementario al propio de la ciencia. Esta circunstancia atestigua la urgente necesidad antropológica del ser humano para aferrarse a ciertas representaciones supuestamente irracionales -aunque sería más preciso buscar una expresión alternativa tanto a lo racional como a lo irracional- (2) que el evolucionismo y el positivismo, dominantes en el siglo XIX, habían defenestrado como sinónimo de anacronismo. El despliegue de la racionalidad moderna no ha conseguido que decline lo sagrado, bien por el contrario se trasluce una persistencia de éste que debiera ser motivo de sugerente reflexión. Existe un doble plano en la condición humana que difícilmente debería entremezclarse: lo racional y lo irracional. Mientras el primero es fundamentalmente racionalizador, teórico e intelectualista, el segundo lo es fantasioso, imaginativo y alógico. El primero nos permite explicar con rigor, certeza y credibilidad el funcionamiento del mundo, mientras el segundo nos ayuda en el deambular existencial comprometiéndose en la interioridad de nuestras vivencias, en la significación propiamente humana de nuestra experiencia vital. La naturaleza de la creencia religiosa ha tenido su anclaje en este segundo plano, buscando infundir una seguridad que trata de hacer frente a la impredecibilidad que acompaña a la vida. Bergson lo ha expresado admirablemente cuando expresa:

"En el origen de las creencias que acabamos de considerar- se refiere a las religiosas- hemos encontrado una reacción defensiva de la naturaleza contra un abatimiento que tendría su origen en la inteligencia. Esta reacción suscita, en la propia inteligencia, imágenes e ideas que mantienen a raya a la representación deprimente o la impiden actualizarse. Surgen entidades que no tienen necesidad de ser personalidades completas, y les basta con tener intenciones o incluso coincidir con ellas. Así pues, creencia significa esencialmente confianza, el primer origen no es el temor, sino una seguridad contra el temor" (Bergson1996: 190-191).

Este presupuesto antropológico parece corroborarse con el estudio de la génesis antropológica del mito, la religión y la magia. Edgar Morin muestra cómo se enraízan conjuntamente en un intento por exorcizar el desorden y la incertidumbre. La brecha antropológica, indicada por Morin, expresaría la percepción de la muerte como hecho capital de la condición humana y su intento de superación a través de las instancias anteriormente señaladas. Existiría, pues, una brecha entre las visiones objetiva y subjetiva de la muerte, disociándose, de esta manera, el destino humano del destino natural que le es dado al hombre. Esta brecha antropológica es la que provoca la emergencia de un mundo simbólico-cultural que termina por yuxtaponerse sobre la condición biológica propia del ser humano, al mismo tiempo que nos ayuda a reconocer una lógica en lo aparentemente ilógico. Esta condición antropológica *demens*, ligada a la sinrazón, en la que se arraiga la religión, adquiere, así, una revalorización que le fuera defenestrada por el racionalismo y el cientifismo. También, como en el caso de Bergson, se rescata lo religioso desde el plano de la vida en contraste con el teoricismo intelectualista. Veamos como lo expresa Morin:

"Ciertamente no pretendemos adoptar el punto de vista volteriano, según el cual la increíble proliferación de creencias humanas en el espacio y en el tiempo se nos aparece como una lamentable acumulación de errores, ni reducir a simples errores el mito y la religión, cuyas raíces cabe situarlas al margen tanto del error como de la verdad. Nos negamos a considerar como errores todo aquello que no goza del *approbatur* por parte del moderno sabio racionalista-empírico y nos guardaremos muy mucho de asignar un carácter ontológico a la noción de error, que tal como discutiremos posteriormente sólo goza de pleno sentido en el marco de unas relaciones sistémico-informacionales dadas" (Morin 2000: 127).

Además, existe una dimensión consustancial a la naturaleza humana de la que emana una demanda antropológica de religión, a saber la noción de sentido. El ser humano es un ser que trasciende su propia naturaleza biológica para abrirse al horizonte de la significación vital. En efecto, el hombre está necesitado de un sentido que le confiere una identidad individual y un proyecto de vida, del mismo modo que una sociedad demanda un sentido global que afianza una significación holística del mundo y evita que ésta se deslice en la anomía. La connatural dialéctica existente entre individuo y sociedad permite que la red de significaciones institucionalizadas socialmente cuajen en las conciencias individuales y llenen el potencial vacío de sentido al que está predispuesta la condición humana. En este sentido, lo sagrado constituye el nomos inviolable y aproblemático que nutre, en cuanto matriz de significación central, de sentido a la vida de los individuos. La religión, pues, es una respuesta simbólico-cultural que brota para llenar de sentido a la urgencia humana por trascender su destino natural. Ahora bien, es preciso reconocer que, a priori, toda elaboración de sentido responde a la necesidad de cerrar una herida previa que es preciso suturar, pero que, por ello, predispone a la condición humana a una fragilidad, a un suelo siempre tornadizo y maleable que potencialmente puede deslizarse con facilidad en el abismo del caos o la anomía (3). En suma, toda construcción de sentido está inevitablemente sujeta a la precariedad, de ahí la necesidad de connaturalizar un orden de significación sólido. El mundo, piensa Cornelius Castoriadis, es "esencialmente caos, abismo, lo que no tiene fondo. Es alteración y autoalteración" (1994: 179). El hombre necesita, pues, negar el abismo que se abre amenazante sobre su experiencia existencial, de ahí que produzca una siempre frágil película que lo aisle del sinsentido, que encubra el caos que pueda socavar tanto la integridad individual como la social. "Lo que pudo llamarse la necesidad de religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido" (Castoriadis 1994: 187). Mediante la fijación al orden de lo sagrado, este caos es finalmente reconocido bajo una figura y ubicado en un territorio simbólico, es localizado para, en consecuencia, ser objeto de permanente ocultación.

La fundamentación antropológica expuesta posee unas claras implicaciones en el orden de la vida cotidiana. Alfred Schütz ha formulado cómo la cotidianidad descansa sobre "un mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de un conocimiento a mano" (Schütz 1962: 198). Es, entonces, esta interpretación sólidamente sedimentada en la conciencia social la que actúa como un siempre vulnerable aislante que la impermeabiliza de una posible tentativa desintegradora del significado de realidad instituido. El espectro vivencial en el que se desenvuelve la cotidianidad se aferra, utilizando la terminología de Schütz, a ámbitos finitos de sentido que sirven como forma de arraigo existencial y como donación de coherencia al mundo, como seguridad ontológica, impidiendo, así, la angustiante quiebra de significado de las cosas que sólo surge en puntuales circunstancias que conmueven y tambalean la realidad oficialmente instituida (4). El mundo de la vida, aquello que en palabras de Husserl es lo que se nos da de antemano, el suelo para toda praxis, la experimentación pre y extracientífica de la realidad (2000: 145-146) se apoya sobre una precaria constitución, siempre proclive de desmoronamiento.

Las sociedades tradicionales descansan sobre una matriz de significación última y homogénea que, encarnada en la religión, otorga coherencia y plausibilidad al mundo. Las representaciones religiosas contribuyen a configurar un común código de sentido que conserva un orden social en donde no se admite la posibilidad de fisuras o la amenaza de reproblematicaciones. De este modo, ofertan una seguridad existencial que protege, aún con un grado lógico de vulnerabilidad, frente a los inciertos avatares a los que se encuentra sometido el destino de las sociedades. Los diferentes planos en los que se desenvuelve el orden de lo cotidiano están en estrecha ligazón y sintonía con un sentido fundante y nuclear sobre el que se vertebra la totalidad del acontecer social. El ámbito de lo profano adquiere una entidad propia en función de una constelación de significado fundamental que es preciso salvaguardar de toda intromisión externa. Según Peter L. Berger "el papel históricamente crucial de la religión en cuanto a la legitimación se explica por su capacidad única de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico" (Berger 1981: 60). En este modelo de sociedades, la religión constituye el mecanismo a través del cual se legitima la significación de la realidad socialmente establecida, sirviendo, por utilizar la expresión metafórica acuñada por Berger, de "simbólica bóveda protectora de la sociedad" (Berger 1981: 217). En este sentido, la legitimación del mundo respaldada por la religión goza de una especial firmeza y reporta una gran seguridad, puesto que el orden y la coherencia del mundo descansa sobre una instancia última exenta de una autointerrogadora problematización, lo que sólo puede alcanzarse mediante la apelación a un orden trascendente que, por definición, es inmune a la vicisitudes del devenir histórico. En ello, radicaría su ventaja de cara a la consecución de una firme integración social que evite un deslizamiento anómico. Por el contrario, su desventaja funcional radicaría en su intrínseco inmovilismo y homogeneidad que bloquearían definiciones de realidad alternativa a la socialmente dominante, fomentando una fuerte coacción social sobre las conciencias individuales e impidiendo la posibilidad de elección del destino individual y colectivo. Las sociedades tradicionales se apoyan, siguiendo la terminología de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, sobre un afianzado universo simbólico que se expresa bajo la forma de la religión. Esta última sería, entonces, "un cuerpo de tradición teórica que integra zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica" (Berger y Luckmann 1986: 124). En suma, la religión patrimonializaría un reservorio de sentido fundante en el que se englobaría el conjunto de la vida social.

Como complemento al depósito de sentido último que legitima la realidad instituida, y como ya anunciábamos anteriormente, las sociedades tradicionales albergan un alto grado de integración y cohesión social. Emil Durkheim mostró cómo la religión era una unitaria representación del mundo en torno a la que se fortalecían unos lazos de congregación social que, por otra parte, era obligado reinstaurar periódicamente para consolidar un sentimiento de comunidad compartido. Así pues, la religión se configura por medio de prácticas y rituales de culto, ubicados en unas coordenadas espacio-temporales concretas, encargados de reafirmar la integridad social. Las sociedades tradicionales descansan sobre un ideal común compartido en torno al cual se aglutinan la multiplicidad de conciencias individuales. Afirma Durkheim, a este respecto: "Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria" (Durkheim 1982: 390). La religión, en este contexto, construiría una identidad colectiva sólida que impediría la desintegración social y que, al mismo tiempo, inmunizaría a las conciencias individuales ante toda tentativa anómica. Además, la integración social se reconstituiría mediante una coparticipación en una simbología común, por lo que el símbolo es el elemento emblemático en torno al cual se nuclea un sentimiento de comunidad. Por otra parte, el símbolo nos remitiría a un orden de inmaterialidad, a una autorrepresentación social, sobre la que, obligatoriamente, se edifica toda sociedad. Este tipo de sociedades albergarían un mínimo grado de desorden explícito, de anomía, aunque nunca excesivamente preocupante para el mantenimiento del orden social.

3. Modernidad y religión

La modernidad bien puede ser considerada como la instauración de una racionalidad científico-tecnológica que discurre en sintonía con el despliegue del sistema económico capitalista y que erosiona los pilares sobre los que descansaba el universo simbólico religioso. El programa que proyecta sobre la vida social erige a la noción de progreso en nueva forma de deidad a la que debiera supeditarse el devenir de las sociedades. Progreso, además, que introduce una futurización de la historia que entiende el tiempo presente como una inacabada fase siempre dependiente de una dimensión de futuro a alcanzar, lo que Hannah Arendt resumió certeramente bajo la expresión proceso en sí mismo progresivo (Arendt 1998: 117). Si existe una figura arquetípica en la que se condensa fielmente la nueva concepción del mundo moderna esta es, evidentemente, la de Prometeo. En este contexto, la naturaleza, concebida tradicionalmente como fuente de misterio, deviene mero objeto de dominio y explotación al servicio de la producción. En cualquier caso, en occidente, lo definitorio de la época moderna es una creciente racionalización de los diferentes plexos en los que se entreteje la vida social, socavando, de este modo, las legitimaciones del mundo tradicionalmente asignadas a la religión. En efecto, la modernidad apuesta por una novedosa legitimación del significado de la realidad de acuerdo a las directrices de una racionalidad instrumental, es decir aquella que cifra el sentido de las cosas en su unidimensional carácter de eficacia productiva. Por eso, inevitablemente, el despliegue de la modernidad se encuentra íntimamente ligado al proceso de secularización, o lo que es lo mismo a la pérdida de credibilidad de las instancias religiosas que conservaban el orden social en las sociedades tradicionales. Modernidad y religión se encuentran inevitablemente enfrentadas bajo un signo irreconciliable. Es más, la modernidad se pensó a sí misma como antítesis de lo religioso, en una diametral oposición y superación respecto al universo simbólico religioso. Y esta posición antitética se articula a través de un doble eje:

A. La Ilustración, en cuanto corriente de pensamiento ideológico, representa los intereses de una emergente burguesía que busca socavar los privilegios asignados en el antiguo régimen a la iglesia. La crítica que, desde el plano de las ideas, lleva a cabo la Ilustración en contra de la religión testimonia una lucha competitiva por adueñarse de la legitimación de la realidad que tradicionalmente había sido un monopolio de la institución eclesiástica. El objetivo central, en este caso, era mostrar la identificación de la religión con el orden de los falsos prejuicios y la superstición con la finalidad de indicar el camino de liberación de la humanidad a través del correcto uso teórico-práctico de la razón. En efecto, la razón se erige, entonces, como baluarte a partir del cual enjuiciar toda una constelación de representaciones del mundo y actitudes en donde se arraigaba una conciencia social que acataba el significado de la realidad de forma connaturalizada. Aquellas instancias que, como la religión, no quedaban justificadas a la luz de la razón eran, así, proscritas al orden de una irracionalidad que era preciso superar (5). A la luz de lo anterior, se estableció una analogía teórica entre religión e irracionalidad que relegaba a las representaciones religiosas al ámbito de una pre-racionalidad que era considerada como traba en el logro de la ansiada emancipación de la humanidad, olvidando, por citar a Franco Ferrarotti, que ".. la relación entre racional e irracional no es una dicotomía, sino una polaridad" (Ferrarotti 1993: 104). La emblemática pregunta kantiana en torno a qué es la ilustración, identificando razón y autonomía, o el énfasis de Voltaire por liberar al hombre de la tiranía de los dogmas discurre en esa dirección. Aunque ya con anterioridad a que la Ilustración tratara de cuestionar la experiencia religiosa el declive de la religión se había prefigurado a través de la instauración del paradigma metodológico planteado por la nueva ciencia como fidedigna explicación del mundo. El desciframiento de la lógica de los fenómenos naturales desde una perspectiva mecanicista y a través de un lenguaje matemático había auspiciado una completa desmagización de la naturaleza en la que, desde entonces, lo sagrado difícilmente podía ya ser ubicado en una localización nítida. Por tanto, nueva ciencia, racionalismo resultante de ella e Ilustración son los estadios secuenciales históricamente encargados de desmontar el régimen de plausibilidad del mundo característico de las sociedades tradicionales.

De alguna manera, el auge posterior que en el siglo XX tendrá el vitalismo filosófico puede ser interpretado como el reconocimiento del valor de aquellos aspectos de la vida social que fueran denostados por la Ilustración, al mismo tiempo que como un síntoma de la insatisfacción cultural

derivada del totalitarismo de una razón que no admite elementos como la pasión, la emoción o la fantasía. Parece, pues, un denominador común que recorre el pensamiento de autores como Henri Bergson, José Ortega Gasset o Georg Simmel el énfasis en rescatar un significado de lo no-racional en la vida social, una lógica de lo aparentemente ilógico, en suma de reafirmar la vida frente al orden de la razón. Bergson, por ejemplo afirmaba: "No dejaremos de repetirlo: antes de filosofar hay que vivir; las disposiciones y convicciones originales han debido salir de una necesidad vital. Referir la religión a un sistema de ideas, a una lógica o a una "prelógica", es hacer de nuestros más lejanos antepasados unos intelectuales, e incluso intelectuales como debieran abundar entre nosotros, puesto que vemos a las más bellas teorías doblegarse ante la pasión y el interés, sin contar para nada más que en las horas dedicadas a la especulación, mientras que la vida entera estaba suspendida de las antiguas religiones" (Bergson 1996: 222). Ortega distinguía entre ideas y creencias, de modo que mientras las ideas nos son útiles para explicar el mundo las creencias nos sirven de asidero en éste, en definitiva nos ayudan a vivir. Las ideas se tienen- piensa Ortega-, en las creencias se está, de ahí la injustificada evaluación racionalista de las creencias desde el plano de las ideas, puesto que pertenecen a ámbitos de la experiencia humana plenamente diferenciados. Según Ortega, "De las ideas-ocurrencias -y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia- podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas" (Ortega 1993: 25). De acuerdo con la distinción planteada por Ortega, a la ilustración le pasaría desapercibido que la religión sostiene al hombre en el mundo, lo que no debiera ser fácilmente menospreciado desde una actitud teórica y racionalista. Y Georg Simmel, especialmente preocupado por la epistemología del hecho religioso, distingue la validez objetiva de la religión de su consistencia humano-subjetiva. Preocupado por el reconocimiento teórico de la religión como una categoría propiamente formal, revaloriza la religión desde la dimensión subjetiva de ésta "La creencia religiosa en Dios es un modo de la existencia interna(que, ciertamente, también puede tener su cara teórica y sus consecuencias teóricas y que también puede ser expresada teóricamente), mientras que en la creencia teórica o el saber acerca de Dios nuestro estado anímico es sólo el portador desinteresado, y que pasa a un segundo término, de un contenido representativo" (Simmel 1998: 146). En consecuencia, tal como nos muestran los autores apuntados, existen dos órdenes diferenciados de la experiencia humana, por una parte un orden racional y por otra parte un orden vivencial. El racionalismo y la ilustración, al cuestionar la ideología religiosa que servía de soporte a la visión del mundo propia de las sociedades tradicionales, condenan, irremisiblemente, al hombre a un vacío existencial que no puede ser suplido por medio de las categorías de la racionalidad dominante.

B. En lo que concierne al mundo de la vida, a la representación y vivencia del mundo, a lo que se entiende por cultura, lo definitorio de la modernidad es una agudizada racionalización de los diferentes planos en los que se desenvuelve la vida social. La modernidad occidental, siguiendo a Max Weber, se caracterizaría por una creciente racionalidad que, a través de un régimen de cálculo y eficacia racional, invade las diferentes instituciones sociales y coloniza, finalmente, el orden de la vida subjetiva. Evidentemente, como ha mostrado Weber, esta racionalización, ligada directamente con el despliegue del capitalismo, había sido respaldada por una religiosidad calvinista que le servía de soporte. Pero, como resultado de lo anterior, las instancias religiosas que habían servido como legitimadoras de la significación del mundo tradicional declinan, para, de este modo, devenir la eficacia instrumental nueva deidad que marcará las directrices de la cultura moderna. Las consecuencias que ello entraña, piensa Weber, serían una absoluta desmagización del mundo y, fundamentalmente, un progreso abocado al sinsentido. Por eso Weber, recordando las palabras de Tolstoi, reafirmaba que "la ciencia no tiene sentido porque no da respuesta a la única pregunta importante para nosotros, la de qué debemos hacer y cómo debemos vivir" (Weber 1992: 72). El destino que Weber anunciaba para occidente bajo la expresión desencantamiento del mundo sintetiza la conversión de la experiencia subjetiva del mundo en mera racionalidad funcional, la consolidación de una objetividad sin alma. Toda la problemática teórica posterior que trata de descifrar la cosificación o reificación del mundo (Lukács), la conversión del dinero

en fetiche de cálculo abstracto que uniformiza las relaciones sociales (Simmel), la pérdida de dignidad metafísica (Benjamin), la *Dialéctica de la ilustración* (Adorno y Horkheimer) o, actualmente, las patologías sociales derivadas de la colonización del mundo de la vida por los subsistemas económico-administrativos (Habermas), gira, en realidad, en torno a la brecha abierta por Weber cuando diagnosticó una cultura cansada pero nunca saciada. En este sentido, la modernidad provoca la debilitación de las estructuras generadoras de plausibilidad y coherencia de la realidad en las sociedades tradicionales para introducir una novedosa significación global que gravita sobre una unidimensional racionalidad instrumental y productiva. En consecuencia, suscita una laguna de significación en el mundo de la vida, puesto que, además, instituciones sociales como la familia o la educación -como bien han analizado Habermas y Foucault- a las que tradicionalmente le fuera asignado un papel socializador, de transmisión de valores y pautas de vida, -en suma comprometidas en el mundo de la vida- se ven colonizadas por el modelo de racionalidad que sirve de pilar a la modernidad. Retomando la terminología de Ferdinand Tönnies, la época moderna constituye aquella caracterizada por un creciente desarrollo de las asociaciones, es decir instituciones sociales que tienen como móvil la utilidad y el interés, en detrimento de los aspectos propiamente comunitarios, los vinculados a la afectividad y al mundo de las vivencias personales, lo que implica un comprensible malestar y vacío en el orden de la subjetividad que difícilmente puede ser subsanado por la reglamentación y administración de la vida diseñadas en la época moderna.

Desde un punto de vista estrictamente sociológico, hay un factor esencial desencadenante de la ruptura con la visión del mundo tradicional, a saber, la instauración de un régimen económico industrial previamente predeterminado por el despliegue y aplicación de la ciencia moderna. En efecto, el industrialismo deriva de la racionalidad introducida en la modernidad, aquella que busca reducir la naturaleza de lo real, como han diagnosticado Heidegger, Adorno y Horkheimer o Arendt, a dominio y explotación al servicio de una ilimitada productividad. Como es obvio, la religión tradicional, con la concepción de la vida que atesora, como bien ha visto Arendt con la contraposición entre vida contemplativa y vida activa, ya no es funcional en el contexto de un nuevo tipo de racionalidad imperante. Así pues, la religión es desplazada del prioritario papel nuclear que poseía con anterioridad y relegada, en cada vez mayor medida, al ámbito de la privacidad personal. De este modo, finalmente se disuelven los trazos fronterizos que la sociedad tradicional había establecido entre lo profano y lo sagrado. El monopolio de la racionalidad moderna llega a invadir los márgenes en los que históricamente se encuadraba lo sagrado, de modo que la concepción prometeica del mundo se torna en totalizante y hegemónica, arrinconando a la religión a una ubicación exclusivamente individual y cimentando las bases del nihilismo. El surgimiento del *homo faber*, la identificación de labor y trabajo, circunstancia que según Arendt (1997: 97-156) caracterizaría a la unidimensionalidad cultural moderna, instala una lógica dominada por la utilidad, la eficacia y la productividad que proscribe a la religión del centro neurálgico de la vida social, ya que a partir de entonces carece de significado en el marco de una nueva racionalidad. La época moderna llevo a cabo una operación de violenta inclusión/exclusión perpetrada al mundo, tal como destacara Zigmunt Bauman (1996: 75), destinada a doblegar la ambigüedad, la ambivalencia, que son el terreno en el que se instala la religión.. "La geometría es el arquetipo de la mente moderna" señala asertóricamente Bauman (1996: 91). En una línea similar, Maffesoli afirma "..las representaciones religiosas no pueden en ningún caso favorecer un desarrollo progresista y productivista que alcanza su apogeo en el siglo XIX" (Maffesoli 1998: 98). La intransigente actitud excluyente de la modernidad con respecto a la religión encuentra un reflejo especialmente relevante en el caso de la temporalidad. El tiempo sagrado, delimitado en las sociedades tradicionales por una suspensión del tiempo profano (Durkheim 1982: 32-37; Eliade 1965: 63-100; 2000: 13-55; Caillois 1996: 110-123) se convierte en un mero obstáculo para la materialización de una temporalidad social perfectamente programada y administrada al servicio del cálculo racional que exige la producción industrial.

De lo anterior, se extraen dos consecuencias que acaban entrelazándose. En primer lugar, la pérdida de credibilidad de las instancias legitimadoras del mundo tradicionales y la apertura, como explican Berger y Luckmann (1997: 79-93), a una gama múltiple y plural de significaciones de la realidad, o lo que es lo mismo a la fragmentación de la unitaria y sólida entidad legitimadora que salvaguardaba un homogéneo

significado de la realidad para las sociedades tradicionales. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, el desmoronamiento de la fuerte integración y cohesión social que descansaba sobre una coparticipación en valores y significados conjuntos, aspecto también característico de las sociedades tradicionales, y, en consecuencia, el florecimiento de un emergente individualismo. Para finalizar, conviene recordar un fragmento de Eugenio Trías en donde se condensa fielmente la peculiar actitud de la modernidad ante la religión. "La modernidad, en el mundo moderno, es el tiempo de la gran ocultación para decirlo en terminología prestada del chiísmo duodecimal). Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruido; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico" (Trías 2001: 27).

4. El significado de la religión en la posmodernidad

Es notorio que los perfiles definitorios de la naciente cultura posmoderna no se dejan radiografiar con nitidez. Pese a ello, es difícil ocultar una emergente sensibilidad cultural cuya idiosincrasia manifiesta una disconformidad con respecto a la lógica determinante de la cultura moderna. Siguiendo a Michel Maffesoli (1998: 9-21; 2000: 9-54), podemos distinguir dos ejes alrededor de los cuales se articula esta nueva sensibilidad. Por una parte, el escepticismo en torno a la conquista o materialización de todo ideal de futuro, que implicaba la conversión del presente en momento histórico que cobraba sentido como tensión de futuro, y, por otra parte, el florecimiento de aquellos aspectos de la vida social ubicados en el orden de lo alógico, eclipsados por la racionalidad típicamente moderna ya antes reseñada y que ahora retornan para revelar una rebelión ante un tipo de razón hegemónica y excluyente. No nos interesa tanto, pues, la noción de posmodernidad desde una perspectiva metacientífica, o desde la crisis de legitimidad epistemológica del conocimiento científico moderno, al modo de Jean François Lyotard o Bruno Latour, sino que, más bien, nuestro objetivo se orientaría a lo Foucault denominó como una ontología del presente, es decir al diagnóstico de los trazos definitorios de la lógica cultural actual.

En este sentido, la posmodernidad nos muestra la saturación del viejo proyecto moderno y la efervescencia de aquellos elementos de la vida social que intentaron ser exiliados del espectro cultural resultante de la imposición de la razón moderna, como si de un verdadero retorno de lo reprimido, por utilizar un símil freudiano, se tratara. La posmodernidad, en suma, revela, a modo de síntoma, la insatisfacción derivada del desencanto del mundo moderno y la aspiración a una sensibilidad alternativa encaminada a reencantar la realidad a través de la apelación a aquellos aspectos imaginarios, pasionales o afectivos que fueran excluidos por aquella. Desde esta misma perspectiva, también puede ser interpretado un incipiente retorno de lo religioso que fuera previamente doblegado por el espíritu prometeico. La crisis de sentido originada por el despliegue de la unidimensional racionalidad tecnoproductiva crea las condiciones para la emergencia de unas novedosas expresiones de religiosidad que intentarán suplir la ausencia de significado resultante del desmantelamiento de las estructuras generadoras de plausibilidad en las sociedades tradicionales. De alguna forma, Weber ya lo había profetizado cuando afirmaba "...los numerosos dioses antiguos, desmagificados y adoptando, por ello, la forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, aspiran a tener poder sobre nuestras vidas y comienzan de nuevo la eterna lucha entre ellos. Pero estar a la altura de esta normalidad es precisamente lo que le resulta tan difícil al hombre moderno y muy difícil a la generación joven. Toda esa búsqueda de la vivencia procede de esta debilidad, pues debilidad es no poder mirar el rostro severo del destino de nuestro tiempo" (Weber 1992: 79). La búsqueda de sentido, que permanecía en estado latente en la época moderna, se encarna en unas nuevas figuraciones secularizadas y proxémicas. En realidad, la necesidad de sentido, el ansia por reintroducir una significación a la realidad que trascienda la impuesta por racionalidad moderna, consigue filtrarse, utilizando una metáfora biológica, por los poros o intersticios de la racionalidad dominante. Ahora bien, estas expresiones de religiosidad adoptan una configuración bien diferente a aquella que caracterizaba a la religión en las sociedades tradicionales, aún cuando devienen, por utilizar el lenguaje de Merton, sustitutos funcionales del papel atribuido en otro tiempo a la religión. Ya no es posible una matriz de significación holística que oferte un sentido global al mundo, puesto que, de hecho, el eclipse de las ideologías, como transfiguraciones socio-políticas que albergaban

un resabio religioso, revelaría la pérdida de credibilidad de cualquier tipo de instancia que pretendiese erigirse en depositaria de una unitaria y salvífica versión del mundo (6). Por eso, la cultura posmoderna es, inevitablemente, una cultura fragmentaria, policéntrica, o que, en general, se caracteriza por una multiplicidad de centros simbólicos que ofertan un sentido ahora siempre precario, frágil, inconsistente (7). Hace un siglo Durkheim hubiese caracterizado a este tipo de sociedades como anómicas, puesto que carecen de un centro simbólico unitario que irradie significación sobre la totalidad de la vida social. Ahora, paradójicamente, la anomía se ha institucionalizado como rasgo definitorio del modo de vida de nuestras sociedades. Siguiendo el hilo conductor de nuestra exposición vamos a distinguir una doble faceta complementaria en la articulación de las manifestaciones de religiosidad posmoderna:

A. Reconstitución de microsignificados subjetivos: Como ha observado Luckmann (1973: 109-110), mientras en las sociedades tradicionales la religión establecía una significación de la realidad que no admitía posibles problematizaciones y que, por ello, ejercía un monopolio que era necesario acatar a riesgo de incurrir en la anomía, a raíz de la modernidad la religión, por el contrario, adopta una forma diferente puesto que es elegida opcionalmente por el individuo. En efecto, el desarrollo del individuo autónomo, como si de Sísifo se tratase, está condenado, como contrapartida a su libertad, a construir y reconstruir una significación subjetiva de su mundo, una vez que ésta ha dejado de ser algo pre-dado. Es lo que Luckmann caracteriza como consolidación de un consumismo religioso. En consonancia con lo anterior, la colonización por parte de la racionalidad técnico-instrumental de aquellas instancias que, como la familia y la educación, habían servido de soporte para la transmisión de una significación subjetiva del mundo, para la construcción de un mundo de la vida, insta a la necesidad de aferrarse a comunidades o microgrupos que suplan este déficit de significación. Con la sugerente expresión comunidades de sentido, denominan Berger y Luckmann a instancias sociales destinadas a producir y sustentar "pequeños mundos de la vida" (Berger y Luckmann 1997: 116). También en este caso, el individuo se encuentra inevitablemente obligado a elegir el aferrarse a una comunidad de sentido u otra. La efervescencia actual de sectas u otro tipo de peculiares comunidades bien puede interpretarse a la luz de lo anterior, así como el surgimiento de una multiplicidad de grupos que, con una utilización comercial u de otro tipo, se abastecen de la alta y apremiante demanda de sentido existente. Es por eso por lo que Berger y Luckmann abogan finalmente por la urgencia de instituciones intermedias (1997: 95-106), destinadas a mediar entre las grandes instituciones sociales y los individuos, paliando, así, la proliferación de inusitadas crisis de sentido en sociedades tan complejas y diferenciadas como las actuales. Los grupos de contacto en internet, las reuniones de grupos sociales que se aglutinan en torno a un abanico de cuestiones tan dispar como la ecología o el feminismo, u otro tipo de comunidades diferenciadas que afloran, en general, de modo casi desorbitado, pueden ser interpretados a la luz de lo anterior: el desmoronamiento por parte de la modernidad de las instituciones primarias y los espacios sociales comunitarios donadores de sentido, lo que generará una búsqueda azarosa, entre una variada gama de ofertas, de un sentido que reinstaure un sólido mundo de la vida.

El arraigo a microsignificaciones es tan plural que acoge la moda, los deportes de aventura, los viajes, la decoración, el trabajo y, en general, un sinfín de innumerables expresiones sociales que otorgan una significación, siempre fragmentaria e inestable, a la vida de los individuos, bloqueando, así, la fisura antropológica de sentido consustancial a la propia condición humana. Indudablemente, el desenfreno consumista puede ser interpretado a la luz de la perspectiva anteriormente señalada -llenar una ausencia de significación-, pero, del mismo modo, el anticonsumismo radical puede revelar lo mismo aunque en una traducción contraria. De hecho, la inusitada persuasión que conlleva la publicidad o el impacto social de los medios de comunicación para provocar determinadas pautas de conducta pueden ser interpretados desde una ilusoria y controlada identificación en propuestas de significación que, apelando al orden de lo imaginario, abastecen de fugaces microsentidos que se diseminan por distintas vertientes de la cotidianidad. Evidentemente, el fuerte arraigo a estas fuentes de significación profana está ligado al desmoronamiento del ideal de futuro que caracterizaba a la modernidad y al repliegue sobre una temporalidad presente, tal como ha señalado Maffesoli al afirmar que "La historia propia de la modernidad deja el lugar a las pequeñas historias posmodernas" (Maffesoli 2000: 122). De este modo, bien pueden ser consideradas como manifestaciones sociológicas de religiosidad, aunque bajo una clave

metamorfoseada, puesto que buscan llenar la laguna de significación resultante del despliegue de la racionalidad moderna. La modernidad produjo una determinante ruptura de la tajante escisión existente con anterioridad entre lo profano y lo sagrado, de ahí que, a partir de entonces, toda construcción de sentido sea, inexorablemente, profana, aún cuando guarde vestigios arquetípicos de lo sagrado. Efectivamente, estas religiones intersticiales carecen de los atributos de transcendencia, significación última y fundante o dogmática doctrinal, pero desempeñan, sin embargo, las funciones tradicionalmente asignadas a la religión. Es lo que sostiene Ferrarotti cuando afirma que "Lo sagrado, en definitiva, encuentra espacios nuevos y más amplios. De esta manera, hasta se puede conjeturar y experimentar una visión no religiosa de lo sagrado" (Ferrarotti 1993: 124). Existe, entonces, una pervivencia, aunque bajo una peculiar forma reconvertida, de lo sagrado en la posmodernidad. Así pues, las afirmaciones posmodernas en torno a la apatía ante el sentido que testimoniaba Gilles Lipovetsky cuando afirmaba que "Dios ha muerto pero a nadie le interesa un bledo" (1996: 36), como límite del diagnóstico nietzscheano, o el rechazo de las masas a la "dialéctica del sentido" que señalara Jean Baudrillard (1993: 117) deberían ser matizadas. Si bien es constatable, en efecto, un rechazo de toda instancia externa generadora de sentido global, como es el caso de las religiones o de las ideologías como transfiguraciones socio-políticas de aquellas, al mismo tiempo emanan demandas de sentido fragmentarias, deslindadas de una matriz de significación central y ahora apegadas a lo más proxémico.

B. El neotribalismo posmoderno: Las sociedades posmodernas, como antes señalábamos, carecen de una matriz de significación central, en otro tiempo representada por la religión, que salvaguarde su integridad social. Por el contrario, teniendo en cuenta la acentuada diferenciación estructural y complejidad que las define, albergan una fragmentada multiplicidad de centros simbólicos en torno a los que se arraigan una variada pluralidad de identidades sociales. El estallido de las diferencias, uno de los rasgos definitorios de nuestra época, ha provocado la proliferación de una heterogénea variedad de microcomunidades que se aglutinan en torno a unos lazos de afinidad compartidos. La descomposición de las ideologías hegemónicas durante el siglo XIX y parte del XX ha gestado la efervescencia de una prolija gama de grupos e identidades sociales que comparten emblemas simbólico-identitarios múltiples. Y esta simbología, que sirve como mecanismo de autorrepresentación colectiva, les ofrece una peculiar unidad y cohesión que, al mismo tiempo, les diferencia y delimita de otras comunidades. En realidad, a través de ellos se manifiesta una transposición de la vieja formulación de Durkheim según la cual la religión otorgaba una integración simbólica a la sociedad, re-ligaba a sus integrantes, aunque ahora bajo la forma de una multiplicidad de dispares comunidades. Son identidades sociales, además, propiamente anómicas, en el sentido en que son reacias a una identificación en un ideal normativo común que englobe a la totalidad social, en cuanto se automarginan de un nomos central que sirve de pilar básico de la sociedad. Por el contrario, su naturaleza se agota en una simple identificación en torno a emblemas o imágenes simbólicas proxémicas, más o menos fugaces, que les confieran unas determinadas señas de una siempre voluble o versátil identidad. Así descubrimos que las comunidades de sentido a las que anteriormente aludíamos llevan siempre asociadas un íntimo componente de congregación que les confiere consistencia. Las significaciones intersticiales donadoras de sentido son siempre, inexorablemente, comunitarias, se encuentran reforzadas por unas prácticas rituales y una simbología en la que coparticipan, unánimemente, sus integrantes. De esta forma, se reafirma una comunión en vínculos sociales que hace frente a la inseguridad y a la incertidumbre inherente a la vida, al mismo tiempo que consolida un fuerte lazo social. En ellas, se revela aquel aspecto arquetípico propiamente integrador que Durkheim señalara como elemento nuclear de la práctica ritual totémica. Son, pues, transfiguraciones funcionales de religiosidad en clave posmoderna que revelan, una vez más, una supervivencia de lo arcaico en una hiperracionalizada modernidad. Si bien el aspecto ligado a la necesidad de significación hacía referencia a la vertiente fenomenológica de la acción social, el componente integrador y cohesionador, señalado por Durkheim, se enmarcaría en el orden de las prácticas sociales, del sentir y vivenciar una experimentación conjunta. De hecho, su objetivo se agota en conformarse como receptáculo o continente de acogida de unas identidades sociales afines para unas vivencias y emociones compartidas. Es el neotribalismo que Maffesoli (1990: 150-165) atribuye a la cultura posmoderna, el cual se expresa en un abanico múltiple de ámbitos y en el que se reactualiza una dimensión perenne y arquetípica (8).

Todo ello induce a una interrogadora problematización acerca del aparente narcisismo o repliegue en el individualismo que, según autores como Gilles Lipovetsky (1996: 49-78) o Christopher Lasch (1999: 53-77), caracterizaría a las sociedades actuales. La dimensión arquetípica tribal, ligada a una demanda de disolución de la identidad individual y a una fusión con los otros, subyace, permanentemente, en el trasfondo de la vida colectiva y se reactualiza incluso en sociedades que, como la occidental, han tratado de consagrar, a raíz de la modernidad, al individuo como entidad ontológica autosuficiente. Existen congregaciones dispares en torno a emblemas simbólicos o a figuras micromitológicas de carácter deportivo, musical, televisivo o de cualquier otra índole. De hecho, el vacío provocado por el desmantelamiento por parte de la modernidad del papel asignado a las instituciones o instancias sociales tradicionalmente encargadas de los aspectos propiamente comunitarios ha suscitado la emergencia de congregaciones comunitarias alternativas - en el sentido en que Tönnies concebía la noción de comunidad- que destacan por el resurgimiento de lazos afectivos y sentimientos compartidos. Así, para sus seguidores, los equipos futbolísticos son mucho más que meras organizaciones deportivas, puesto que se convierten en la expresión de una experiencia conjunta en la que vibran al unísono y recrean una microidentidad, las organizaciones laborales tratan de introducir un aspecto afectivo como una prolongación a mayores de su ejercicio burocrático a través de reuniones gastronómicas o de otra índole que extralimitan el horario laboral, o los jóvenes que se aglutinan e identifican masivamente en torno a estrellas de la canción o el deporte. En última instancia, todos estos acontecimientos no son más que un pretexto para una ansiada fusión en una alteridad con los otros. Como ya hemos apuntado, esta abigarrada multiplicidad de manifestaciones análogas que irradian en la cotidianidad de la cultura actual reflejarían un retorno de un componente arquetípico supuestamente superado por la modernidad. En la totalidad de estas manifestaciones, además, se nos revela cómo la imagen alberga un componente de congregación, como "favorece el sentir colectivo (*aisthesis*)" (Maffesoli 1993: 128). En suma, la religión retorna aunque bajo un rostro secularizado.

Para concluir, dos siglos después de que la ilustración diagnosticara la obsolescencia de la religión y profetizara su disolución como resultado del luminoso sendero abierto por la razón, estamos en condiciones de llevar a cabo un justo balance del fenómeno religioso. Y entonces descubrimos un prejuicio racionalista que ha recorrido el enjuiciamiento ilustrado de la religión, instalado además en el marxismo y en el psicoanálisis, que bien podría denominarse epistemológico. En síntesis, consistiría en aceptar que la experiencia social es, tiende y debería ser fundamentalmente racional, denostando, así, el ámbito propio de la vivencia en el que se arraiga la religión. Es ilusorio, en consecuencia, establecer un paralelismo entre una mayor clarificación del mundo y la paulatina disolución de la religión. Esta es la razón que puede llegar a explicar cómo el despliegue de la modernidad no sólo no ha conseguido acabar con la religión, sino que, por el contrario, ha suscitado su renovado florecimiento en el orden de la vida cotidiana (9).

Notas

1. Tomamos partido por una definición funcional de religión y nos desmarcamos de una definición sustantiva, lo que entraña extender la conceptualización de lo religioso más allá del espectro de la religión institucionalizada. A este respecto, es preciso apuntar las divergencias en la noción de religión entre Peter Berger y Thomas Luckmann, ya que mientras el primero adopta una definición sustantiva de religión, el segundo se posiciona desde una óptica funcional. Nuestra perspectiva, en este sentido, entronca con la opción de Luckmann. Véase, en torno a esta cuestión, la Introducción de Joan Estruch a la obra de Berger y Luckmann (1997:22).

2. El hiperracionalismo dominante en el pensamiento occidental, cuya génesis nos retrotraería a la propuesta platónica de liberar el camino de la recta razón de aquellos elementos que perturbasen su aspiración ascética, ha sido incapaz de asumir un pensamiento de lo no-racional. Por el contrario, ha

buscado anatematizar y expulsar de su discurso toda faceta que se deslinde de la rectitud racional. La virtud de autores como Shopenhauer, Nietzsche, Freud o Bataille ha sido la de acercarse a una comprensión de aquello que extralimita los márgenes de lo racional, para rescatar un componente esencial de la vida social que fuera denostado en la tradición de pensamiento occidental. Incluso, pensadores como Adorno y Horkheimer, especialmente sensibles al rumbo totalitario al que conduce la razón occidental, reproducen, en su memorable Dialéctica de la Ilustración, esta actitud crítica respecto a lo irracional en su cuestionable interpretación del pensamiento nietzscheano.

3. Utilizamos el concepto de anomía en el sentido que Durkheim le asignara, es decir como expresión de actitudes y prácticas marginales que, al desarraigarse de una representación normativa común y compartida, corren el riesgo de poner en peligro la identidad social y, en un plano psicológico, la integridad personal. En esta perspectiva, lógicamente, se enfatiza la prioridad del orden sobre el desorden. No obstante, en la noción de anomía cabe una doble lectura ambivalente, puesto que aquello que escapa al orden puede llegar a ser, también, fuente de creación de posibilidades de realidad bloqueadas por la realidad instituida. Esta lectura rescata un componente propiamente dinámico de la anomía en el que Durkheim no había profundizado. Véase, a este respecto, Jean Duvignaud (1990: 37-95). De alguna manera, la ambivalencia que acoge la noción de anomía responde a la misma ambivalencia inscrita en lo social, o dicho de otro modo en ella se traduce la dialéctica existente entre orden y desorden que, inevitablemente, alberga toda sociedad. Véase, a este respecto, Georges Balandier (1996: 143-226).

4. Lo que no quiere decir que esa significación de realidad oficialmente instituida posea una sólida homogeneidad y que, en su trasfondo, no acumule un cierto grado de desorden contestatario en estado latente. La posibilidad de la herejía, que como nos recuerda Josetxo Beriain (2001: 119) tiene su raíz en el verbo griego *hairein* que significa "elegir", se cierne, constantemente, sobre el orden social establecido. Ahora bien, mientras la sociedad tradicional alberga un mínimo espacio para la herejía, en las sociedades actuales la herejía es un componente definitorio de ellas. Por otra parte, la apelación a una significación de realidad oficialmente instituida abre una línea de investigación especialmente sugerente en la que se trate de establecer una ligazón entre la conformación de ésta y las aportaciones teóricas constructivistas para las que lo real es una construcción social. Véase, a este respecto, especialmente, Watzlawick y otros (1998:15-57); Watzlawick y Ceberio (1998: 63-146).

5. Profundizando en el aspecto filosófico de la crítica ilustrada a la religión, habría que añadir que está marcada por un énfasis epistemológico realista. Si presuponemos un estrecho criterio epistemológico de verdad entendido en base a una representación fidedigna de lo real, la religión es, evidentemente, falsa, por cuanto es una elaboración imaginaria o ficticia en la que se transfigura lo real. Ahora bien, el pragmatismo propugnado por William James, John Dewey o más recientemente Richard Rorty ha reformulado el tradicional criterio epistemológico de verdad en clave de practicidad contextual. Desde estas coordenadas teóricas, la verdad de la religión nos remitiría, entonces, a su eficacia contextual para ofrecer una respuesta a una determinada demanda de orden cultural. Así pues, una perspectiva epistemológica enmarcada en el pragmatismo resulta más fecunda al tratar de desentrañar la naturaleza de la representación religiosa. Asimismo, la distinción conceptual propuesta por Robert K. Merton entre funciones latentes y funciones manifiestas complementa a nivel sociológico el análisis filosófico del pragmatismo y aporta un marco teórico para descifrar la lógica funcional de aquello que aparentemente se nos muestra como quimera o ilusión. Véase Merton (1992: 41).

6. Por eso, las ideologías, en sus distintas vertientes y más allá de su código doctrinal específico, albergarían un componente mesiánico destinado a edificar el reino de Dios en la tierra y, por tanto, a materializar el paraíso redentor judeocristiano en clave secularizada. El declive de las ideologías testimoniaría, en última instancia, la culminación del proceso de secularización iniciado varios siglos antes. Para comprender el aspecto religioso de las doctrinas ideológicas, puede verse, especialmente, Edgar Morin, III (1998: 145-151). Para un análisis de la noción de religión civil como plasmación sociopolítica de la concepción de la religión formulada por Durkheim puede verse R. N. Bellah 1969.

7. En relación con esta cuestión, véase una magnífica exposición del politeísmo moderno y la comprensión descentrada del mundo en Josetxo Beriain (2000: 105-154).
8. El análisis de la naturaleza y funcionalidad del arquetipo fue inaugurada por Karl Gustav Jung y luego continuada, especialmente, por Mircea Eliade y Gilbert Durand. En síntesis, trata de reconocer un componente transhistórico que adopta una reactualización diferencial en diversos marcos culturales. El arquetipo tribal, pues, debería ser concebido como una constante antropológica persistente culturalmente, lo que, una vez más, revela una pervivencia de lo arcaico en la sociedad contemporánea.
9. Este retorno transfigurado de lo religioso en la cultura posmoderna guarda un estrecho paralelismo con el retorno de lo mitológico, también proscrito por la modernidad. El mito parece adueñarse de la vida colectiva a través de la creciente proyección e identificación de los individuos en micromitologías, ubicadas en ámbitos como el cine o el deporte de masas, por medio de las cuales se reencanta la realidad cotidiana, se remagiza el mundo, respondiendo, al mismo tiempo, a un impulso, también arquetípico, por trascender lo real. El ansia en remitologizar la realidad constituye una verdadera venganza del mito sobre la ilustración, una vez que, recordando a Adorno y Horkheimer, la ilustración haya devenido mitología. La cultura actual ha mostrado, siguiendo a Raymond Ledrut "una nueva verdad del mito en su forma presente" (Ledrut 1984: 173). Los dioses, los héroes y una multiplicidad de figuras mitológicas pueblan la cotidianidad y conforman una prolija gama de hierofanías profanas expandida en diferentes contextos de la vida cotidiana. Por medio de la edificación de un mundo imaginario alternativo al real, la cultura de masas abastece de sueños que colman las aspiraciones de evasión y transfiguración de la realidad consustanciales a la condición humana. Como ha señalado Edgar Morin (1981: 204), la fuerza persuasiva de la cultura de masas radicaría, precisamente, en su capacidad para reinstaurar la ilusión, el sueño, en la vida cotidiana, remitologizando, al modo de un verdadero ejercicio de contrarreificación, una desencantada cotidianidad. Así, por medio de la fecundidad de la imaginación para substraerse al tiempo (Durand 1981:383), se eufemiza la realidad, se reviste lo real de una fantasía doblegada a los dictados de una realidad desprovista de ensueño.
-

Bibliografía

- Adorno Theodor y Horkheimer Max
1947 *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta, 1994.
- Arendt, Hannah
1958 *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Balandier, Georges
1988 *El desorden*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Baudrillard, Jean
1978 *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1993.
- Bauman, Zigmunt
1991 "Modernidad y ambivalencia", en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1996: 73-119.
- Bellah, R. N.
1969 *Civil religion in America*. London, Evans Broths.
- Benjamin, Walter
1977 *La metafísica de la juventud*. Barcelona, Paidós, 1993.

- Berger, Peter L.
1967 *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1981.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas
1966 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
1995 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Bergson, Henri
1932 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos, 1996.
- Beriain, Josetxo
2000 *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Caillois, Roger
1939 *El hombre y lo sagrado*. Madrid, FCE, 1996.
- Castoriadis, Cornelius
1986 *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- Dürand, Gilbert
1960 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981.
- Durkheim, Emil
1912 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, 1982.
- Duvignaud, Jean
1986 *Herejía y subversión*. Madrid, Icaria, 1990.
- Eliade, Mircea
1951 *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 2000.
1957 *Le sacré et le profane*. París, Gallimard, 1965.
- Ferrarotti, Franco
1990 *Una fe sin dogmas*. Barcelona, Península, 1993.
- Lipovetsky, Gilles
1983 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- Habermas, Jürgen
1981 *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid, Taurus, 1987.
- Husserl, Edmund
1954 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Altaya, 2000.
- Lasch, Christopher
1991 *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello, 1999.
- Ledrut, Raymond
1984 *La forme et le sens*. París, Meridiens.
- Luckmann, Thomas
1967 *La religión invisible*. Salamanca, Sigueme, 1973.
- Maffesoli, Michel
1979 *La conquête du présent*. París, Desclée de Brouwer, 1998.

1988 *Le tiempo de las tribus*. Madrid, Icaria, 1990.
1993 *La contemplation du monde*. París, Grasset, 1993.
2000 *L' instant éternel*. París, Denoël.

Merton, Robert K.

1949 *Teoría y estructura sociales*. Madrid, FCE, 1992.

Morin, Edgar

1962 *Le esprit du temps*. París, Libre du Poche, 1981.

1973 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona, Kairós, 2000.

1986 *El Método III*. Madrid, Cátedra, 1988.

Ortega, José

1940 *Ideas y creencias*. Madrid, Alianza, 1993.

Schütz, Alfred

1945 *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1962.

Simmel, Georg

1902 "Contribuciones para una epistemología de la religión" en *El individuo y la libertad*. Barcelona, Península, 1998.

1977 *Philosophie de l'argent*. París, Presses Universitaires, 1987.

Trías, Eugenio

1996 *Pensar la religión*. Barcelona, Destino, 2001.

Watzlawick, Paul y otros

1981 *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa, 1998.

Watzlawick, Paul y Ceberio, Marcelo

1985 *La construcción del universo*. Barcelona, Herder, 1998.

Weber, Max

1919 *La ciencia como profesión*. Madrid, Austral, 1992.

Publicado: 2003-10