

LA PERSISTENCIA DE LA RELIGION DESDE LA PERSPECTIVA SOCIOLOGICA

I.—RELATIVIZACION SOCIOLOGICA DE LA RELIGION

Las ciencias humanas, en especial la Historia y la Psicología, han llevado a cabo un proceso de relativización de los postulados religiosos. Pero tal proceso de relativización alcanza su momento culminante con la Sociología. La Sociología del conocimiento mantiene como tesis fundamental que la legitimación de una interpretación global de la realidad depende del soporte social. Esto es particularmente válido para la religión, ya que normalmente no puede demostrar ni confirmar sus afirmaciones con el recurso a la experiencia sensible. Una visión religiosa del mundo sólo se mantiene cuando los «otros significativos», con los que el individuo entra en relación, la transmiten y reiteradamente la confirman. La célebre polémica del catolicismo francés en torno a la cuestión de si era conveniente optar por la institución o la misión, constituye una de tantas cuestiones prácticas sobre las que repercute el hecho previo de partir de una perspectiva sociológica o de una visión meramente teológica o carismática del fenómeno religioso.

El sociólogo se atreve incluso a describir y explicar, desde el punto de vista que le es propio, el origen, la propagación y el mantenimiento de una fe religiosa compartida por una colectividad. Las mismas formulaciones teológicas, como la de «*extra Ecclesiam nulla salus*», están llenas de significado para él. Fuera de la visión religiosa interiorizada mediante el proceso de socialización, el individuo sólo encontrará interpretaciones aberrantes en otras explicaciones últimas de la realidad con las que pueda encontrarse.

Peter L. Berger analiza los intentos de los teólogos para escapar a la relativización sociológica. Han distinguido entre religión y fe cristiana. La primera caería de lleno bajo el influjo relativizador de la Sociología. La fe cristiana, en cambio, en cuanto don de la gracia, escaparía a la mirada desmitificadora de cualquier clase de ciencia positiva. También han distinguido entre *Historie* y *Geschichte*. La primera tendría por objeto estudiar el curso ordinario de los acontecimientos humanos, mientras que la segunda estaría encargada de descubrir en la historia las intervenciones misteriosas de Dios. Tales intervenciones no pueden ser comprendidas por una ciencia como la Sociología¹.

1 P. L. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona 1975) 76-77.

Los filósofos han distinguido con frecuencia entre religión sociológica, religión filosófica y religión mística. El Dios de la religión sociológica sería el Dios del grupo y de la tradición. Semejante representación de la divinidad cae de lleno en la perspectiva relativizadora de la Sociología. Pero el enfoque sociológico encuentra mayores dificultades a la hora de analizar una idea de lo divino que sirve al filósofo como explicación última de la realidad. Dificultades ha de encontrar también a la hora de enfrentarse con el Dios de la plegaria, del diálogo interior, de la experiencia mística. Los sofismas que puedan encontrarse en una explicación última de la realidad por Dios serán descubiertos con mayor perspicacia por el filósofo de la religión. La Psicología y el Psicoanálisis están mejor equipados para descubrir en diversas formas de experiencia mística la proyección de anhelos insatisfechos del corazón del hombre. Son conocidos los esfuerzos de psicoanalistas como Freud, Jung y Fromm por detectar ilusiones, fantasías y tabúes en experiencias de carácter más o menos religioso.

A pesar de todo esto, el sociólogo se atreve a decir palabras relativizadoras sobre cualquier forma de expresión religiosa, desde el momento en que analiza el estado de conciencia del hombre moderno en relación con lo sobrenatural, es decir, en relación con una realidad últimamente significativa que trasciende el ámbito de la vida cotidiana. Una hipótesis aceptada sin dificultad por muchos sociólogos afirma que lo divino, especialmente tal como se ha expresado en la historia en sus formas más clásicas, ha dejado de tener interés para la conciencia del hombre moderno. Este parece contentarse con una visión de la realidad que no necesita de causas últimas, evita cualquier clase de terror metafísico, y procura vivir en un «mundo libre de sorpresas», según la expresiva frase de Khan y Wiemer.

Sociólogos de la religión como Max Weber, Acquaviva, Luckmann, Berger y muchos otros han puesto de relieve las causas del proceso de secularización: desencantamiento del mundo, racionalización progresiva de la vida en sociedad, parcelación de los enfoques científicos que imposibilitan cualquier clase de visión totalizante de la realidad, virtualidades secularizadoras de la religión bíblica, desmitologización de las fuentes del mensaje revelado, creciente autonomía de la sociedad en relación con las iglesias, sustitución de las doctrinas y símbolos religiosos por ideologías profanas, apropiación por parte de organizaciones seculares de funciones ejercidas en otros tiempos por instituciones eclesiales. Y, como consecuencia de todo ello, la religión habría sido condenada en nuestro mundo a ser un fenómeno marginal en relación con la dinámica de la vida social, con sólo relevancia en la esfera privada. A las religiones institucionalizadas sólo les quedaría la posibilidad de optar por la reacción típicamente aislacionista de la secta o acomodarse a la dinámica de la vida social, asumiendo su racionalidad y su pragmatismo, con el consiguiente peligro de mundanización².

Incluso la sociografía religiosa promocionada por instituciones ecles-

2 J. Milanesi, *Sociología de la Religión* (Madrid 1974) 125-26.

siales se ha preocupado de recoger material abundante acerca del declive de la religiosidad de pertenencia eclesial³.

Pero la sociología de la religión no se ha contentado con señalar la incapacidad del hombre actual para descubrir signos de trascendencia y las causas que le han conducido a una situación semejante. Tanto los sociólogos que se inspiran en la crítica marxista de la religión, como los que parten de las aportaciones de Durkheim, acentúan la dependencia del fenómeno religioso de los factores económicos, sociales y políticos. La experiencia religiosa, incluso la innovadora, pasa a ser un fenómeno dependiente y derivado de la dinámica social. «En la situación actual —afirma Juan Estruch— la innovación religiosa se presenta más bien como adaptación a una sociedad dotada de una pluralidad de sistemas de legitimación y que se ha autonomizado desposeyendo a la religión (de modo previsiblemente duradero) de todo monopolio dentro del sistema cultural»⁴. Con anterioridad había sostenido P. L. Berger: «La religión puede hoy analizarse ciertamente de modo convincente como una variable dependiente»⁵.

Prácticamente no se concede autonomía a la religión ni capacidad para desarrollarse según su propia dinámica interna y específica. Estaría condenada a ir a remolque de la vida social. Sorprende observar hasta qué punto movimientos contestatarios, incluso intraeclesiales, parten de este postulado a la hora de criticar el compromiso de las religiones históricas con los centros de poder y la función retardataria que seguirían ejerciendo en relación con la marcha de la historia y los movimientos renovadores que se esfuerzan por secundarla. En sectores juveniles marcadamente politizados aparece este postulado como base de su secularismo radicalizado⁶.

La teoría crítica del proceso social, de la que son responsables autores como Horkheimer, Adorno, Marcuse y Fromm, asume la herencia de la ilustración enciclopedista del XVIII, de la ilustración marxista del XIX y de la ilustración freudiana del XX. Nada tiene, por tanto, de extraño que considere la religión como un mero producto del sentimiento humano, despojando la idea de Dios de toda objetividad. El contenido de la religión (verdad, bondad, justicia y amor absolutos) será sustituido por la felicidad finita y relativa que ha de proporcionar al hombre una sociedad racional, secularizada, justa y reconciliada⁷.

II.—EL FENOMENO DE LA TEOLOGIA SECULARIZANTE

Es conocido el entusiasmo con que ciertas corrientes teológicas han aceptado el «a priori» implícito y no criticado de la secularización. A ello contribuyeron de forma decisiva las experiencias y especulaciones de Bonhoeffer, en mayor medida incluso que las teorías sociológicas que

3 J. Matthes, *Introducción a la Sociología de la Religión*, II (Madrid 1971) 19.

4 J. Estruch, *La innovación religiosa* (Barcelona 1972) 147.

5 P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1971) 184.

6 Rusconi-Sarraceno, *Ideología religiosa e conflitto sociale* (Bari 1970) 297.

7 R. J. Siebet, 'La religión y la sociología crítica', *Concilium* 91 (1974) 62.

partían de la secularización como de un dato indiscutible. El hombre de nuestro tiempo —constataba Bonhoeffer— está desprovisto de sentido religioso, de apetito metafísico, de interioridad piadosa. El tuvo oportunidad de comprobar en la prisión la irreligiosidad del mundo en que le tocó vivir. Los hombres viven en la estrechez de la finitud, combaten, resisten y mueren, pero no se orientan a Dios ni siquiera en los confines de la vida, cuando el terror agarrota los corazones y la muerte acecha. De ahí el esfuerzo de Bonhoeffer por concebir al cristiano como «homo non religiosus», por contraponer religión y cristianismo, por compaginar la idea de un mundo adulto con la idea de un Dios que palpita en el corazón de la realidad, pero que se manifiesta en la debilidad, en la impotencia, en la lejanía, con el fin de dejar crecer responsablemente al hombre en medio del mundo, sin necesidad de que recurra a una idea metafísica de Dios, ni a una experiencia interior privilegiada, ni a un acontecimiento salvífico que pueda venir desde fuera. Los cristianos deberán renunciar al Dios consolador de la metafísica y al de la religión, aunque esto haya de costarles el sordo sufrimiento del desarraigo cultural⁸.

La corriente teológica de la muerte de Dios se coloca en la misma línea. Thomas J. Altizer expresaba su profunda convicción de que el hombre moderno tiene una visión totalmente profana de la vida. Se enfrenta con su destino con la seguridad de no poder encontrar un vestigio o imagen que le revelen la existencia y la presencia de Dios en el mundo y en los acontecimientos humanos. El lenguaje simbólico de la Biblia y de las iglesias estaría totalmente falto de significado para él.

A una conclusión semejante llegaba Paul van Buren, basándose en una filosofía analítica del lenguaje. Hoy sería imposible encontrar una manera significativa de hablar de Dios. El simbolismo incapacita al lenguaje religioso para ser comprendido por un mundo dominado por la racionalidad científico-técnica. Sólo es posible hablar de religión en términos de experiencia interior y de modos de vivir la propia existencia en el mundo. Es preciso abandonar toda referencia a realidades trascendentes.

William Hamilton insistía en que Dios, la Biblia y las iglesias resultan fenómenos extraños para la mentalidad del hombre actual. Incluso el teólogo que vive en un mundo secularizado apenas puede contestar a la pregunta por Dios con algo distinto del silencio o la declaración explícita de su ignorancia sobre el tema.

Gabriel Vahanian considera al cristianismo responsable del proceso de secularización y de la muerte de Dios. La idea no es nueva, ya que el mismo Feuerbach había ya descubierto las potencialidades secularizantes del cristianismo. Lo cierto es que hoy nos encontraríamos en una era postcristiana cuya cultura es incapaz de aceptar significativamente la idea de Dios. En la sociedad secularizada las instituciones, los valores y los símbolos están despojados de toda vinculación con lo sa-

⁸ Como obra de conjunto sobre el pensamiento de Bonhoeffer sigue siendo fundamental la de A. Dumas, *Una théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer* (Genève 1968).

grado. El hombre de hoy, especialmente el protestante americano, se considera a sí mismo como el nuevo Adán, sustituye el reino de Dios por la sociedad opulenta y el Evangelio social por instituciones y técnicas seculares de las que espera el arreglo de todos los problemas y conflictos.

Pero el teólogo más entusiasta de la civilización secular fue Harvey Cox. Considera la gran ciudad moderna, en la que reina el pragmatismo, la movilidad, el anonimato, la mezcla de culturas, la concepción profana de la vida, como el verdadero reino de la liberación y de la perfección del hombre. La misma Biblia, con su oposición entre la ley y el espíritu, ha lanzado al hombre a la conquista de su libertad. Y ésta sólo es posible en un ambiente en que no se imponen las relaciones intersubjetivas, en que las tradiciones no presionan abusivamente sobre el individuo, en que lo temporal es netamente separado de lo espiritual. La misión de la teología consiste en extender el reino de la libertad mediante la provocación del cambio social, la lucha contra el oscurantismo y la promoción de los logros de la civilización secular. Dios no debe ser predicado a través de categorías metafísicas o religiosas, sino más bien a través de categorías sociológicas y políticas. Ha nacido el mito de la ciudad secular, la que muestra al hombre las obras de sus manos, aquella ciudad a la que Paul Claudel prefería cualquier otra, aunque adorase a dioses extraños y siniestros, porque es menos estúpido para el hombre adorar a un ángel caído que adorarse a sí mismo.

Se ha dicho que esta corriente teológica debe ser considerada como consecuencia lógica de las especulaciones de Schleiermacher que, a través de Wilhelm Herrmann, habrían tenido su prolongación en Schweitzer, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer y Robinson. La vinculación de este pensamiento teológico con el idealismo alemán, le habría conducido a poner el acento en la conciencia subjetiva y en el sentimiento de piedad para con Dios. Una fe sin apenas contenido objetivo y una piedad cuyo declive se veía reflejado en la disminución del sentimiento de pertenencia a las iglesias habría terminado en el sin sentido de la muerte de Dios⁹.

El teólogo que cree enfrentarse a un mundo secularizado, incapaz de percibir signos o rumores de trascendencia, sentirá fácilmente la tentación de considerar cualquier vestigio de sobrenaturalismo como una desviación cognoscitiva insostenible en nuestro tiempo e intentará verdaderas liquidaciones del contenido de la revelación. Es lo que les sucedió a los teólogos de la muerte de Dios. Es cierto que esta corriente teológica se desarrolló en el seno del protestantismo, pero tuvo importante influjo en algunos ambientes católicos. Sin llegar a un vaciamiento tan radical del contenido específico del mensaje cristiano, algunos teólogos católicos expresaron su entusiasmo por la sociedad tecnológica, elaborando teologías del mundo, de las realidades terrenas, del trabajo, de la ciudad, del progreso y de la paz.

No hace todavía muchos años algunos teólogos y militantes de mo-

⁹ El significado sociológico de la teología de la muerte de Dios lo estudia F. Igau-cén Glaría, *Secularización y mundo moderno. Perspectivas sociológicas* (Madrid 1973) 61-93. Para una exposición de conjunto, cf. V. Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios* (Barcelona 1968).

vimientos apostólicos eran entusiastas partidarios de la sociedad tecnológica, creían en el crepúsculo de las ideologías, y miraban con despectiva conmiseración a los que le ponían reparos y mostraban temor ante las consecuencias de una industrialización y urbanización descontroladas.

P. L. Berger afirma: «Cabe presumir que continuará la tendencia secularizadora»¹⁰. En efecto, tanto en el mundo católico como en el protestante continúa la tendencia a reconciliar la teología con el mundo secularizado, aunque ello lleve consigo la liquidación de gran parte del contenido de la revelación. En el campo católico han sido objeto de escándalo y preocupación las afirmaciones de Hans Küng acerca de los milagros del Nuevo Testamento, del nacimiento de Cristo de una virgen, de la resurrección, de la redención de la humanidad por el dolor de la muerte en la cruz, del origen de la institución eclesial, de la ascensión (¿hacia dónde, con qué velocidad, cuánto tiempo duró el viaje?, se pregunta con ironía el teólogo suizo).

Sin embargo, y como era de esperar, el radicalismo más acentuado en esta dirección corresponde a teólogos insertos de lleno en la tradición del protestantismo liberal y de la teoría desmitificadora de Bultmann. El pastor protestante Paul Schulz, de Hamburgo, afirma con toda solemnidad que las ciencias naturales se interesan sólo por la realidad del más acá, y nada dicen sobre lo que está más allá, de lo que ha de deducirse que tal más allá no existe. Las ideas de juicio, infierno y gloria habrían sido inventadas por los clérigos para asustar a sus clientes. Con la muerte, fin natural del hombre, éste se desintegra y todo acaba. La supervivencia más allá de la muerte no es más que un deseo piadoso. El hombre, por otra parte, es el único responsable de los valores y normas que él mismo construye, y no tiene sentido recurrir a un absoluto desligado de las leyes naturales o sociales para fundamentarlas. Cuando el hombre habla de Dios, en el fondo no habla de otra cosa que de sí mismo o de lo que considera el valor central de la realidad. Los conceptos de un Dios personal y creador están culturalmente superados. La idea de un Dios personal no es más que un feliz hallazgo de los hombres que desean consolarse de la amarga tristeza que les produce el hecho de constatar la contingencia de su vida y de sus creaciones. En cuanto a un Dios creador, no puede presentarse prueba alguna de que la vida proceda de El. Tiene poco sentido preguntarse cómo surgió el mundo. Lo único cierto es que las ciencias naturales se desenvuelven mejor prescindiendo de las categorías sobrenaturalistas. Finalmente, el pastor Schulz justifica su voluntad de permanecer en su actividad pastoral en el seno de la iglesia protestante por el hecho de creer en el hombre Jesús de Nazaret, que habría elaborado un modelo optimal de vida en común, predicando el amor al prójimo, a los pobres, e incluso a los enemigos¹¹.

Se opta, pues, por un cristianismo sin Dios o postreligioso. No cabe predicar un mensaje sobrenatural a un mundo dominado por la racionalidad científico-técnica. Se hace caso a la profecía de Jeanson, según la cual el cristianismo sólo tendrá futuro en cuanto actitud de fraternidad entre los hombres, para lo que tendrá que desembarazarse de la

10 P. L. Berger, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975) 39.

11 Declaraciones al semanario *Der Spiegel*, n. 45 (1976) 118-21.

idea de Dios. Un cristianismo con Dios desaparecerá con el universo religioso todo entero.

Subyace también a esta mentalidad el convencimiento fomentado por numerosos sociólogos de que las ideas religiosas son simples reflejos de los factores económicos, sociales y políticos. La relación vertical con Dios sería un fenómeno cultural ligado a una civilización precientífica. Un cristianismo con Dios habría sido válido para la sociedad feudal y la sociedad burguesa, pero estaría condenado a desaparecer en una sociedad científica y de acentuada socialización. De nada ha valido la protesta de quienes han detectado en la base de esta mentalidad presupuestos equívocos. El más claro se refleja en la convicción de que sólo es válido el conocimiento específico de las ciencias naturales, quedando descartada la posibilidad de cualquier certeza filosófica o religiosa. Otro presupuesto sostiene que sólo importa el comportamiento humano sincero y concreto, prescindiendo de las ideas y creencias que puedan profesarse. No importa la verdad, sino la actitud práctica, sincera y benéfica frente a los hombres y la sociedad.

III.—RELATIVIZACION DE LOS RELATIVIZADORES

Los sociólogos de la religión se sintieron sorprendidos, al comprobar la aceptación entusiasta de la secularización por parte de algunos teólogos. No fue menor la sorpresa ante la proliferación de corrientes teológicas que colocaban en el centro de sus especulaciones el mundo, las realidades terrenas, el trabajo, la ciudad, la política, la revolución, o una praxis liberadora entendida en clave marxista de la lucha de clases. Dios y su revelación, objeto primero de la investigación teológica a lo largo de la historia, pasan a segundo plano y apenas sirven para otra cosa que para hacer resaltar el esplendor de los nuevos objetos formales de las múltiples teologías que sucesivamente se van poniendo de moda. «Se llama teología cualquier cosa con tal de que no tenga que ver con Dios» —se lamentaba Julián Marías¹². «El cristianismo tiende a no funcionar primariamente como religión, sino como otras cosas que también es o puede ser: moral, ideología, interpretación de la realidad, principio de convivencia, fundamento de una sociedad, instrumento de poder... Con enorme frecuencia se pierde la perspectiva justa de la fe. Por supuesto, no se la descarta; solamente se la desvirtúa. Se mantiene una creencia nominal en Dios, sin detenerse en El, sin «impleción», podríamos decir. Se lo toma como punto de partida, para ir a otras cosas, que son las que de verdad interesan»¹³.

El sociólogo P. L. Berger expresaba su sorpresa con estas palabras: «Teólogos profesionales declaran que su disciplina ha de partir del supuesto de que Dios no existe. Clérigos, e incluso obispos, responsables del culto público, proclaman que la oración no tiene sentido. Empleados a sueldo de organizaciones religiosas afirman que tales organizaciones

12 En *Ya* (15-X-1978).

13 En *Ya* (26-IX-1978).

han de desaparecer, y cuanto antes, mejor. Para un observador de fuera, un musulmán, por ejemplo, especializado en el estudio de la religión occidental, todo esto debe dar la impresión de una manifestación curiosísima de desequilibrio intelectual o de suicidio institucional»¹⁴.

Citemos también el testimonio de A. Greeley: «Confieso que encuentro paradójico el que incrédulos reconocidos como Geertz y Shils defiendan tesoneramente la supervivencia del símbolo sagrado, al paso que los teólogos cristianos se muestran no sólo deseosos sino hasta anhelantes de certificar una ausencia de lo sagrado. Mi convicción es que no han acertado a buscarlo con suficiente ahinco y que quizá ni siquiera saben cómo hacerlo»¹⁵.

A. Greeley se ha esforzado en demostrar que lo religioso y lo ritual hacen parte de la condición humana en cuanto tal y que en la compleja sociedad actual la religión seguirá existiendo de forma organizada. Lo sagrado, lejos de estar en trance de desaparecer, estaría pasando por una renovación dramática, que comporta incluso el riesgo de derivar hacia la superstición entre aquellas personas que cabría considerar como las últimas en interesarse por lo sagrado. No existiría prueba alguna, por lo menos en lo que a América se refiere, de pérdida paulatina de interés por las cuestiones religiosas. Ninguna teoría sociológica sería capaz de pronosticar un declive de la religiosidad en los años futuros¹⁶.

Trabajos actuales de Sociología de la Religión someten a dura crítica el concepto mismo de secularización y las investigaciones empíricas que han intentado probar la pérdida de interés por las cuestiones religiosas, así como las profecías acerca del declive inevitable de la religiosidad en el futuro. Desechan el modelo evolucionista, según el cual la historia caminaría hacia una concepción totalmente secular de la vida. Lo sagrado y lo secular han coexistido a lo largo de la historia y no hay pruebas para afirmar que no hayan de seguir coexistiendo en el futuro. «La desmitificación del mundo no conduce a la desaparición de la religión y de las iglesias, sino a una interpretación modificada de sus tareas y de su situación en la sociedad. Es una cuestión de definición el saber si a este proceso ha de llamársele secularización o más bien integración de la religión y la sociedad»¹⁷.

La secularización, entendida como distanciamiento de todo control religioso o metafísico y la orientación de la conducta por categorías que se desprenden inmediatamente de la vida, se admitía como un hecho probado y sobre él se construían teorías. Pero esto implicaba ciertos supuestos muy discutibles. El primero consiste en creer que es tarea fácil determinar lo que es religioso y sagrado y lo que es secular y profano. Los trabajos antropológicos de E. Evans-Pritchard demostraron hasta qué punto esa delimitación se convierte en un trabajo poco menos que imposible. El segundo supuesto establece una estrecha relación entre sociedad preindustrial-sociedad rural-religión y sociedad tecnológica-

14 P. L. Berger, 'A Sociological View of the Secularization of Theology', en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1 (1967) 3.

15 A. Greeley, 'Simbolismo religioso', en *Concilium*, 62 (1971) 223.

16 A. M. Greeley, 'La religiosidad americana', en *Concilium*, 69 (1971) 412-22.

17 G. Kehrler, *Religionsociologie* (Berlin 1978) 132.

secularización. Las investigaciones de David Martin, Boulard, Remy, Mollat y Toussaert han convertido en tópicos las afirmaciones acerca de la supuesta religiosidad profunda de las sociedades preindustriales y agrícolas¹⁸. Por otra parte, la resistencia de lo sagrado en países altamente industrializados y la constatación de la existencia de sociedades secularizadas de estructura arcaica, pone en tela de juicio la correlación entre secularización y urbanismo, la industrialización y el progreso científico. Escepticismo, materialismo, indiferentismo, fervor en diversos grados de intensidad, pueden encontrarse en sociedades tribales lo mismo que en las ciudades de los países desarrollados de Occidente¹⁹.

La Sociología religiosa, dirigida frecuentemente por hombres de Iglesia, es la que más ha abusado del «a priori» de la secularización. De la identificación de la religión con la pertenencia eclesial, calculada mediante el índice de asistencia a determinadas prácticas litúrgicas, se concluía en la irreligiosidad de enormes masas de población. Lo cual no podía menos de aparecer en abierta contradicción con otras encuestas en las que sólo un tanto por ciento reducido se declaraba ateo o totalmente despreocupado de los problemas religiosos. Y así se comenzó a especular, del modo más natural, con la religión invisible. «Una vez que la sociología de la religión acepta acriticamente que iglesia y religión son idénticas, se niega a sí misma su más importante cometido. Ha prejuzgado la respuesta a la cuestión de si se dan en la sociedad contemporánea, además de las doctrinas religiosas tradicionalmente institucionalizadas, algunas otras estructuras de significado socialmente objetivadas que funcionen como integradoras de las rutinas de la vida diaria y como legitimadoras de sus crisis. Ha dejado de lado lo que le concierne por sí misma: los aspectos esencialmente religiosos más importantes de la inserción del individuo en la sociedad»²⁰. Con estas palabras T. Luckmann se refiere a que una visión del mundo, como realidad social objetiva e histórica, cumple una función esencialmente religiosa y puede definirse como una forma social elemental de religión. Mientras desaparecen las formas sacrales de una determinada religión histórica establecida, aparecen en la sociedad moderna sacralizaciones de objetos de naturaleza profana. Se trata de objetos-símbolo (la máquina, la computadora, el vestuario, la casa), de cosificaciones de personas y conductas (el sexo, el trabajo, el progreso, el éxito, la productividad), de ideologías de corte humanista que prescinden de toda referencia a una realidad trascendente. Con frecuencia estas sacralizaciones no alcanzan el nivel de trascendencia biológico que Luckmann asigna a las nuevas religiones secularizadas, pero responden a la necesidad humana de absolutizar y mitizar, al mismo tiempo que llenan el vacío creado por la desaparición de lo sacral, dando un mínimo de sentido a la vida²¹. Sin embargo, son muchos los que creen que el proceso de secu-

18 C. Boulard, F. - Remy, J., *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles* (Paris 1967); Mollat, M., *La vie religieuse au XIV et XV siècle* (Paris 1964); Toussaert, J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age* (Paris 1963).

19 J. Brothers, 'Secularización. ¿Realidad o fantasía?', en *Concilium* 81 (1973) 53.

20 Th. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Salamanca 1973) 36.

21 J. Milanesi, *Sociología de la religión* (Madrid 1974) 203.

larización ha entrado en crisis. La pregunta por el sentido de la vida, por la concordia social, por la felicidad, no encuentra respuesta en el suelo de un mundo secularizado. Reaparecen necesidades emocionales que se consideraban sobrepasadas: creatividad, dilatación de la conciencia, nuevas formas de religiosidad ²².

En los últimos años se ha dejado sentir la fascinación por lo sagrado, lo misterioso, lo místico y hasta por lo satánico. En algunos ambientes se puso de moda la meditación prolongada y la vida dura, a imitación de los antiguos monjes. Siguen teniendo éxito las religiones asiáticas por su belleza moral, por su exotismo y por haber sido el suelo nutricio de ejemplares como Gandhi. Están proliferando las sectas de un modo alarmante y consiguen adeptos aún aquéllas que se caracterizan por una increíble pobreza teológica. Causa sorpresa comprobar cómo en países como Alemania los padres de familia, los responsables de las iglesias históricas y los políticos se encuentran alarmados ante la avalancha de sectas que reclutan cada vez más jóvenes y los fanatizan hasta entregarse en cuerpo y alma a los intereses del nuevo grupo religioso, abandonando los estudios, la familia, las amistades, el sentido común y las normas del buen vivir de la sociedad opulenta ²³.

Algunos sociólogos opinan que el interés por lo religioso crecerá en el futuro. M. J. Galbraith ha puesto de relieve que los mitos segregados por el nuevo estado industrial (expansión de la producción, avance tecnológico indefinido, crecimiento constante del consumo) terminan por identificarse con la vida misma y ésta queda supeditada y esclavizada a esos objetivos. La acción política, por su parte, extiende su dominio a cuestiones que afectan a la supervivencia de la especie y al destino de los individuos. Las colectividades han de verse obligadas a optar entre los intereses del individuo y los de la especie, entre el respeto a la vida y la piedad para con los vivos, entre la liberación de los estímulos de los instintos y el cultivo de los valores del espíritu, entre un avance industrial ilimitado y un ambiente adecuado para el desarrollo de la vida. Todas estas cuestiones y muchas otras ponen en juego cuestiones fundamentales de la filosofía, de la moral y de la teología. Exigen el retorno a las cuestiones últimas y a la sabiduría. Quedan ya pocos que crean que los avances científicos, técnicos y de organización socio-económica pueden conseguir hacer bueno al hombre. Así lo afirman hombres como Galbraith, Edgar Morin, Raymond Aron. Este último anuncia la entrada en una edad de reflexión filosófica y religiosa, después de la edad ideológica y tecnocrática. Tal reflexión no surge contra el éxito de las ciencias positivas, sino precisamente a causa de ese progreso, que orienta la mente al planteamiento de las preguntas esenciales: ¿qué sentido queremos dar a la vida?; ¿en qué consiste la vida buena y recta?; ¿en qué consiste la perfección del hombre?; ¿cuál es la vocación y el destino de la persona y cuáles sus necesidades reales? Sólo contestando a estas preguntas se podrá elaborar un proyecto de sociedad que tenga algún sentido.

²² W. Seibel, 'Die sogenannte Secularisierung', en *Stimmen der Zeit* (sept. 1974) 577-578.

²³ Pueden verse extensos reportajes en *Der Spiegel*, n. 45 (1976) y n. 29 (1978).

Maurice Blin afirma que los problemas de la política actual, últimamente el problema de la supervivencia de la humanidad, son de naturaleza metafísica, religiosa, mística, y sólo desde esa perspectiva pueden entenderse y resolverse. La base misma de la aventura técnica e industrial habría sido religiosa y no racionalista y secular. El monje de la Edad Media trabajaba y civilizaba, pero su trabajo era una forma de oración y una forma de cumplir la voluntad de Dios. El alquimista buscaba a través del contacto con las fuerzas secretas de la materia una unión mística con el Dios insondable. El caballero veneraba en su dama, no un objeto de amor, sino el ideal. En el origen del tiempo moderno Descartes y tantos otros buscaban la unión mística entre hombre, mundo y Dios. La confianza en la razón es consecuencia de la fe en la creación. El problema de nuestro tiempo está en que se han secularizado los impulsos religiosos iniciales. Se intenta apagar la preocupación metafísica y mística con los bienes de la sociedad de consumo, pero tal intento conduce a la infelicidad. No se puede materializar la metafísica impunemente, ni terrenalizar la religión, ni olvidar las raíces cristianas de la civilización en que se vive. Por eso Maurice Blin cree que la teología volverá a conseguir pronto un puesto prominente en la sociedad occidental ²⁴.

Los sociólogos y teólogos secularizantes recurren a la incompatibilidad entre la mentalidad científica y la mentalidad religiosa verticalista de cualquier signo. Pero se conocen ya demasiado bien los presupuestos ideológicos de semejante tesis. En realidad se trata de residuos de la ideología positivista y del entusiasmo racionalista del siglo de las luces. Ya se sabe que al científico interesado por el sentido y la finalidad de los hechos y leyes constatadas, se le acusaba despectivamente de estar haciendo metafísica. Pero los científicos actuales, incluidos los ateos, ya no se arredran por semejante acusación, y cada vez son menos los que atribuyen a la ciencia funciones que no le corresponden. A. Kastler reconoce abiertamente que su ateísmo nada tiene que ver con la ciencia. Esta nos da una visión del universo excesivamente unilateral e incompleta. Jamás podrá desplazar el misterio. François Jacob considera la fe en Dios como un simple recurso a lo incognoscible, pero admite dimensiones de la persona humana a cuyas exigencias la ciencia jamás podría responder. Hoy ni siquiera existe un sistema filosófico que pueda dar al hombre una visión unitaria del universo y razones para nacer, vivir, tener hijos y morir. Esta situación es la que generaliza el desasosiego, la ruptura y la angustia. Claude Lévi-Strauss explica el enorme influjo que ha tenido la religión por la necesidad que siente el imperfecto mecanismo del cerebro humano de una síntesis última e inalcanzable. No obstante, afirma que la ciencia nunca podrá responder a las múltiples cuestiones que el hombre se plantea. Pone en duda la tesis según la cual la religiosidad descenderá en proporción al avance de los conocimientos científicos. El sociólogo Edgar Morin no cree en dioses que puedan revelarse a los hombres. A pesar de ello, reconoce el lugar del misterio en la existencia humana y la necesidad de una religión que vincule al individuo de una manera ordenada y significativa con

24 M. Blin, *Die veruntreute Erde* (Freiburg-Basel-Wien 1977) 82-97.

el mundo y con sus semejantes. El pensamiento moderno, la ciencia en particular, ha socavado los cimientos de la existencia individual y colectiva. Con ello se ha exasperado la tendencia a la búsqueda de sentido, que no podrá menos de expresarse en modalidades religiosas. A esta búsqueda angustiosa responderá el cristianismo, que ha demostrado una admirable capacidad de adaptación sociológica, o tal vez una religión nueva ²⁵.

¿Qué decir, pues, de la secularización? El sociólogo de la religión David Martín, en un intento por purgar el concepto de adherencias ideológicas, la considera «un instrumento de las ideologías antirreligiosas que identifican el factor real de la religión con fines polémicos y lo relacionan arbitrariamente con la idea de un proceso unitario e irreversible, en parte por la satisfacción estética que sienten en tales ideas y en parte como asistencia psicológica a los movimientos con que están asociados» ²⁶.

Nada tiene de extraño que muchos sociólogos actuales no sientan especial simpatía por el concepto de secularización. La relativización sociológica alcanza también las ideologías y representaciones del mundo vigentes en la actualidad. No hay razón para concederles especiales privilegios en relación con las que estuvieron vigentes en otras épocas, que el historiador y el sociólogo se encargan de desmitificar. Considerar la secularización como una bendición especial del mundo moderno presupone la fe en la lucidez de la conciencia de los hombres que lo habitan y se esfuerzan en darle sentido. Esta fe se encuentra en la misma base de la teología radical y de la teoría desmitificadora de Bultmann, al sostener que persona alguna que usa la electricidad y escucha la radio puede seguir creyendo en el mundo milagroso del Nuevo Testamento. Aunque esto fuera verdad, los problemas con que se enfrenta el teólogo permanecen intactos. Como dice con ironía P. L. Berger, «podemos afirmar que la conciencia moderna es incapaz de concebir ángeles o demonios, pero quedamos sin saber si existen o no» ²⁷.

Nadie está obligado a creer con fe ciega en la infalibilidad de la conciencia del hombre moderno, ni en la civilización secular como si se tratara del paraíso, ni siquiera en las categorías existencialistas con las que Bultmann intenta interpretar el mensaje evangélico, liberándolo de adherencias mitológicas. La perspectiva sociológica, llevada hasta sus últimas consecuencias, relativiza a los relativizadores.

La misma teoría de Berger y Luckmann, que asocia íntimamente los conceptos de pluralismo y secularización, debe ser relativizada. Tal teoría presupone un abismo entre la fe subjetiva y voluntariamente aceptada, cuya validez se limita a la esfera privada, y la pretensión de las instituciones religiosas de ofrecer significaciones de alcance universal, lo que las obligaría a adaptarse a los deseos de los consumidores. «La religión —afirma Berger— ya no legitima el mundo. Distintos grupos religiosos

²⁵ Las afirmaciones de los científicos ateos citados pueden verse en Ch. Chabanis, *Dieu existe-il? Non repondent...* (París 1973), especialmente pp. 1-130.

²⁶ D. Martín, *The Religious and the Secular* (Londres 1969) 16-17.

²⁷ P. L. Berger, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975) 80.

tratan por diversos medios de mantener sus particulares submundos frente a una pluralidad de diversos submundos competidores»²⁸.

Cabe preguntarse si semejante esquema no está excesivamente condicionado por la situación actual norteamericana, con sus numerosas denominaciones, subculturas, y grupos étnicos. Cabe preguntarse también si semejante fenómeno no debe considerarse más bien como típico de la civilización occidental cristiana, sin que pueda aplicarse fácilmente a otras culturas. ¿Se trata de un proceso inevitable, necesario y acabado o simplemente de una fase de un proceso que debe ser considerado de forma más amplia? ¿Es válido el esquema para comprender las fases históricas de una cultura global junto con las peculiaridades nacionales que se dan dentro de ella? «El pluralismo y la secularización —sostiene J. Matthes— no tardan en presentarse como construcciones discutibles que no encuentran apoyo suficiente en los datos empíricos y que se objetivan con facilidad»²⁹.

Se explica que la teología más radicalmente secular cayera pronto en el vacío y en la contradicción. El mismo H. Cox dio un espectacular viraje y escribió «Las fiestas de los locos» para afirmar que el hombre moderno está esclavizado por la tiranía del presente (provincialismo temporal) y por los hallazgos de la sociedad opulenta. Un hombre semejante es incapaz de imaginar situaciones de vida radicalmente diferentes, así como de hondos estremecimientos existenciales. Y esto mismo constituye la causa de su infelicidad y de su pobreza espiritual. Es preciso devolverle la religión, desarrollar su capacidad creadora de símbolos y de mitos, abrirle al gran círculo cósmico mediante la intuición, la fantasía, el terror, la fiesta y el éxtasis. La religión es la única capaz de salir al encuentro de su exigencia radical de un Dios absoluto, que cuartea las configuraciones culturales y le permite superar el pequeño círculo de la historia para abrirle a un círculo más amplio, que sobrepasa y trasciende la historicidad, al mismo tiempo que le da sentido y consistencia³⁰.

Los teólogos de la liberación, por su parte, ven en las especulaciones de sus colegas anglo-norteamericanos una ideología encubierta. La conexión entre la secularización y la muerte de Dios sería, en el fondo, una derivación y justificación del positivismo y del capitalismo. Dios queda alejado de las realidades terrenas, porque los hombres de los países ricos se desenvuelven con admirable y sospechosa desenvoltura en medio de ellas. Desde el momento en que es exorcizado el Dios que crea y juzga, el hombre queda libre para manipular a sus anchas con el universo y hasta para explotar a sus semejantes en nombre de una civilización secular. Se trataría de secreciones de cerebros entusiasmados con el progreso científico-técnico y con los logros de la sociedad industrial³¹.

Pero lo más trágico que pudo sucederle a la teología radical fue el

28 P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1971) 217.

29 J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, I (Madrid 1971) 112.

30 R. Velasco, 'Un nuevo Harvey Cox: Las fiestas de los locos', en *Iglesia Viva* 40 (1972) 387-89.

31 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) 44.

derrumbamiento generalizado y repentino de la fe en la sociedad opulenta. Apenas comenzaba a extenderse la exaltación ideológica de la ciudad secular, cuando la sociedad norteamericana comenzó a sentir hondas convulsiones interiores. Aparece la nueva izquierda y las panteras negras, es asesinado Martin Luther King, surge una oposición alarmante a la guerra del Vietnam, comienza su actitud de rebeldía la juventud estudiantil, se ponen de moda las posturas anarquizantes, se resquebrajan los viejos principios de la democracia liberal, se va perdiendo confianza en los mecanismos económicos, políticos y de ingeniería social, de los que esperaban los ciudadanos la solución de todos los problemas. Cunde la desafección por la sociedad tecnológica y consumista, cuyos valores, símbolos, normas e instituciones son considerados opresores de la espontaneidad de la persona humana. Los sociólogos ya no están seguros de poder explicar a sus alumnos el concepto de «consensus» social, recurriendo al ejemplo de los buenos ciudadanos norteamericanos, para los que sólo eran posibles distintas opciones dentro del marco de unos valores comunes y de la aceptación por todos de unas reglas de juego en el ámbito económico, social y político. El equilibrio individuo-sociedad se rompe en favor de la exaltación del yo mediante la dilatación de la conciencia en el cosmos, en los sueños, en el nirvana. Todo es bueno para conseguirlo: drogas, técnicas orientales de concentración, amor libre, música psicodélica, sesiones maratónicas de psicoanálisis de grupo, convivencia en comunas con características de horda.

A. Greeley ha hecho una crítica severa de los movimientos de contracultura y del despertar salvaje de nuevas formas de religiosidad. Les acusa de irracionalismo, de escapismo, de radicalismo político, de desprecio ignorante de los logros de la sociedad tecnológica, de simplismo en el análisis de los problemas de la humanidad, de milenarismo y de gnosticismo. Sin embargo, reconoce que el despertar de la nueva religiosidad nos hace caer en la cuenta de lo presuntuoso que resultaba el proyecto de Robinson de recomponer una imagen científica del cristianismo, cuando físicos y astrólogos consultan sus propios horóscopos y el frío programador de la computadora se convierte en místico en las horas libres o en faquir oriental. Y aconseja a la cristiandad redescubrir la dimensión mística y revitalizar las formas comunitarias de vida religiosa ³².

P. L. Berger, por su parte, se permite aconsejar a los teólogos el anclaje de su disciplina en experiencias antropológicas portadoras de signos de trascendencia, que puedan protegerles de los vientos cambiantes de las modas culturales ³³. Y describe con brillantez algunas de esas experiencias arraizadas en el corazón de los hombres de todas las épocas que indican claramente que el ser humano está hecho para trascenderse ³³. Es una manera de aconsejar la relativización de la secularidad y también de otras modas culturales efímeras y partisanas. Para evitar el desastre que predecía Dean Inge, cuando afirmaba que el hombre que se casa con el espíritu de su tiempo se convierte automáticamente en viudo.

JOSE MARIA RODRIGUEZ

32 A. M. Greeley, 'La nueva religiosidad americana', en *Concilium* 69 (1971) 417-20.

33 P. L. Berger, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975) 96-118.