

¿'Resurgimiento religioso' versus secularización?

'Religious revival' versus secularization?

José María Rubio Ferreres

Profesor Titular de Filosofía. Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

RESUMEN

Con este artículo queremos intervenir en el debate actual de si la proliferación de movimientos religiosos, confesiones y sectas, es decir, el llamado «resurgimiento de lo religioso» contrarresta o no la teoría de la secularización. El trabajo está estructurado en dos apartados. En el apartado primero reconstruimos en líneas generales la tesis de la secularización y en el apartado segundo contrastamos esta tesis con el hecho mismo del «resurgimiento religioso». Después de una serie de análisis, llegamos a la conclusión, aunque sea provisional, de que la teoría de la secularización, como clave hermenéutica de la modernidad, queda más bien corroborada, pues a pesar de que persista la religión en las sociedades modernas, se trata de una *persistencia emocional y banal*.

ABSTRACT

This article adds to the current dispute over whether the so-called religious revival, consisting of the proliferation of religious movements, churches, and sects, counteracts the theory of secularization. The work is arranged in two parts. The first sets out in broad outlines the thesis of secularization; these are contrasted in the second part with the very fact of religious revival. After a series of analyses the author comes to the conclusion, albeit temporary, that the theory of secularization, taken as the hermeneutic key to modernity, is valid, despite the persistence of religions in modern societies, a persistence that is merely emotional and superficial.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

resurgimiento religioso | secularización | nuevos movimientos religiosos | sectas | religious revival | secularization | new religious movements | sects

A las puertas del tercer milenio nos encontramos ante una caótica multitud de religiones, confesiones, denominaciones, sectas, grupos y movimientos religiosos. Como afirma F. Champion, «el mundo occidental se encuentra marcado hoy en día ante todo por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles» (1).

Ante tal fenómeno, ya se han sacado consecuencias negativas con respecto a la teoría de la secularización. En contra, sobre todo, de la crítica ilustrada (2), se han propagado rótulos publicitarios como estos: «persistencia de la religión en el mundo moderno» (3), «resurgimiento religioso», «retorno de lo sagrado», «revival religioso», «la religión retorna a la ciudad secular» (4), y otros más. Esta persistencia o resurgimiento «deja constancia del hecho de que la religión (5) se muestra altamente resistente a desaparecer» (6). Visto desde el lado optimista, el «retorno de lo religioso» llega a producir incluso asombro. Razón: parece «falsifica» el pronóstico ilustrado y de los maestros de la sospecha. Vivimos la época de los «finales»: «final de la modernidad», «final de la historia», «final de la filosofía»... y el «final del 'final de la religión'» (7). Es ésta una de las cuestiones más acuciantes del momento actual y que, según el parecer de algunos, está «desmintiendo los pronósticos que la crítica clásica de la religión del siglo pasado y las primeras décadas del actual había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de una manera aún más contundente, sobre el final de las llamadas «religiones universales», en especial del cristianismo» (8). La conclusión a la que se llega es que «con todo, por más paradójico que pueda parecer, en el momento presente, en plena (pos)modernidad, nos encontramos, por lo menos desde una óptica «ilustrada», ante un sorprendente retorno de la religión o tal vez sea más exacto hablar de una reviviscencia de la religiosidad a causa de estampa psicologizante que caracteriza al momento actual» (9).

Sin embargo, existen otros que siguen hablando del «retorno» y de la «persistencia de la religión», pero

lo hacen, sin embargo, en unos tonos no tan eufóricos. Si bien la no desaparición de la religión es un hecho que «da muestras de una extraordinaria vitalidad que se manifiesta en la proliferación de nuevos movimientos religiosos que ha llevado a algunos a calificar nuestro tiempo de una época de efervescencia religiosa» (10), este hecho va acompañado también de unos síntomas de malestar que afectan a las condiciones «religiosas» de la misma cultura y sociedad en general. De ahí que se tome una actitud más bien escéptica ante la propagación del «retorno de la religión». ¿No se tendrá que hablar más bien, preguntan, de una «diseminación» o «descomposición de lo religioso» (11)? El problema no se reduce, pues, a si existe o no un «retorno de lo religioso» o de lo «sagrado»; habrá que determinar también *¿qué religión retorna?* y *¿cómo retorna?* De las respuestas que se den a estos interrogantes dependerá en gran parte el que se pueda seguir hablando o no de secularización.

Siguiendo un orden lógico, estructuramos el presente escrito en dos apartados. En el apartado 1º expondremos en líneas generales la compleja tesis de la secularización; Y en el apartado 2º, contrastaremos esta tesis con el hecho mismo del «resurgimiento religioso», sacando, aunque sea provisionalmente, unas conclusiones. Como se irá viendo a lo largo del estudio, aquí está implicado un verdadero *problema hermenéutico*.

I. La tesis de la secularización

El debate en torno al problema de la secularización y de los conceptos afines de «desencanto», «desacralización» y «descristianización» ocupa un lugar central en la sociología, teología y filosofía de nuestro siglo. Dedicarse a una hermenéutica de la secularización es querer explicar e interpretar un fenómeno global que caracteriza de hecho el mundo moderno a partir, principalmente, de la Ilustración, en tanto imparable movimiento de emancipación de la cultura occidental no sólo frente a la tutela de la Iglesia, sino frente a toda forma religiosa histórica. La secularización afecta a los símbolos y a la cultura. Es, por tanto, algo más que un simple proceso socio-estructural.

«Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo autónoma y eminentemente secular» (12).

Al concepto de «secularización» hay que tomarlo como una etiqueta interpretativa que ha sido forjada para tratar de explicar y comprender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de una determinada época histórica, la Modernidad (13). Y aunque sea un concepto de dudosa aplicabilidad intercultural, no es por ello un concepto infundado. Pertenece ante todo a la teoría del cristianismo y de la sociedad o cultura occidental, llegando a ser imprescindible para poderlos comprender adecuadamente. Con esto venimos a decir que el término «secularización» tiene mucho que ver con la «descristianización», aunque no tenga por qué reducirse a ésta. No olvidemos que el término «secularización», al igual que el de «religión», es en el fondo un concepto «etnocéntrico» (14). Ahora bien, lo específico de la idea de «secularización» con respecto a la de «religión» radica en que la «tesis de la secularización» abarca fundamentalmente el campo de la «transformación socio-cultural» de Occidente. En este sentido, la categoría «secularización» expresa un «proyecto» que aún está por terminar.

No obstante, hay que reconocer que la tesis de la secularización supone semióticamente «una enorme variedad de observaciones, datos, análisis de la situación, valoraciones e indicaciones programáticas de acción. Para poder valorar adecuadamente la virtualidad enunciativa de la tesis de la secularización nos es preciso partir del hecho de que dicha tesis es un signo lingüístico relativamente abstracto de un aglomerado múltiple de enunciados, donde se juntan experiencias primarias de los diversos sujetos de experiencia, construcciones teóricas particulares e intenciones operativas posicionalmente diferentes, para lograr una interpretación de la realidad inconsciente en sí misma, variable, totalmente sujeta a controversia» (15). Hay que considerar, pues, a la tesis de la secularización como una «coordenada interpretativa» de la sociedad moderna. Incluso como una categoría «genealógica» (16) que sirve para explicar y comprender cómo se ha desarrollado el proceso por el que el mundo actual se ha ido desprendiendo del pasado y se ha dotado a sí mismo una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado, en este caso frente a la tradición religiosa. El mundo anterior se presentaba como religioso-cristiano en su totalidad. El mundo actual, por el contrario, es un mundo secular, que a pesar de que dispone, por el momento, todavía de elementos religiosos-cristianos, sin

embargo, estos ya no lo caracterizan. Cabe pensar, pues, que la categoría «secularización» tiene algo que decir, en términos totalmente globales y dentro de una generalización más absoluta, sobre el proceso genético y la situación actual de la cultura y sociedad moderna en relación con el cristianismo. Y aunque tal categoría desempeña una función hermenéutica -incluso «metafórica» (17)- diversa, y en algunos casos hasta opuesta y contradictoria, es inevitable en tanto la premisa, de ahí su carácter «heurístico», de todo análisis de la situación actual de nuestra sociedad con respecto a la religión. No cabe duda, pues, que el tema de la secularización se nos presenta como una «cuestión hermenéutica» que concierne a la «comunicación simbólica pública», a los «cuadros de referencia» de esta comunicación simbólica, y que nos atañe en cuanto es en el fondo una «cuestión existencial» (18). Es más, en la medida en que se pretende aclarar las raíces específicamente religiosas (cristianas) de nuestra cultura, estudiándose, por tanto, la dependencia de dicha cultura respecto a su origen religioso, el concepto de «secularización» parece ser inevitablemente la categoría hermenéutica de la mayoría de los análisis sociológicos, teológicos y filosóficos de la situación actual.

Con todo, hemos de reconocer que las cosas no son tan simples como parecen a primera vista. Aunque el concepto de secularización es, como hemos apuntado antes, «inevitable», podría cotejarse, sin embargo, con los puntos de vista propuestos por otros sociólogos, para quienes la secularización aparece como hipótesis improbable y hasta imposible. A título de ejemplo, el sociólogo de la religión D. A. Martin prefiere suprimir el concepto de secularización por considerarlo «no un concepto científico, sino más bien un instrumento de las ideologías antirreligiosas» (19). Por nuestra parte, consideramos acertada la siguiente réplica de Hill:

«En toda discusión que incida en la controversia sobre la secularización importa mucho aclarar que las conclusiones dependerán en gran medida de las premisas básicas en que se apoyan los argumentos aducidos. De la forma en que se defina la secularización -y quizás de la forma en que se defina la religión, cosa que podrá ser aún más importante- dependerá en gran parte la posibilidad de identificar tal proceso. Pongamos como ejemplo dos posturas extremas. Si la religión se define únicamente en términos de una práctica institucional, la secularización significará la decadencia de la iglesia en cuanto al número de fieles y la asistencia al culto; podrán hablarse entonces de la secularización como un proceso característico, al menos en la Europa occidental. Pero si definimos la religión como un cierto quantum de religiosidad que posee cada individuo, la secularización resultará imposible por hipótesis, y sólo podrá usarse el término para indicar el contenido diverso que puede adquirir este rasgo universal de la psicología humana» (20).

La tesis de la secularización, en tanto sistema de coordenadas interpretativas contemporáneas, implica ciertamente un problema semántico. Este es el motivo por el que creemos conveniente presentar previamente los diversos significados que se le han ido dando al término «secularización». Lo valioso de estos análisis está en que muestran el carácter «polisémico» de la palabra «secularización».

En su investigación histórica del concepto de secularización, Hermann Lübbe (21) ha analizado la función de este concepto en el plano de la política de las ideas, función que se inicia con su aplicación figurada a la historia del espíritu y de la cultura. Lübbe define el contenido de la expresión «política de las ideas» en los siguientes términos:

«Sólo es parcialmente filosofía la teoría rigurosa que, en el sentido del 'esfuerzo del concepto' concebido a la manera de Hegel, realiza en la relación del hombre a la realidad aquel proceso categorial que busca la investigación histórica del concepto. Por lo demás, en no pequeña parte es praxis del esfuerzo en torno a los valores en la lucha del espíritu: política de las ideas. (...). [La investigación histórica del concepto] muestra cómo ciertos conceptos, en determinadas situaciones desde luego, potencian menos la capacidad teórica de la razón que la posición en el plano de la política de las ideas. Permite apreciar que, en la historia de la filosofía y del espíritu, ciertos conceptos son menos significativos por su capacidad para evidenciar la realidad que por su provocación hacia la creación de frentes relativos a la política de las ideas a que dan lugar. Esto se puede demostrar con el concepto de secularización, analizado a nivel de la filosofía de la historia» (22).

Lübbe distingue varios estadios en la evolución del concepto de secularización.

La primera vez que se habla de «secularización» es en las conversaciones previas a la Paz de Westfalia,

en 1648, en las que se trata simplemente de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados. En esta primera aplicación histórica el término «secularización» significa un concepto «político-jurídico» neutro, al no tener una connotación necesariamente negativa para la Iglesia ni para sus partidarios. Designa sólo el paso de determinadas instituciones del poder espiritual al poder temporal. Es más, algunas de esas «secularizaciones» fueron promovidas directamente por la misma Iglesia.

Fue en la crítica de la religión del siglo XIX cuando aparece una nueva versión del concepto de secularización. Esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Tal versión está en estrecha relación con el proceso de emancipación de la sociedad burguesa. Es en este momento cuando se entabla una oposición de fondo entre el presente histórico, que se lo define como *neue Zeit*, «época moderna», y el pasado o la tradición.

«La cultura moderna, por una lado, y su génesis y pasado, por otro, se plantean como oposiciones que a estas alturas se excluyen y luchan entre sí» [\(23\)](#).

Esto motivó que la categoría de secularización y su derivado «secularismo» implicasen unas connotaciones «ideológicas» y «valorativas», llegando a significar, en círculos ante todo anticlericales y progresistas, el proyecto de «emancipación» del hombre moderno -del sujeto burgués- de la tutela de la Iglesia, mientras que otros círculos, conectados con grupos eclesiásticos, lo entendieron como sinónimo de «descristianización». Se pasa, por tanto, a un significado ideológico y valorativo de secularización como sinónimo de «laicación» o emancipación del dominio de la Iglesia en la sociedad moderna.

Finalmente, existe una tercera etapa en esta evolución semántica de la palabra «secularización», en la que se le da el sentido de emancipación radical del hombre moderno con respecto a todo poder divino. Es la etapa del ateísmo moderno, en la que se denuncia todo tipo de dependencia religiosa con respecto a Dios, por considerarla como una alienación absoluta e incompatible con la afirmación de la plena autonomía del hombre restituido finalmente a sí mismo. Se puede decir -al menos desde la perspectiva de los humanismos ateos que se inspiran en Feuerbach- que las religiones históricas-teísticas dejan su lugar a la religión secular del hombre ateo.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, un grupo de teólogos, la mayoría de ellos protestantes, siguiendo ciertas vías de pensamiento teológico abiertas por Dietrich Bonhoeffer invirtió la previa valoración de la secularización de la fe cristiana y la celebraron positivamente como la realización de temas fundamentales de la revelación bíblica [\(24\)](#).

Después de un análisis sociológico de la secularización, Shiner [\(25\)](#) ha recogido seis diferentes significados del término «secularización», que el autor los propone como seis tipos de uso o modelos interpretativos de dicho término

1. Primer concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como declive o decadencia de la religión.

«Los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptados pierden su prestigio e influencia. La culminación de la secularización sería una sociedad sin religión» [\(26\)](#).

2. Segundo concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como conformidad con este mundo.

«El grupo religioso o la sociedad animada religiosamente desvía su atención de lo sobrenatural y, de manera progresiva, se interesa más y más en este mundo» [\(27\)](#).

3. Tercer concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como desenganche de la sociedad de la influencia pública de la religión.

«La sociedad se separa o desengancha de la comprensión religiosa que previamente configuraba sus instituciones; y esto sucede precisamente para constituir a la sociedad misma como realidad autónoma y consecuentemente para limitar la religión a la esfera de la vida privada. La culminación de este concepto de secularización sería una religión de carácter puramente intimista que no ejercería influencia alguna ni sobre las instituciones ni sobre la acción corporativa, y una sociedad

en la cual la religión no tiene presencia alguna fuera de la esfera del grupo religioso» [\(28\)](#).

4. Cuarto concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como transposición de creencias e instituciones religiosas.

«Conocimientos, formas de comportamiento, edificios institucionales que antaño se interpretaron fundados en el poder divino se han transformado en fenómenos de creación y responsabilidad puramente humanas (...). La culminación de este modo de proceso se secularización sería una religión totalmente antropológizada en una sociedad que ha tomado a su cargo todas las funciones que brotaban anteriormente de las instituciones religiosas» [\(29\)](#).

5. Quinto concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como proceso de desacralización del mundo.

«El mundo es despojado gradualmente de su carácter sacral al convertirse el hombre y la naturaleza en objetos de una explicación y manipulación causal-racional. La culminación de la secularización sería una sociedad mundial completamente 'racional' en la que el fenómeno de lo sobrenatural o sagrado (o si se quiere del 'misterio') no tendría lugar alguno» [\(30\)](#).

6. Sexto concepto o modelo de interpretación: el proceso de secularización como tránsito de una «sociedad sagrada» a una «sociedad secular».

Estos conceptos o modelos interpretativos de la secularización tienen de común la comprensión del fenómeno religioso como un fenómeno histórico que en cuanto tal tiene un origen y un final. ¿Qué se quiere decir con esto? Que los fenómenos religiosos corresponden a un período más o menos extenso de la humanidad al que sucede otro: la época «arreligiosa» o «posreligiosa».

«En lugar de considerar al mundo como escenario de la gloria de Dios, el hombre moderno se siente tentado de ver el mundo sobrenatural de ayer como el escenario miserable, si no como el escenario-de-la-miseria-absurda, del hombre. Sea verdadera o falsa esta idea moderna de mundo, lo cierto es que se opone radicalmente al mundo de la Biblia y de la tradición cristiana. La visión bíblica del mundo es trascendentalista, la nuestra es inmanentista; según la fórmula de Bultmann, la primera es mitológica, la segunda es científica [\(31\)](#). En la primera, el ahora no tiene sentido si se le separa del después; la realidad contingente del mundo presupone la realidad necesaria de Dios. En la segunda, la realidad de Dios no es más que una hipótesis, ni necesaria ni útil para la ciencia moderna; la existencia humana no tiene otro contexto que el de este mundo. Mientras la visión bíblica del mundo parece impregnada de religiosidad, la nuestra tiene acentuar francamente el aspecto secular y profano. Esta es la razón de que el hombre moderno, en su afán de afirmarse a así mismo y al mundo, no pueda tolerar un cristianismo que niegue y reniegue del mundo, no puede tolerar a la abnegación. Y al realizar su alienación del cristianismo tanto en el aspecto religioso como en el cultural, más o menos desilusionado, llega a la conclusión de que la era de la religión ha terminado» [\(32\)](#).

La relación entre el mundo moderno y secular y su pasado cristiano-religioso es de carácter genético. La secularización se nos presenta, pues, como un proceso epocal de acorde con una «lógica interna», por la que se pasa de una situación históricamente determinable a otra distinta. Con esto sólo se pretende afirmar la «verificación histórica» para una determinada sociedad, la occidental, de la tesis de que la religión no constituye ya una estructura esencial ni necesaria de la vida humana, sino una respuesta contingente a necesidades de simbolización y de sentido [\(33\)](#). Cabe la posibilidad, y de hecho ya se da, de «dos modos de ser en el mundo»: el sagrado y el profano [\(34\)](#).

Antes hemos apuntado que a través del proceso de secularización se pasa de una situación histórica a otra distinta. Lo que caracteriza lo «diferente» y «propio» de la Modernidad es, por una parte, el «distanciarse» de su origen, logrando así su condición de libre y autónoma; pero, por otra parte, también su manera de «autojustificarse» o «autolegitimarse». A partir de ahora, la tesis de la secularización traspasa el ámbito de una sociología empírica, basada únicamente en la encuesta y su correspondiente interpretación socio-teórica. Adquiere realmente un alcance filosófico-teológico y también de sociología comprensiva. La conclusión, aunque provisional, que podemos sacar es que el proceso de secularización no es determinable recurriendo sólo a la teoría sociológica (con lo cual no queremos decir que no sea

necesaria; todo lo contrario). Es imprescindible además una interpretación «metasociológica». El sentido crítico de Hans Blumenberg (35), al analizar la discusión en torno a la secularización como un conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la Modernidad, va por esta vía.

A raíz precisamente del planteamiento de Blumenberg de si la categoría «secularización» es adecuada o no para expresar convenientemente la complejidad de los orígenes de la Modernidad y al proponer como alternativa la categoría de «legitimidad» (*Legitimität*), se ha suscitado una polémica que aún perdura en nuestros días. La categoría «secularización» expresa, según Blumenberg, solamente la «derivación» y «heterodeterminación» de lo moderno. Pero no se trata de una simple «transformación» o «transposición» de los teologuemas (K. Löwith)(36), sino de una auténtica y revolucionaria «disolución», acompañada inseparablemente de una modélica autoafirmación de la absoluta libertad y autonomía del hombre como sujeto. La metáfora central de la Modernidad es la «revolución copernicana», que apunta precisamente a esa autoafirmación del sujeto como centro de todo humanismo (37). La novedad de Blumenberg estriba fundamentalmente en haber considerado paradigmáticamente diferentes (38) las tesis de la «secularización» y de la legitimidad. Pero quedan por contestar dos cuestiones fundamentales:

1ª. Si la idea de «autodeterminación» no es en el fondo algo así como «transferencia» al sujeto humano de los atributos teológicos-políticos tradicionales de la soberanía divina(39).

2ª. Si la idea de Modernidad, en tanto «disolución» de las categorías «teológicas- metafísicas», no es extraña a la tesis de la secularización, sino que, por el contrario «representa una variable interna de la misma» (40).

Entre estas dos tesis existe una relación de complementariedad, pues ambas expresan la doble cara de una misma moneda. Si la tesis de la «transformación» o de «derivación» carga más el acento en la «génesis» de la secularización, la tesis de la de la «legitimidad» o de «disolución» subraya más los «resultados» de la secularización. Esto hace pensar que el concepto de «secularización» es «multivalente» y que sirve para expresar tanto un juicio optimista sobre el presente como un juicio pesimista o de decadencia. De donde se deduce que la categoría de «secularización», tal como se la plantea en nuestro días, entraña forzosamente «juicios de valor».

Pero hay que reconocer que, desde el punto de vista filosófico-teológico, cabe cuestionar el alcance de la categoría «secularización», pues como lo expresado H. Blumenberg, en un sentido crítico, la discusión en torno a tal categoría tiene como telón de fondo el conflicto sobre la «legitimidad» o «ilegitimidad» de la conciencia moderna, pues si la palabra «secularización» significa la captación de una herencia originariamente religiosa-teológica a través de su transposición a nivel de la razón moderna, entonces se ve con suficiente claridad que fundamentalmente se trata de un problema de necesidad de autojustificación de la conciencia moderna, que en pro y/o en contra con respecto a los antecedentes teológicos, se ha expresado conciliadora y crítica. Desde la perspectiva de la comprensión de la secularización, en tanto recalca la herencia teológica, en la que el heredero tiene que plantearse si hace un uso correcto o no de tal herencia, no se expresa adecuadamente la comprensión filosófica del problema. De acuerdo con este planteamiento, Blumenberg ve en la tesis de la secularización un «teologúmeno» desarrollado con el fin de cargar a los «herederos de la teología» con la conciencia de culpabilidad por haber sobrevivido la muerte del testador (41). De ahí la necesidad de invertir la temática de la secularización, como ha propuesto el mismo Blumenberg. No es ya el pensamiento moderno quien ha de justificar su uso de la herencia teológica, sino que es ésta lo que necesita justificarse ante la Modernidad. No se trata de «secularismo» (42), sino de «aporías teológicas» ante el reto de la Modernidad. Sin embargo, desde que Weber introdujo la expresión «desencanto del mundo» en el debate sobre el supuesto papel que han desempeñado las ideas religiosas-teológicas en el nacimiento de la Modernidad, la idea ilustrada de «secularización» ha pasado a desempeñar una función «explicativa-comprensiva» de la cultura occidental moderna. Es interesante, pues, que se lleve a término una visión retrospectiva del proceso en vistas a plantear si la categoría «secularización» es capaz de explicar o no la naturaleza, por cierto bastante compleja, de dicho proceso, en el sentido de que no surgió a la manera de una generación espontánea, en la que las posiciones evacuadas serían ocupadas por otras que han aparecido de forma inmediata. Pero las conquistas de la Modernidad llevan demasiado marcadas las huellas de un proceso de transformación como para poder explicarlas tan sólo como secuelas de una generación espontánea. Como defiende K. Löwith (43), las conquistas de la Modernidad solamente son comprensibles en tanto «productos finales» de una transformación. Es lógico entonces que el problema de la secularización abarque también la cuestión de qué ocurre con los contenidos cristianos en la

transformación que han experimentado. Según H. Kraemer (44), que tiene en cuenta la tesis de Feuerbach, esta cuestión debe estar guiada por una «dialéctica negativa»: los contenidos religiosos se alejaron de su significado originario por el proceso de la Modernidad, pero al mismo tiempo se acrisolaron en esta forma de alienación. A esta fase de acrisolamiento le sigue, sin embargo, un estadio de destrucción y disolución de los contenidos, como sucede paradigmáticamente en la crítica religiosa de Feuerbach: el género humano ocupa el lugar de Dios, la antropología (humanismo) sustituye (invierte) a la teología (45).

Actualmente existe en el ámbito filosófico una tendencia a identificar el problema de la secularización con la «crisis de las ideologías», la «disolución de las metafísicas historicistas o científicas», con el «declive del mito del progreso y de la idea de la historia como un curso lineal de acontecimientos» (46). En otras palabras, por secularización se entiende ahora el «pensamiento negativo» o «crisis de la razón» (47) y también «pérdida del sentido» (48). Por secularización ya no se entiende exclusivamente el proceso de «modernización» y de «racionalización desacralizante» (Weber), sino también el «advenimiento del nihilismo». En este tipo o modelo de reflexión filosófica ya no se insiste tanto en la «genealogía» de la secularización, sino en analizar prioritariamente su «resultado», su «final». Resultado o final que el mismo Weber identificó con la llegada del «politeísmo»; un politeísmo que es conexionado con la pérdida del sentido y de la libertad -la «jaula de hierro»- en la que existe sólo un mundo de «jugadores sin corazón» y en la que termina triunfando la «razón instrumental» y «funcional» o «pragmática», totalmente «indiferente» a la «cuestión religiosa-teológica». Esto hace que la situación en que se encuentra la religión en nuestros días sea única.

«Por primera vez ya no se trata de ese estar a favor o en contra que siempre ha estado ligado a las pretensiones de la religión. Ya no es la lucha en favor de Dios contra los ídolos o la lucha de la propia religión contra en embate de los incrédulos que siguen otras creencias, aunque sea la del ateísmo científico. Hoy se trata más bien, en suma, de la pregunta acerca de si la humanidad necesita de la religión. Es cierto que hacía tiempo que la crítica de la religión en el sentido de Epicuro, Feuerbach o Marx, o en el sentido de Freud, había planteado esta pregunta y había anticipado la respuesta. Pero el carácter único de la situación actual es, a mi parecer, que incluso la pregunta por el sentido de la religión llega a perder su objeto si un número cada vez mayor de hombres viven efectivamente sin religión. El ateísmo de la indiferencia ya no conoce la pregunta religiosa. ¿Ha llegado el final de una ilusión? ¿O la ilusión consiste justamente en creer que se puede dar la vida humana sin religión?» (49).

Ante la gran proliferación de sectas y nuevos movimientos religiosos, de los integrismos y fundamentalismos y de la religión neo-conservadora, ¿se puede seguir hablando todavía de «secularización»? Más de un estudioso del tema saca la conclusión, a mi juicio demasiado precipitadamente, que la tesis de la secularización ha sido «falsificada».

«Los 'maestros de la sospecha' habían anunciado con toda solemnidad, hace un siglo, los funerales del Dios de los creyentes. Pero las cosas no ocurrieron precisamente como anunciaron aquellos maestros-profetas. Y no parece que en los umbrales del siglo XXI vayamos a asistir al entierro de ningún Dios. Muy al contrario. Quizá estamos asistiendo al parto de Dioses -de demasiados dioses, dicen algunos- y nuestro mundo supertecnificado tenga que asistir al triste espectáculo de los 'supermecados religiosos', con ofertas parecidas a las de los tele-evangelistas norteamericanos» (50).

Contra las previsiones de la teoría de la secularización, se afirma actualmente que la religión no sólo no ha desaparecido del horizonte personal, social y cultural de esta última década del segundo milenio que nos toca vivir, sino que «da muestras de una extraordinaria vitalidad» (51). ¿Pero las cosas no así de simples? Mi opinión es más bien negativa, pues ante el mismo fenómeno se han hecho ya también unas interpretaciones totalmente opuestas. Bryan Wilson (52), por ejemplo, considera que los nuevos movimientos religiosos se desarrollan bajo el impacto de la secularización y no son precisamente la mejor prueba del vigor de religiosidad.

Con el ánimo de esclarecer un poco las cosas, tomaremos como punto de referencia del presente estudio las claves de lectura del paradigma weberiano de la secularización:

- a) El desencanto como proceso interno de la religión, llevado a cabo a través de una dinámica de

racionalización. La secularización como proceso de racionalización.

b) Y las tensiones y conflictos entre la religión y mundo moderno diferenciado y pluralista. La secularización como proceso de privatización.

La tesis de Weber sobre la secularización sirve para clarificar mejor la complejidad del problema. Las dos caras del tratamiento weberiano de la secularización nos hacen caer en la cuenta de que ésta no sólo es desencanto de las imágenes religiosas del mundo llevado acabo por un proceso de racionalización; también es tensión entre la experiencia religiosa y el mundo moderno, tensión que es consecuencia de una incompatibilidad de fondo entre la religión y los sistemas socio-culturales (53).

Mi hipótesis de trabajo es que la categoría de «tensión de coexistencia» es la que mejor nos puede ayudar para comprender la naturaleza del proceso de secularización. Desde el punto de vista de una teoría sociológica de la secularización, tal tensión es traducida en términos de «plausibilidad» y desde una filosofía hermenéutica, de «conflicto de interpretaciones». Eso sí, se trata de una tensión cuyas bases ya no las establece la religión, sino la misma sociedad moderna.

Actualmente se habla de secularización avanzada, en la que se destacan cuatro tendencias básicas:

1. La tendencia a despolitizar la religión institucional. Desde el punto de vista sociológico, se habla de una diferenciación funcional entre «lo religioso» y «lo político» en la sociedad moderna, diferenciación que conduce a una separación entre Iglesia y Estado, es decir, el paso de un Estado cristiano (católico)-confesional a un Estado laico-aconfesional (54). Filosóficamente hablando, quienes más han contribuido en este proceso han sido la Ilustración, sobre todo francesa, y la crítica de la religión llevada a cabo por la izquierda hegeliana en el siglo XIX. Este proceso de despolitización de la religión tiene como resultado que ésta ya no puede desempeñar una función legitimadora de las instituciones político-sociales. Al mismo se origina también una crisis del «nomos» religioso al no poder integrar ya la esfera de sentido y valores. La religión pierde, pues, su función de «monopolio simbólico-valorativo».

2. Como consecuencia de lo anterior, se tiende cada vez más a una diferenciación estructural de las esferas socio-culturales, que conduce irremediablemente a un pluralismo de normas, valores y cosmovisiones dando origen a esferas autónomas: ciencia y tecnología, derecho, arte, moral y religión. Con respecto a ésta última, el pluralismo hace que se socaven de raíz las pretensiones absolutas de las tradiciones religiosas, quedando envueltas en un conflicto de interpretaciones. De ahí que surja, como muy bien dice Berger, el problema de plausibilidad de las religiones.

3. La tercera tendencia, en la que confluyen las dos anteriores, es la privatización. Luckmann habla de la «religión invisible». Yendo más al fondo de la cuestión, lo que plantea Luckmann yo es ya la relación entre Iglesia y Estado, sino la de religión e Iglesia. Podríamos decir que la «religión» tiende a separarse cada vez más de las instituciones religiosas (iglesias). Ahora bien el proceso de privatización o de interiorización de la religión va acompañado de un relativismo religioso, con dos exigencias inviolables. La primera es la libertad religiosa: ninguna religión puede ser impuesta individual y colectivamente recorriendo a la coacción y violencia física o psicológica. La libertad religiosa comporta: 1º) que cada individuo o grupo tiene el derecho a adherirse libremente a su propia religión, con lo cual se viene a decir también que tiene el derecho a elegir también libremente «otra» religión; 2º) cada individuo o grupo tiene también el derecho de ser libre de toda religión, es decir tiene el derecho de ser «arreligioso», de no tener ninguna religión. La segunda exigencia es el decisionismo o electividad religiosa: ninguna religión sobresale por encima de las demás en cuanto a un criterio de verdad objetiva. El problema de cuál de las religiones existentes es la «religión verdadera» (55) queda totalmente eliminado, en una sociedad pluralista y democrática. Se da siempre un margen de posibilidad y de libertad de elección. De ahí la «situación de mercado religioso» que se ha creado en la sociedad moderna.

4. Puesto que persisten las cuestiones existenciales: la muerte, el dolor, el mal, el sentido de la vida, la soledad, etc., el ser humano tiende, de una manera u otra, a buscar respuestas de sentido. La necesidad de buscar esas respuestas está en proporción con el grado o nivel de crisis en que se encuentra el individuo o el grupo, e incluso toda la sociedad. Podemos incluso decir que la búsqueda de respuestas de sentido está en proporción con el grado de descontento ante la crisis de la modernidad. Esto vendrá a explicar, como veremos a continuación, el «resurgimiento de lo religioso».

II. «Resurgimiento religioso» y secularización

II.A. La religión resurge

Los sociólogos de la religión, filósofos y teólogos han consagrado gran parte de sus esfuerzos por comprender y explicar el proceso de secularización que, como hemos visto en las páginas anteriores, forma un cuerpo con el desarrollo de la Modernidad.

Pero el reciente descubrimiento en los países más desarrollados -primeramente en los países transatlánticos y después en la Europa occidental, incluidas las sociedades mayoritariamente católicas, como España e Italia- de lo que se viene llamando «vitalidad o *revival* de nuevos movimientos religiosos», ha hecho que los estudiosos de los fenómenos religiosos, principalmente los sociólogos, hayan cambiado sus puntos de atención a la hora de estudiar el estado o situación en que se encuentra lo religioso en el mundo contemporáneo. Si antes de la década del setenta, los sociólogos de la religión se afanaban por analizar las causas que explicaran el retroceso de la religión en las sociedades modernas, a partir de los setenta el panorama cambia radicalmente. Lo que acapara ahora mayoritariamente la atención de los estudiosos de la religión es explicar las causas de un imprevisto «resurgimiento religioso» y comprender al mismo la naturaleza y trascendencia de tal hecho y la relación que pueda tener con la crisis de la modernidad.

Contemplado a vista de pájaro, actualmente el campo religioso está determinado por tres factores importantes:

1º. Sigue extendiéndose cada vez más la secularización del Estado y de la sociedad civil frente a las grandes confesiones religiosas [\(56\)](#). La «indiferencia religiosa y teológica» adquiere cada día mayor nivel, no sólo desde el punto de vista social, sino principalmente científico y filosófico. En el horizonte de la ciencia Dios aparece solamente como una palabra que se cita. Pero ya no lo necesita ni como fundamento de su legitimación, ni como base de legitimación de aquello que la misma ciencia no desea legitimar. La ciencia no necesita a Dios en ningún sentido. Como muy bien dijo Weber, la ciencia ya no camina hacia Dios, «es ajena a la idea de Dios» [\(57\)](#). En filosofía el relativismo y el agnosticismo están ganando cada día más terreno y «la secularización de la filosofía» [\(58\)](#) es un proyecto que se está llevando a cabo en todo el panorama filosófico actual.

2º. También es cierto que los integrismos y los fundamentalismos, visibles en las tres religiones del Libro, adquieren más notoriedad. En ciertas áreas geográficas y sectores de la población, formas tradicionales de religión se afanan por superar el desafío de la modernidad. La dimensión ideológica y la lucha por el poder de estos tipos de religión salta a la vista. Cristianos, judíos y musulmanes luchan por la reconquista del mundo. En la primera mitad del siglo XX, las élites intelectuales generalmente suponían que la modernización económica y social estaba conduciendo a un declive de la religión como elemento significativo en la existencia humana [\(59\)](#). Esta suposición era compartida tanto por quienes daban la bienvenida a esa tendencia, como por quienes la deploaban y condenaban. Los laicistas modernizadores saludaban con euforia el hecho de que la ciencia, el racionalismo y el pragmatismo o utilitarismo eliminaran las supersticiones, los mitos y las irracionales que formaban el núcleo de las religiones existentes. Por otra parte, los conservadores, sobre todo los integristas y fundamentalistas, advierten preocupados las nefastas consecuencias de la desaparición de las creencias e instituciones religiosas y de la guía moral que la religión proporcionaba para la conducta humana tanto individual como colectiva. La segunda mitad del siglo XX parece haber demostrado que estas esperanzas y temores eran infundados. Es cierto que la modernización económica y social ha adquirido dimensiones planetarias, una globalización, como se dice actualmente [\(60\)](#). Pero al mismo tiempo, ha tenido lugar un «resurgimiento» de la religión. Dicho resurgimiento, que Kepel llama «revancha de Dios», se ha ido extendiendo por todos los continentes, civilizaciones y países. Los años setenta, como observa Kepel, «fueron una década bisagra para las relaciones entre religión y política, que en el último cuarto de nuestro siglo están sufriendo una transformación inesperada» [\(61\)](#). Después de la Segunda Guerra Mundial daba la impresión de que el dominio público había conquistado una autonomía definitiva respecto de la religión, viéndose ésta restringida a la esfera privada o familiar, y ya no parecía inspirar el orden de la sociedad. En la década de los sesenta, el vínculo entre la religión y el orden social se aflojó considerablemente, creando una situación preocupante entre algunas personas y grupos religiosos. De ahí que algunas instituciones religiosas se esforzaran entonces por adaptar sus doctrinas y creencias a la mentalidad

«moderna» de la sociedad. La más espectacular de estas empresas fue el Concilio Vaticano II, por el que la Iglesia católica buscó un *aggiornamento* o «puesta al día» de sus doctrinas y forma de vida. Fenómenos similares se produjeron en el campo protestante e incluso en el mundo musulmán, donde se trataba también de «modernizar el islam». A mediados de los setenta la tendencia de «modernización» y «acomodación» de la religión a los tiempos actuales da «marcha atrás», sufre una «ruptura», buscándose «superar la crisis de la modernidad». Surge un nuevo discurso religioso, pero no ya para adaptarse a los valores de la modernidad, sino con el fin de «devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. (...) Ya no se trata del *aggiornamento* sino de una 'segunda evangelización de Europa'. Ya no de modernizar el islam, sino de 'islamizar la modernidad'» (62). S. P. Huntington analiza también este mismo problema, pero desde el punto de vista de un «choque de civilizaciones» (63).

c) Finalmente, el debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha propiciado la proliferación de grupos religiosos autóctonos y sectas. Una gran demanda espiritual estalla por todas partes. Se buscan respuestas a una serie de problemas, tales como la desconfianza en la racionalidad, el desencanto ante las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad en la que predomina la burocracia y el anonimato. Existe también una búsqueda de lo misterioso y esotérico, que termina desembocando, como veremos a continuación, a una especie de «religión hecha a la carta», que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesiásticas tradicionales.

II.B. ¿«Resurgimiento religioso» versus secularización? Un problema de hermenéutica

Ante tales hechos no podemos menos de hacernos una serie de preguntas. ¿Qué se quiere decir en el mundo occidental con la expresión «retorno de lo religioso»? ¿Qué consecuencias tiene este retorno con respecto al proceso de secularización y la religión misma? ¿Estamos viviendo, como pregunta D. Hervieu-Léger (64), un «acabamiento emocional de la secularización»?

II.B.1. La tesis de la «nebulosa mística-esotérica»

Después de un minucioso estudio, la conclusión a la que llega Françoise Champion es que en la segunda mitad de los años setenta comenzó a surgir, bajo el signo de la «contracultura», una «nebulosa mística-esotérica», compuesta de diferentes grupos o redes y formada a base de *sincretismos esotéricos*, provenientes principalmente de las religiones orientales (65). Esa mística-esotérica contemporánea se distingue de la mística tradicional, analizada por M. Weber (66), en que ésta última tenía una dirección hacia «otra parte», «fuera del mundo», mientras que la primera busca la felicidad «en este mundo». De ahí que se hable más bien, como lo hace por ejemplo la *New Age* (Nueva Era), de «liberación» (terapéutica) o de «transformación» (67) que de «salvación». La «liberación» está más en analogía con la «ascesis intramundana», estudiada también por Weber. Pero la diferencia está en que en la mística-esotérica contemporánea se valora prioritariamente al cuerpo, existe un verdadero «culto del cuerpo», mientras que en la ascensis tradicional, sobre todo cristiana, el cuerpo era menospreciado e incluso mortificado. En la mística-esotérica actual se sigue muy de cerca los modelos orientales, según los cuales el cuerpo es un «valor en sí», es un «instrumento precioso». La orientación mística-esotérica intramundana implica necesariamente una continuidad entre lo «espiritual» y lo «terapéutico». La razón fundamental es que el ser humano es *uno*, debiendo el cuerpo participar cada vez más del perfeccionamiento de la *conciencia*. De ahí los ejercicios corporales y espirituales que conducen al individuo hacia su integridad. Una de las más significativas consecuencias que se derivan de esta «continuidad» es que la mística esotérica actual no se mueve ya en el orden de las *creencias*, sino de las *experiencias*. Hablando con propiedad, no se trata de «creer», sino de «experimentar». En esa nueva religiosidad no existe ninguna autoridad «externa» y «oficial» que regule las vías o caminos de liberación (terapia), la «verdad» no se alcanza por imposición externa. La «salud» y la «liberación» o «transformación» sólo se puede llevar a término mediante un *proceso interno*, es decir, por la relación de sí a sí mismo, a través de un «autoconocimiento» y «autocontrol». La mística-esotérica-terapéutica está adherida, pues, al llamado «principio de singularidades individuales» y de «potencial humano». Pero este principio está subordinado a otro principio: el «principio de universalidad», del que se derivan dos aspectos fundamentales: 1º el carácter «holístico» de la mística-esotérica y 2º el «eclecticismo», al considerar a las múltiples formas y tradiciones religiosas como «formas diferentes» de una misma «tradición primordial». La conclusión que se saca es que todo puede ser combinado de la manera que más «guste», pues todo

está en función de los grandes «arquetipos» (K. Jung) religiosos y míticos de la humanidad (M. Eliade).

En la mística-esotérica la articulación «universalidad-singularidades individuales» implica un proceso de «socialización» -Jung ya habló del «inconsciente colectivo»-. Como aclara F. Champion, «todo el trabajo de socialización, del que es alternativamente objeto y sujeto, no es completamente ignorado por el místico-esotérico. Sabe especialmente que su inscripción en la nebulosa mística-esotérica, su participación a tal cual grupo va acompañada de la adquisición de cierto vocabulario -energía, unidad, globalidad, holismo, curación, limpiarse, pensamiento positivo, cosmos, divino- que le sirve no sólo para comunicar su experiencia, sino también para configurarla. Puede además saber que su enrejado de interpretación de tal o cual experiencia está en tanto parte ligada a su pertenencia a tal o cual grupo, a la confianza que otorga a tal cual líder. Hay allí para él una cierta arbitrariedad del lenguaje, que es apertura posible a la expresión de diferencias, de especificidades, de singularidades individuales. Pero detrás de ellas hay fundamentalmente una identidad de experiencias:

«Nirvana, experiencia mística, estado de Buda, reino de los cielos, satori (despertar), séptimo cielo, éxtasis, sentimiento oceánico, el despertar, realidad suprema, iluminación: todas estas palabras, que varían según las religiones, corresponden de hecho a la misma cosa'. Toda esa socialización, se habrá observado, se efectúa muy prioritariamente en grupo» [\(68\)](#).

De ahí que la «terapia» tenga que ser necesariamente «terapia de grupo», cuya máxima preocupación es «reinventar la unidad» a través de experiencias emocionales, provocadas por «momentos de comunicación con la naturaleza, con el cosmos» [\(69\)](#). A pesar de cierta preferencia por hablar de «espiritualidad» más que de religión [\(70\)](#), no obstante, por la vía de la «comunicación» se puede considerar a dicha espiritualidad como una «religión», subrayando el origen etimológico de esta palabra de la raíz latina «religare», «religar». En la mística-esotérica la «religación» se manifiesta a través de una descarga emocional dentro de los «grupos de potencial humano y de terapia» [\(71\)](#) -el yoga y la meditación [\(72\)](#)- o/y a través de la adhesión al «gurú» o «maestro» [\(73\)](#).

Una cuestión que acapara mucho la atención de los estudiosos de la religión es cómo establecer un nexo entre el proceso de «desmodernización» y el «retorno de la religión emotiva» [\(74\)](#). La «nebulosa mística-esotérica» es la punta de iceberg de una «nueva sensibilidad religiosa». Por eso tiene cierto sentido preguntar si vivimos actualmente un «acabamiento emocional de la secularización».

Según W. James, lo esencial de la religión no hay que buscarlo ni por el lado social ni mucho menos por el lado de las especulaciones, sino en la *experiencia interior* -Schleiermacher dijo en el *sentimiento* [\(75\)](#) - del hombre que está en contacto con el «orden invisible», en donde los enigmas del orden natural encuentran su solución [\(76\)](#).

Al comienzo existía la emoción. Pero a lo largo de la historia de las religiones se ha procurado siempre «domesticar», mediante las instituciones y la misma filosofía [\(77\)](#), la emoción o sentimiento religioso. Actualmente existe una tendencia que va contra esa «domesticación institucional y racional» de la emoción religiosa [\(78\)](#). Esta dialéctica nos explica, en cierta manera, el por qué el «retorno de lo religioso-emotivo» va acompañado por un «declive de la religión institucionalizada». Esta dialéctica nos lleva a otra dialéctica: la de «memoria» -la «tradición viva» como portadora y transmisora de esa experiencia originaria- y «olvido» -la transformación y superación de las formas «históricas» de esa tradición-.

Otro de los problemas que también más preocupa actualmente a los historiadores y científicos de la religión es determinar las *formas modernas* que adquiere la conciencia religiosa [\(79\)](#) -habría que delimitar también el «criterio» de lo religioso [\(80\)](#)- y cómo se ubica en la sociedad contemporánea.

Para introducirme al planteamiento de ese problema, recurro al gran historiador de las religiones M. Eliade. Éste en el «Prefacio» del primero volumen de su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* [\(81\)](#) adelantó su proyecto de estudiar en el último capítulo «las crisis provocadas por los maestros del reduccionismo -desde Marx y Nietzsche hasta Freud- y las aportaciones hechas por la antropología y la nueva hermenéutica» [\(82\)](#); M. Eliade se proponía estudiar «la etapa última de la desacralización» [\(83\)](#), que identifica con la de la secularización. Y añade:

«Este proceso presenta un notable interés para el historiador de las religiones, pues viene a ilustrar

el perfecto camuflaje de lo 'sagrado'; más exactamente, su identificación con lo 'profano'» (84).

Sin embargo, en el «Prefacio» del tercer tomo de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Eliade escribe que en el último capítulo tratará de analizar «la creatividad religiosa de las sociedades modernas» (85). Eliade presenta, pues, dos proyectos de investigación que, a primera vista, parecen contradecirse. El primer proyecto está más de acorde con la presentación que hace en *Lo sagrado y lo profano* (86) de dos modos de ser en el mundo: el religioso y el arreligioso. Mientras que el segundo proyecto concuerda con la tesis de Eliade según la cual «lo 'sagrado' es un elemento de la estructura de la conciencia (87), no un estadio de esa conciencia» (88). Con esto quería decírnos Eliade que el hombre es «religioso» -«tiende a hacer religión»- por naturaleza y que el hombre moderno, en su condición de hombre, seguirá haciendo, a su manera, religión. Es comprensible entonces que Eliade se esfuerce en presentarnos a lo largo de su obra la dialéctica entre una «unidad fundamental» de los fenómenos religiosos -la «experiencia de lo sagrado»- y una inagotable «novedad» de sus expresiones (89).

Pero surge la siguiente pregunta: ¿esa dialéctica no pone en marcha un proceso por el que va borrándose la frontera entre lo sagrado y lo profano, terminando en una «profanación de lo sagrado», es decir, en una «identificación» de éste con lo profano (90)? Toda la cuestión se centra ahora en aclarar la naturaleza de esa «profanación de lo sagrado» y determinar cuáles son sus índices y consecuencias. A tal fin es imprescindible recurrir a la «historia de las religiones», de la que, según Eliade, forma parte el ateísmo (91). M. Eliade habla de un «camuflaje de lo sagrado», cuyo signo más claro es el proceso de modernización. Los sociólogos de la religión hablan actualmente de un «sagrado moderno» o de un «cosmos sagrado de las sociedades industriales» (92).

¿En dónde está la «modernidad» de la expresión «sagrado moderno»? Este interrogante suscita ciertamente un debate sociológico y filosófico, al que, por limitación de espacio, no podemos analizar detenidamente. No obstante, sí nos parece oportuno referirnos a un punto que desarrolla Richard Fenn en su escrito *Toward a theory of secularization* (93). Según este autor, «religión» y «sagrado» no son más que *construcciones simbólicas*, cuyas «definiciones» o «demarcaciones» resultan, en cada situación histórica, de unas luchas sociales por la «legitimación» de estructuras de «autoridad» y de «poder». Liliane Voyé (94), sigue planteando este problema y constata el fenómeno de «transacciones» a través de las cuales la construcción de universos de significados, en la modernidad, tiende a pluralizarse al infinito, con lo cual se confirmaría, en parte, la teoría de la secularización, en tanto proceso de «diferenciación» (pluralización) de los sistemas simbólicos-religiosos (95) ¿Cuál es la aportación de L. Voyé?

1º. Que las «combinatorias» se desarrollan en función directa del rechazo social y cultural de la(s) religión(es) institucionalizada(s).

2º. En los conjuntos abigarrados de significado -lo que viene diciéndose actualmente «eclecticismos» y «sincretismos»- se descubre el estallido de un «sagrado originario», irreducible, que L. Voyé identifica con un «residuo de comportamientos del hombre frente a un circundante del que no domina sus causas». Su condición de «originalidad» radica en que es « inherente» a la condición humana, como individuo y como grupo. Todo esto hace que lo «sagrado originario» no quede reducido a lo «religioso» (institucionalizado), aunque sí «definido» por éste último. Quien mejor ha hecho ver esta «implicación» de lo «religioso» en lo «sagrado» ha sido M. Eliade. Según éste, lo «sagrado» está relacionado *dialécticamente* con la «religión», en tanto su *forma de expresión*, es decir, en tanto su «hierofanía histórica». Por esto es posible el «camuflaje de lo sagrado», en el sentido de que la misma religión lleva a término el mismo proceso de «profanación de lo sagrado». D. Bell, en el capítulo que dedica a «hacia la gran instauración: la religión y la cultura en una era posindustrial» (96), trata ejemplarmente esta cuestión, subrayando que el fenómeno de «profanación» de lo sagrado ha de ser situado dentro del orden cultural más que por referencia al orden institucional. La «secularización» se produce más en el plano institucional, es decir, en la línea de una pérdida de influjo de las religiones (iglesias) establecidas en las sociedades modernas; mientras que la categoría «profanación» está más relacionada con lo «sagrado» en tanto «estructura de significado». Bell entiende por «profanación» «el debilitamiento de la teodicea como proveedora de un conjunto de significados para explicar la relación del hombre con el más allá» (97). Quienes más están influyendo en ese proceso de profanación son los «cultos», debido a su «pretensión» de poseer ciertos conocimientos esotéricos, mediante los cuales buscan «controlar» lo sagrado para poder alcanzar la «liberación» y «autotransformación». Se ha querido enlazar este proceso de «control» con el «retorno de lo religioso». Pero más que el retorno en sí, ¿no habría que cuestionar la

naturaleza de lo religioso en su forma *moderna*? Se ha buscado comprender esta «naturaleza» como una «reactualización del antiguo paganismo» -la metáfora weberiana de la «vuelta de politeísmo» está muy cerca de esta tesis-. No negamos la parte de verdad que tiene esta lectura, pero, a mi juicio, no aclara satisfactoriamente la condición de «moderna» de esa naturaleza. Al hablar de formas «modernas», ¿a qué nos estamos refiriendo? A que, pasando por la «reducción antropológica» de Feuerbach, la religión llega a ser, por primer vez, «humana», en el sentido que en ella el hombre, como individuo y como grupo, construye sus «realidades absolutas», usando una terminología del teólogo Paul Tillich, «a la carta», según sus gustos y deseos: el culto del cuerpo, la salud, el bienestar, etc. En otras palabras, lo que les da el carácter de «modernas» es que construyen una «religión del hombre», de claro signo «narcisista» (98). En ellas el hombre, en su condición de *mortal* quiere a toda costa escapar de la muerte. A mi juicio, más que de un «retorno» se trata de un «paso» definitivo de la religión *cristiana* o religión de la *trascendencia* a las religiones de la *inmanencia*. Esto nos aclara en gran medida el por qué actualmente ocupa un lugar tan destacado el «retorno a la gnosis» (99). Podemos decir que lo que le da el carácter de «modernas» a las formas actuales de religión es el paso a una «era pos cristiana», a una era de la «tecnosctructura» y de la «tecnodicea». ¿Se puede seguir hablando de un «final de la religión»? Pues sí, pero siempre que se entienda por «final» no la cancelación de la predisposición religiosa del hombre, sino la *concentración de sus posibilidades*, usando una terminología de Heidegger (100). Las múltiples religiones actuales, incluidos muchísimos creyentes que se consideran todavía miembros de las grandes instituciones religiosas, ya no se estructuran en torno al eje «más allá/más acá», «trascendencia/inmanencia», sino alrededor de un eje «horizontal»: «sentido/no sentido», «vida/muerte», «salud/enfermedad», etc. En otras palabras, es la función *terapéutica* la que predomina en las formas modernas de religión, en las que un Dios y una Trascendencia ya no son ni necesarios ni posibles (101). El caso típico lo tenemos en la creencia de la «reencarnación», tal como la concibe, por poner un ejemplo, la «Nueva Era» (New Age). Cuando los seguidores de la «Nueva Era» se refieren a la «reencarnación», recurren a la doctrina hindú del «karma» (102), pero dándole un sentido muy diferente. Según la religión india, el «karma» es la acción seguida de consecuencias cara a una nueva existencia, «reencarnación» (*samsara*) (103). Esta se desarrollará en un estado superior o inferior, según hayan sido buenos o malos los actos anteriores. Las obras buenas tienen consecuencias dichosas y una nueva existencia agradable, mientras que las obras malas tienen consecuencias negativas y funestas. El «atman» -que equivale a «sí mismo», «selbst», «self»- es prisionero del «samsara», del «ciclo vida/muerte», estando condenado a sucesivas reencarnaciones. La religión hindú busca escapar de este ciclo por el camino de la «liberación» (*muksha*). En cambio para los seguidores de la «Nueva Era», la reencarnación tiene un *sentido ascendente*: la nueva situación será siempre superior, más favorable. La idea que subyace en la doctrina de la «Nueva Era» es que el «espíritu» debe retornar a su origen primordial, a través de una serie de reencarnaciones que le ayudan a ir adquiriendo su «mayor toma de conciencia», su «conocimiento». En la «Nueva Era» se une la «reencarnación» con la «gnosis», resultando ser una «religión del potencial humano». La idea de «reencarnación» encaja perfectamente con la concepción que se tiene del hombre como ser «incompleto» y «perfectible» a más. En la religión esotérica moderna se lleva a cabo, pues, una inversión de la doctrina india de la reencarnación. Para ésta la «reencarnación» expresa una condición «trágica» de la que es necesario liberarse. Para la «Nueva Era», por el contrario, la reencarnación tiene un sentido totalmente «optimista»: es el camino mismo por el que el espíritu va alcanzando su «liberación» y «plenitud». Lo cual confirmar aún más la doctrina, según la cual «Dios» (104) no tiene lugar en la religión moderna», «Dios ha muerto». El problema que plantea la secularización no es, hablando en rigor, la pérdida de sentido, sino la «subjetivización absoluta del sentido». Es cada individuo el que tiene que estar encarado con «su» sentido, que ha de procurar alcanzarlo mediante sus propias «potencias». Hay que hablar de una «estructura personal del sentido» que va acompañada de un «final de lo teológico», cuyas metáforas son «muerte de Dios» (Nietzsche) y «desencanto del mundo» (Weber, Gauchet), las cuales simbolizan el advenimiento de un universo «secular», en el que si bien caben distintos tipos de religiosidad -religión política, religión civil, religión emotiva, etc.- no obstante, la creencia en un Dios ya no estructura el espacio de sentido -«teodicea», según Weber-. Y si se sigue hablando de Dios, Éste para a ser un «asunto personal», que ataña a la vida privada de cada uno.

Lo que vienen a mostrarnos los movimientos religiosos contemporáneos, o como dice D. Hervieu-Léger, «las producciones religiosas de la modernidad» (105), es que hay que descartar un malentendido, del que ha sido víctima la misma modernidad. El malentendido está en que al ser reducida aquélla -la modernidad- a una «metáfisica de la subjetividad», se ha podido hacer la siguiente equiparación: «omnipotencia del ego», «individualismo narcisista» es igual a «fin de la espiritualidad» y de lo «esotérico-místico» en beneficio de la inversión total de un mundo en el que sólo tiene que predominar

-piénsese en la metáfora weberiana de la «jaula de hierro»- la racionalidad técnica-instrumental. Las religiones modernas incitan la necesidad de un «reencantamiento del desencanto». Si la modernidad ha desencantado al mundo, lo que se procura ahora es un «segundo desencantamiento» que «acabe» (lleva al final) el primer desencanto. Vemos aquí la paradoja del «retorno de lo sagrado»: en que ante el «declive de las instituciones religiosas» y de la profunda experiencia moderna de la «muerte de Dios», las «cuestiones religiosas» -las cuestiones de sentido- sigan ocupando -subrayo *paradójicamente*- un lugar en las consecuencias de la modernidad. La «muerte de Dios» es sustituida por el retorno de lo «religioso», de lo «sagrado» y de lo «reprimido». El «metarrelato DEL sentido» (monoteísmo) es desplazado, con más fuerza, por «la pluralidad de relatos de sentido» (politeísmo). Cabría la posibilidad de cuestionar si la «posmodernidad», vista no sólo de la lado «crítico», sino también en lo que tiene de «translúcida», no ofrece a las nuevas generaciones un «espacio desenterrado» que remite a hablar de una «memoria olvidada». Sería cuestión entonces de hablar de la «religión por la memoria» (106). Si fuera así tendría sentido hablar de «retorno» de lo religioso, es decir, de la «liberación», mediante el *sentimiento* y la *emoción* de lo reprimido por un «olvido» impuesto por la racionalidad científico-tecnológica.

¿Pero vivimos, realmente, «un acabamiento emocional de la secularización» (107)?

II.B.2. La «nebulosa mística-esotérica» y la «lógica» de la secularización

Los movimientos religiosos emocionales tienen una doble cara: por una parte, son portadores de una crítica de los modelos históricos-institucionales de la vida religiosa, que han terminado en una «rutina»; por otra, ofrecen a sus miembros un espacio que ha sido «liberado» del dominio sofocante de la razón; dicho espacio da la posibilidad de una experiencia directa de lo «sagrado».

Analizando bien las cosas, vemos que tales movimientos religiosos emocionales elaboran, de distintas maneras, una sociología espontánea de la secularización. La prueba la tenemos en que tales movimientos siguen aceptando, en el fondo, la fragmentación de las relaciones personales y sociales que caracteriza la vida moderna. Pensemos en el fenómeno de las «sectas». Tal fragmentación es aceptada, aunque sea pasivamente, desde el momento en que se recurre a un proceso de «privatización» de las experiencias religiosas. Pero no todo termina aquí. En su misma dinámica de «recomposición ecléctica» de lo religioso, los movimientos emotivos *entran a formar parte en el juego del cambio social y de diferenciación*, características esenciales del proceso de modernización. Podemos decir que existe una «religiosidad moderna» que se inscribe enteramente bajo el signo de la «fluidez» y de la «movilidad» en el interior de un universo cultural, social y político, que está dominado por la realidad masiva del pluralismo. Este pluralismo, afecta, en grado máximo, al campo religioso, llevándose a término una radicalización que hoy día se traduce en una fluctuación globalizada de todas las referencias de sentido, y que desacredita las «grandes tradiciones religiosas» cuestionando su pretensión a la permanencia y a la estabilidad. Podemos considerar a este proceso de «desestabilización» como cumplimiento en el orden social de lo que Nietzsche anunció, desde una perspectiva filosófica, es decir, como la llegada de la «era del nihilismo». Desde este punto de vista, se puede afirmar con todo derecho que la actual generación de fin de siglo es la «primera generación posmoderna», la primera que se encuentra en una situación de incertidumbre y de vacío (108).

«Nuestro fin de siglo no conoce el pesimismo cultural de finales del siglo XIX, sino más bien una pérdida de puntos de referencia, de debates y de conflictos culturales y sociales, como si pudiéramos desdoblarnos fácilmente, vivir en parte en el universo de las técnicas y del mercado y, en parte, en el de la identidad y de la comunidad, al precio, desde luego, de una profunda ruptura de nuestra personalidad y de nuestra vida social, pero sin vernos conducidos a revueltas o a proyectos de reforma o revolución» (109).

Como ha hecho ver A. Giddens, vivimos en plena «era del riesgo» (110). P. Berger habla de «un mundo sin hogar» (111).

Anteriormente nos hemos referido a una dialéctica existente entre la «memoria» (tradición) y «olvido» (desinstitucionalización). Es ahora cuando aparece claramente su profundo significado: existe una cesura entre la tradición y la modernidad, al estar ésta última marcada por un cambio permanente, que rompe incluso con la idea de «progreso». Esta «ruptura» nos ha llevado a la entrada en una situación, a la que se llama convencionalmente «posmodernidad» - A. Giddens prefiere hablar de «alta modernidad» (112) -.

en la que hace acto de presencia el «riesgo» y la «incertidumbre». Giddens ve en la *masificación del riesgo* la consecuencia del proceso de globalización que coloca la vida cotidiana de cada individuo en completa dependencia de los trastornos que afectan a escala mundial. Privado de una seguridad estable, que le ofrecían los sistemas simbólicos tradicionales y los códigos de conducta fijos, el individuo «flota» dentro de un universo en el que ya no existe «punto fijo» alguno. Ante esta situación, el individuo procurará recuperar por sí mismo un horizonte de sentido mediante una «reconstrucción subjetiva e imaginativa».

La referencia religiosa es una figura más, entre otras figuras posibles, de la resolución simbólica del déficit de sentido que resulta de la exacerbación de la tensión entre la extrema globalización de los fenómenos sociales y la extrema atomización de las experiencias individuales y de grupo (113). ¿Qué nos enseñan, pues, las «nuevas religiones místico-esotéricas»? Que la figura religiosa ya no puede quedar reducida a pura «rutina», rutina a la que han ido a parar las instituciones religiosas históricas, sino que tiene que estar animada por una profunda «transformación espiritual», plasmada en «comunidades emocionales». Se busca recuperar la «comunidad» ante la imposición de la «sociedad» (114), pasándose de un vínculo fundado en la «obligatoriedad» o «voluntad sustancial» (Wessenswille) a otro tipo de vínculo basado en la «elección» o «voluntad electiva» (Kürwille) (115). Conocemos por la historia que siempre han surgido en el seno de las instituciones religiosas movimientos radicales de renovación (116), la mayoría de las veces en contra de la autoridad ortodoxa, que se autoasignaba la función de única y verdadera intérprete de la tradición religiosa. También en la actualidad están surgiendo «nuevos movimientos religiosos» como alternativa a la grandes instituciones religiosas históricas. A estos movimientos Hervieu-Léger les pone la etiqueta de «producciones religiosas de la modernidad» (117). El carácter «moderno» de estas producciones religiosas no está propiamente en el rechazo de las «tradiciones religiosas» (118), sino en que abren, en principio de forma ilimitada, unas posibilidades de *invención*, de *bricolaje* y de *manipulación ecléctica* de los dispositivos de sentido provenientes de esas mismas tradiciones religiosas. Todo el juego está, por un lado, en ensanchar el proceso de «descomposición- recomposición» de las «creencias» dentro de un ámbito en el que dominan la *individualización*, la *pluralización* y la *incertidumbre*, características, como hemos dicho, de la modernidad, y, por otro lado, está el proceso de *destructuración- restructuración* de los dispositivos culturales y sociales de la identidad confesional. El entrecruzamiento de estos dos ordenes de fenómenos diseña un espacio religioso que, idealmente, gira en torno a dos polos: uno en el que la referencia a la trascendencia y la referencia confesional se superponen perfectamente (las religiones históricas) y otro en el que la referencia a la trascendencia es desunida de toda referencia confesional, buscando cumplir, con todo, las mismas funciones sociales: integración, identificación, etc. Existe una conflictividad entre las «producciones religiosas modernas» (nuevos movimientos religiosos) y las «religiones históricas». ¿Cuál es la razón fundamental de esa conflictividad? Tal como está la situación actual, el problema con el que se enfrentan las «religiones históricas» no está primeramente, con lo cual no queremos decir que no forme parte del problema, en su relación, más o menos conflictiva, con un mundo secular, que tiende a rechazar su influencia en la vida social, como tampoco en si esta pérdida de influencia es resultado de un exceso (protestantismo liberal) o de un defecto (catolicismo) de compromiso con la cultura moderna. El verdadero problema con el que tienen que enfrentarse actualmente las instituciones religiosas históricas, a mi juicio, estriba en si tienen suficiente capacidad de *adaptación* a la «movilidad acelerada de cambio» de las sociedades modernas (119), es decir, si son capaces de seguir la «dinámica de circulación» de unos símbolos religiosos, que está regida por el *principio de modificación posible* y, por tanto, está en oposición con los modos de gestión «tradicionales» de una «memoria religiosa legitimada». En otras palabras, el problema está en «¿cómo unas instituciones religiosas, cuya razón de ser es la preservación y transmisión de una tradición, pueden rearticular su propio dispositivo de autoridad - esencial para la perennidad de la línea creyente - después que esa tradición es considerada y comprendida por los mismos fieles, no como un 'depósito sagrado', sino como un patrimonio ético-cultural, como un capital de memoria y como una reserva de signos a disposición de los individuos? Todas las instituciones teológicas de autoridad religiosa están enfrentadas a esta cuestión. El problema que se les plantea, en todos los casos, no es primeramente el de la devaluación cultural de la herencia simbólica que rebajan (...) Es el de la posibilidad que aquéllas tienen de producir la 'memoria verdadera' oponible a creyentes que se reclaman primeramente la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente» (120). El problema consiste, por consiguiente, en cómo resistir la «acelerada desintegración» de los sistemas simbólicos religiosos y contrarrestar a las «religiones hechas a la carta», cuyo mecanismo de formación es el «bricolaje» o la «chapuza» a gusto de cada uno. Esta situación no ha surgido de forma espontánea. ¿No es, al fin y al cabo, la «consecuencia lógica e histórica» de un proceso de desestabilización de la

autoridad eclesiástica-ortodoxa que comenzó sistemáticamente en la reforma protestante? Ciertamente, se puede afirmar con todo rigor que la situación religiosa actual, al menos en Occidente, es, en gran parte, el «acabamiento» del «espíritu» *subjetivista* y de «libre interpretación» de los textos sagrados iniciado por el protestantismo [\(121\)](#).

«La desinstitucionalización moderna de lo religioso, que encuentra su acabamiento en el universo de la alta modernidad, es por una parte al menos, una recaída de la subjetivización cristiana de la experiencia religiosa» [\(122\)](#).

En este sentido, la consideración de Gauchet del «cristianismo (protestante) como religión de la salida de la religión» [\(123\)](#) es totalmente correcta.

Desde el punto de vista de la evolución de las creencias y de las prácticas, una de las características principales de las sociedades modernas es su capacidad de «cambio» [\(124\)](#) y de «discontinuidad» [\(125\)](#). De ahí que se tienda a oponer entre «sociedades de la memoria» y «sociedades del cambio». Lo que define a las sociedades modernas es que no son «sociedades de la memoria», en el sentido, que estén regidas por la *tradición*. Según A. Giddens, los fenómenos que definen a las sociedades modernas avanzadas son: la *globalización*, la *destradicionalización*, el *riesgo-incertidumbre* y la *reflexión*. Las tradiciones, que siempre suelen estar ligadas a la religión, son las que más sufren el impacto de la globalización. No en el sentido de que desaparecen, sino en tanto quedan afectadas al ser puesto en evidencia su carácter *relativo* y *contextual*, siendo *reinterpretadas*, *reformuladas*, incluso *combinadas*, sin ningún tipo de norma o *memoria legitimante*. Se resienten por el *relativismo* [\(126\)](#). El problema de la «destradicionalización» tienen tremendas consecuencias, que hay que tener en cuenta a la hora de plantear el problema de la «memoria e identidad colectivas». Creo que es éste un aspecto fundamental que no puede perderse de vista a la hora de buscar establecer la relación entre la «sociabilidad religiosa» y las sociedades modernas. Algunos sociólogos de la religión actuales [\(127\)](#) ya insisten en ello. Una de las grandes lagunas de la teoría de la secularización está en que al querer explicar las relaciones y tensión entre la religión y la modernidad, se ha tomado sólo como punto de referencia el proceso de racionalización, y no se ha tenido en cuenta el tema de la «memoria». Quien más ha insistido en esta cuestión ha sido Hervieu-Léger, hasta el extremo de llegar a definir a la secularización como «crisis de la memoria religiosa» [\(128\)](#).

En las sociedades tradicionales o premodernas la «memoria colectiva» era fundamental, pues gracias a ésta podían mantener su «identidad colectiva». Para poder mantener y transmitir tanto la memoria como la identidad colectivas las «representaciones religiosas» tenían una función de primerísimo orden, como ha hecho ver Durkheim [\(129\)](#). En las tradiciones judía, cristiana e islámica la «memoria colectiva del Libro» era clave, y sigue siéndolo todavía, para definir y conservar la «identidad colectiva». En esas religiones históricas existe una «magnificación del tiempo de su fundación» que es transmitido a través de la tradición, adquiriendo un carácter *normativo* de la memoria religiosa. Aunque hemos de reconocer que esta «memoria normativa» no es específica de la memoria religiosa. Es común a toda memoria colectiva y, por tanto a cualquier «memoria cultural» [\(130\)](#). La memoria colectiva sirve de instancia reguladora y selectiva del recuerdo colectivo en función de las circunstancias históricas [\(131\)](#), cuyo máximo interés está en mantener su propia autodefinición o, como dice Hervieu-Léger, su «descendencia creyente» [\(132\)](#). Al comienzo de toda fe religiosa histórica existe la convicción en la *continuidad* de una intergeneración de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia y es manifestada y atestiguada en el acto esencialmente religioso: en *hacer memoria (anamnesis)* de aquel pasado que da sentido al presente y contiene ya el futuro. Esta «anamnesis», en la mayoría de los casos, por no decir casi siempre, es puesta en práctica bajo la forma de un rito, acompañado de la narración (mito).

«Lo que especifica a toda creencia religiosa en relación a todas las otras formas de ritualización social, es que la repetición regular de gestos y palabras fijadas en el rito tiene como función inscribir en el desarrollo del tiempo (también en el desarrollo de la vida de cada individuo incorporado en la descendencia) la memoria de los acontecimientos fundadores que han permitido constituirse a la descendencia y/o que atestiguan particularmente de la capacidad de este descendencia para prolongarse a través de todas las vicisitudes que han puesto o ponen en peligro su existencia» [\(133\)](#).

Pero ¿qué pasa en aquellas religiones que carecen de «ritos», como es el caso de la mayoría de las sectas protestantes y en el *baha'ísmo*? Aún en estos casos la «memoria religiosa» se reactualiza a través

de la «práctica» (a ritual) de *lectura* y *meditación* o *comentario* de los textos fundadores (134).

¿Que tiene que ver todo esto con las «producciones religiosas modernas»? Mucho. ¿El «retorno de lo religioso» no está relacionado, de alguna manera, con la «memoria»? Así lo ha hecho ver Hervieu-Léger (135). Cabe entonces hacer la siguiente pregunta: tratándose de esas «producciones religiosas modernas» ¿se puede seguir hablando de «memoria religiosa»? Responder a esta pregunta nos llevaría muy lejos (136). Pero yendo directamente al fondo de la cuestión y teniendo en cuenta la peculiaridad y dinámica de los «nuevos movimientos religiosos», vemos que estos intervienen como agentes como agentes de una «diseminación» de la «memoria religiosa». En esta diseminación se ve claramente la *salida* de una *identidad narrativa* de la tradición y la *entrada* a una «diferenciación de esa memoria religiosa». Lo está confirmado aún más el proceso de «secularización». Efectivamente, al rechazar todo control institucional de las creencias y de las prácticas en nombre de la una *experiencia personal*, los adeptos de la nebulosa mística-esotérica se inscriben necesariamente en una «lógica de la chapuza». A partir de ahora todas las «creencias» y «prácticas», que provienen de unas pretenden ser «legitimadas» por un pasado fundador, por «una», mejor dicho, por unas «tradiciones» únicamente son «legitimadas» por la autoridad *carismática personal* del «maestro» o del «gurú», con los que los adeptos están atados, «religados» sólo por la «emoción», que puede ser más o menos duradera. Aunque también existe otro tipo de adeptos que no desean inscribirse en una tradición determinada y picotean a su gusto. Consideran a las distintas tradiciones como acervos u ofertas de experiencia, doctrinas, métodos, sugerencias... de los que se puede *elección*, *tomar*, *dejar*, *mezclar*, *componer* a gusto y por decisión propia. Aclaremos un poco más esta idea. La diferenciación y privatización tiene como resultado la fragmentación al infinito de la «memoria colectiva». La parcelación moderna del espacio, del tiempo y de las instituciones -la misma diferenciación entre «vida privada» y «vida pública»- conlleva la parcelación de la memoria, que la rapidez del cambio social y cultural tienden a hacer olvidar con bastante rapidez. Como ha dicho Hervieu-Léger, «la memoria colectiva de las sociedades modernas es una memoria de migajas» (137).

Ante toda esa producción religiosa moderna, no podemos dejar de hacernos las siguientes preguntas: ¿en los «nuevos movimientos religiosos», es decir, en el «retorno de lo religioso» existe un verdadero proceso de «recomposición», la cual haría emergir una nueva configuración de la religión dentro de una modernidad que mina todos los imaginarios de continuidad, de una «memoria colectiva», o se trata más bien de una desoladora y definitiva «descomposición o diseminación de lo religioso»? F. Champion aboga más por un «descomposición». Según esta autora, el auge de los «movimientos místicos-esotéricos», entre los cuales destaca la *New Age*, es un claro exponente de la creciente *sumisión* de los valores espirituales a los intereses de la cultura moderna del individuo.

«En las nuevas religiosidades místico-esotéricas la transformación de las personas no pasa por el estudio o por la adquisición de una 'enseñanza', sino por un 'trabajo' sobre la interioridad misma del sujeto: un trabajo psico-corporal que recurre a menudo a metodologías precisas ('danza sagrada', *rebirth* (renacimiento), yoga, meditación...), donde ante todo se encuentran en juego el tema de los afectos y del cuerpo» (138).

Es verdad que «vuelve lo sagrado», pero tan pronto llega se *camufla diseminándose*. Lo cual lleva realmente a confusión, pues por «camuflaje» puede entenderse: o bien que lo sagrado está por todas partes o bien que no está en ninguna parte. Creo que el juego de la secularización en tanto «profanación de lo sagrado» está en hacer ver que ambas caras coinciden en la *ambigüedad* (139), cuyas consecuencias son: el desmoronamiento del «nomos de la memoria» y la precariedad. Podemos decir que la «diseminación de lo sagrado» es el cumplimiento de la total *subjetivización* de la relación del individuo «creyente» con la(s) «tradición(es) religiosa(s)»: sentirse totalmente «libre» con respecto a ésta(s). Esta afirmación de la subjetividad individual, me atrevería a decir como «criterio último de verdad», en el orden espiritual se manifiesta palpablemente en el desarrollo de una «práctica religiosa a la carta», regulada según las «necesidades personales» de cada uno. Lo cual condiciona mucho a la hora de «recomponer» la «memoria (retorno) de lo sagrado».

G. Lipovetsky nos presenta, como un cuadro impresionista, cómo «retorna lo religioso», con algunas de sus consecuencias:

«El proceso de personificación tiene por efecto una deserción sin precedentes de la esfera sagrada, el individualismo contemporáneo no cesa de minar los fundamentos de lo divino. (...). Es más, la

propia religión ha sido arrastrada por el proceso de personalización: se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Coran, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad caleidoscópica del supermercado y del auto-servicio. El *turnover*, la desestabilización ha revestido lo sagrado de la misma manera que el trabajo o la moda: un tiempo cristiano, algunos meses budista, unos años discípulo de Krishna o de Maharaj Ji. La renovación espiritual no viene de una ausencia trágica de sentido, no es una resistencia al dominio tecnocrático, es el resultado del individualismo posmoderno reproduciendo su lógica flotante. La atracción de lo religioso es inseparable de la desustancialización narcisista, del individuo flexible en busca de sí mismo, sin referencias ni certeza -aunque fuera la del poder de la ciencia-, pertenece a la misma categoría que los entusiasmos efímeros aunque no por ello menos poderosos por tal o cual técnica relacional, dietética o deportiva». Necesidad de encontrarse a sí mismo o de aniquilarse en tanto que sujeto, exaltación de las relaciones interpersonales o de la meditación personal, extrema tolerancia y fragilidad capaz de consentir los imperativos más drásticos, el neomisticismo participa de la desmembración personalizada del sentido y de la verdad, del narcisismo psi, sea cual sea la referencia al Absoluto que le subyace. Lejos de ser antinómico con la lógica principal de nuestro tiempo, el resurgimiento de las espiritualidades y esoterismos de todo tipo no hace sino realizarla aumentando el abanico de elecciones y posibilidades de la vida privada, permitiendo un cóctel individualista del sentido conforme al proceso de personalización» [\(140\)](#).

Y relacionando más directamente esta «personalización» de la religión con el problema de la «memoria-olvido», Hervieu-Léger escribe:

«La regla absoluta, que consiste para cada uno en 'encontrar su propia vida', constituye el índice más significativo de la manera como el subjetivismo gana en el terreno de la religión, pero se observará que esta progresión depende - así como contribuye a acelerarlo - del proceso de 'aligeramiento' de la memoria que caracteriza a las sociedades ganadas por el inmediatismo comunicacional y consumidor. Generalizando esta perspectiva, se puede sugerir que el vaciamiento religioso de las sociedades modernas encuentra - así como en el cumplimiento de la trayectoria de la racionalización - su acabamiento último en la situación de amnesia que induce, en las sociedades tecnológicamente más avanzadas, a la dislocación pura y simple de toda memoria distinta de la inmediata y funcional» [\(141\)](#).

¿«Acabamiento emocional de la secularización»? o/y ¿«banalización de las religiones modernas»?

Notas

1. F. Champion: «Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos», en J. Delumeau (dir.): «El hecho religioso». Madrid, Alianza Editorial, 1995, pág. 709.
2. Actualmente está de moda ir en contra del pensamiento ilustrado en provecho de un cierto oscurantismo.
3. Cfr. I. Sotelo: «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds): «Formas modernas de religión». Madrid, Alianza Universidad, 1994, págs. 38-53.
4. Harvey Cox: «La religión en la ciudad secular». Santander, Sal Terrae, 1984, pág. 9.
5. También en nota el autor advierte que se refiere tan sólo a la *religión cristiana* y, por consiguiente, su planteamiento es «intencionadamente eurocéntrico». I. Sotelo, o. c., en I. c., pág. 39, nota 5.
6. I. Sotelo, o. c., en I. c., pág. 39s.
7. Ll. Duch: «La religió: universal cultural», en *Qüestions de vida cristiana*, nº 188, pág. 22.
8. Ll. Duch, o. c., en I. c., pág. 22.

9. Ll. Duch, o. c., en l. c., pág. 25.
10. J. Martín Velasco: *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1993, pág. 5.
11. F. Champion: «Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos», en Jean Delumeau (dir.): *El hecho religioso*. Madrid, Alianza Editorial, 1995, pág. 724ss. Cfr. *Esprit* nº 233, Juin 1997, págs. 31-89 en el que se recogen las respuestas de varios especialistas a una encuesta temas actuales de religión, entre los que se trata del «retorno de la religión»
12. P. L. Berger: *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1981, pág. 155
13. Cfr. F. Iguacen: *Secularización y mundo contemporáneo*. Madrid, Publicaciones ICCE, 1973. G. Marramao: *Poder y secularización*. Barcelona, Península, 1989. Ibid.: *Cielo y tierra. Génesis de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998. Ll. Oviedo: *La secularización como problema*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1990. J. Séguy: *Religion, modernité, sécularisation*», en *Archives des sciences sociales des religions*, 1990, nº 69-1, janvier-mars, págs. 127-138. O. Tschanne: *Les théories de la sécularisation*. Genève, Droz, 1992.
14. Cfr. Th. Luckmann: *La religión invisible*. Salamanca, Sígueme, 1973, pág. 51ss.
15. J. Matthes: *Introducción a la sociología de la religión I*. Madrid, Alianza Universidad, 1971, pág. 85.
16. Giacomo Marramao desarrolla una genealogía de la misma secularización. Cfr. G. Marramao: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.
17. Cfr. G. Marramao: *Poder y secularización*. Barcelona, Península, 1989, pág. 23.
18. Cfr. P. Ricoeur: «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie», *Herméneutique de la sécularisation*. Actes de Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistiques et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome. París, Aubier-Montaigne, 1977, pág. 49s.
19. D. A. Martin: *The Religious and the Secular*, Londres, 1969, pág. 9. Otros autores que ponen a tela de juicio la categoría «secularización» son A. M. Greeley en su obra: *El hombre no secular. Persistencia de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1979 y H. Blumenberg, aunque por razones totalmente opuestas.
20. M. Hill: *Sociología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1976, pág. 285s.
21. H. Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolistischen Begriffs*. Friburgo-Munich, 1965.
22. Lübbe, o. c., pág. 21s.
23. Lübbe, o. c., pág. 40.
24. Cfr. Friedrich Gogarten: *Destino y esperanzas del mundo moderno*. Madrid, Marova / Barcelona, Fontanella, 1971. Harvey Cox: *La ciudad secular*. Barcelona, Península, 1968. Para un estudio crítico de esta temática, cfr. Eugen Biser: *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*. Barcelona, Herder, 1994, pág. 73ss.
25. L. Shiner: «The concept of secularization in empirical research», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 1967, págs. 207-220.
26. L. Shiner, o. c., pág. 209.
27. L. Shiner, o. c., pág. 210.
28. L. Shiner, o. c., pág. 212.
29. L. Shiner, o. c., pág. 214.
30. L. Shiner, o. c., pág. 215.

31. Cfr. R. Bultmann: «Nouveau Testament et mythologie» y «Sur la démythisation», en *L'interprétation du Nouveau Testament*. Paris, Aubier-Montaigne, 1955.
32. G. Vahanian: *Ningún otro Dios*. Madrid, Marova / Barcelona, Fontanella, 1972..
33. Aquí se puede cuestionar la reducción de toda «estructura simbólica» y de sentido a la condición esencial de estructura «religiosa». Cfr. M. Eliade: *Mefistófeles y el andrógino*. Madrid, Guadarrama.
34. Cfr. M. Eliade: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1979, pág. 21s.
35. H. Blumenberg: «Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Munich, 1964, págs. 240-265. Ibid.: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt, 1966.
36. Cfr. K. Löwith: *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar. K. Löwith: *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona, Herder, 1997.
37. La interpretación heideggeriana de la Modernidad se mueve también en esta línea.
38. El supuesto del que parte Blumenberg es que las tesis o conceptos paradigmáticos de «secularización» y de «legitimación» son irreconciliables. Este supuesto deberá ser cuestionado.
39. Cfr. G. Marramao: *Poder y secularización*. Barcelona, Península, 1989, pág. 24. Cfr. Ibid.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.
40. Marramao, o. c., pág. 24.
41. Blumenberg, o. c., pág. 73.
42. Este término ha sido inventado en el ámbito teológico, mediante el cual se pretende criticar (justificar) el uso moderno de la herencia teológica. Cfr. H. Cox, o. c., pág. 40ss.
43. Cfr. K. Löwith: *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar. Ibid.: «Cristianismo, historia y filosofía», en *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona, Herder, 1997, págs. 351-369.
44. H. Kraemer: «Säkularisierung», en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, pág. 764-776.
45. Esta temática la volveremos a reanudar más adelante.
46. G. Vattimo: «Introducción» a *La sécularisation de la pensée*. París, Seuil, 1988, pág. 7.
47. G. Vattimo, o. c., en I. c., pág. 9.
48. Cfr. F. Crespi: «Perte du sens et experience religieuse», en *La sécularisation de la pensée*, pág. 111.
49. H.-G. Gadamer: *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997, pág. 55.
50. J. Bosch: «Religiosidad marginal y sectas», en *Vida Nueva*, junio 1997, pág. 24.
51. J. Martín Velasco: *El malestar religioso de nuestra época*. Madrid, Ed. Paulinas, 1993, pág. 15.
52. B. R. Wilson: *La religión en la sociedad*. Barcelona, Labor, 1969. B. R. Wilson: *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama, 1970.
53. Para un estudio más desarrollado de esta temática, cfr. J. M. Rubio: «Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber», *Communio*, vol. XXX, 1997, fasc.1, págs. 25-101. Cfr. F.-A. Isambert: «La sécularisation interne du christianisme», en Isambert: *De la religion à l'éthique*. París, Cerf, 1992, págs. 253-277.
54. Por una relación favorable entre la religión (cristianismo) y la política cfr. R. Díaz-Salazar: *La izquierda y el cristianismo*. Madrid, Taurus, 1998.

55. Uno de los errores de la filosofía de la religión de Hegel fue el referente al problema de la «religión verdadera», que identifica con el cristianismo.
56. Consideramos a la Iglesia Católica como una «confesión religiosa» más entre otras.
57. M. Weber: *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 206.
58. G. Vattimo (comp.): *La secularisation de la pensée*. París, Seuil, 1988. G. Vattimo: *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1992. Cfr. G. Marramao: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, págs. 91-144.
59. Cfr. Sabino S. Acquaviva: *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1972.
60. Cfr. A. Giddens: *Consecuencias de la modernidad..* Madrid, Alianza Universidad, 1993, *passim* sección II, págs. 60-79. A. Touraine: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid, PPC, 1997, págs. 9ss.
61. Kepel, o. c., pág. 13.
62. Kepel, o. c., pág. 14. Cfr. J. Martín Velasco: *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1993, págs. 197-238.
63. Samuel P. Huntington: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997.
64. Cfr. D. Hervieu-Léger: «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», en F. Champion et D. Hervieu-Léger: *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. París, Centurion, 1990, pág. 241.
65. Cfr. F. Champion: «La nébuleuse mystique-ésotérique», en F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.): *De l'émotion en religion*. París, Centurion, 1990, págs. 17-69.
66. Cfr. M. Weber: *Economía y Sociedad*. México, FCE, 1980, parág. 10: «Los caminos de salvación y su influjo en los modos de vida», págs. 420-452.
67. Cfr. M. Ferguson: *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona, Kairós, 1994, pág. 74ss. Cfr. también B. Franck: *Diccionario de la Nueva Era*. Estella (Navarra), Edic. Verbo Divino, 1994.
68. F. Champion, o. c., en l. c., pág. 35.
69. F. Champion, o. c., en l. c., pág. 37.
70. Cfr. Marilyn Ferguson: «De la religión a la espiritualidad», en M. Ferguson: *La conspiración de Acuario*. Barcelona, Kairós, 1994, págs. 426-430.
71. Cfr. J.-L. Legrand: *Étude d'une expérience communautaire à orientation thérapeutique. Histoire de vie de groupe. Perspectives sociologiques*. Thèse d'état, Paris VIII, Juin 1987.
72. El objetivo del desarrollo y transformación espiritual es la «serenidad». Cfr. F. Champion: *La nébuleuse mystique-ésotérique*, en l. c., pág. 62.
73. Estas dos vías no se contraponen, suelen ir siempre juntas. Cfr. F. Champion, o. c., en l. c., pág. 62ss.
74. Es digno de consideración el estudio de D. Hervieu-Léger: «Renouveaux émotionnels contemporains», en F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.): *De l'émotion en religion*. París, Centurion, 1990, cap. 6, págs. 219-248. F. Champion defiende que en la emergencia de los grupos místicos-ésotéricos han influido una serie de sobresaltos de una commoción social abierta por el Mayo del 68. Cfr. F. Champion, o. c., en l. c., pág. 66 y nota 43.

75. F. D. E. Schleiermacher: *Sobre la religión*. Madrid, Tecnos, 1990, pág. 35s.
76. W. James distingue entre «religión personal» y «religión institucional». Lo esencial de la religión está más en la línea de la «religión personal». La «religión institucional» es una expresión o forma de manifestación secundaria. W. James habla de «religión de primera mano» y «religión de segunda mano». También J. Wach distingue entre «experiencia religiosa» y «expresión religiosa». R. Bastide entre «religiones vividas» y «religiones en conserva» y H. Bergson entre «religión dinámica» o «abierta» y «religión estática» o «cerrada».
77. La ilustración es un claro exponente de la «domesticación» de lo emocional.
78. Cfr. D. Hervieu-Léger, o. c., en l. c.
79. Cfr. R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Universidad, 1994.
80. Cfr. D. Hervieu-Léger: *Religion pour mémoire*. París, Cerf, 1993.
81. M. Eliade: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*. Madrid, Cristiandad, 1978.
82. Eliade, o. c., I, pág. 18.
83. Eliade, o. c., I, pág. 18.
84. Eliade, o. c., I, pág. 18.
85. Eliade, o. c., III, pág. 13.
86. Eliade: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1979, págs. 169ss. Cfr. Eliade o. c., pág. 21ss.
87. Se sobreentiende «humana».
88. Eliade, o. c., I, pág. 15.
89. Eliade, o. c., I, pág. 16.
90. Eliade: *La prueba del laberinto*. Madrid, Cristiandad, 1980, pág. 143.
91. Eliade, o. c., pág. 143.
92. D. Hervieu-Léger: *La religion pour mémoire*. París, Cerf, 1993, pág. 66.
93. R. Fenn: *Toward a theory of secularization*. Storrs (Co), Society for the Scientific Study of Religion, 1978.
94. Liliane Voyé: «L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire», *Revue internationale d'action communitaire*, 26/66, Automne 1991, págs. 45-56.
95. Cfr. P. Berger - Th. Luckmann: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997.
96. D. Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1977, cap. 4, págs. 142-165.
97. Bell, o. c., pág. 161.
98. Cfr. D. Anthony, Th. Robbins, P. Schwartz: «Movimientos religiosos contemporáneos y secularización», *Concilium*, nº 181, 1983, págs. 13-27. G. Lipovetsky: *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986, cap. III, págs. 49-78.
99. Cfr. H. Bloom: *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*. Barcelona, Anagrama, 1997. L. Ferry: *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquets, 1997. E. Morin:

«La nouvelle gnosi», en *La croyance astrologique moderne*. Lausanne, L'Age d'homme, 1981. G. Marramao: *Poder y secularización*. Barcelona, Península, 1989, pág. 35ss. Ibid.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998, pág. 113ss.

100. Cfr. M. Heidegger: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: *Kierkegaard vivo*. Madrid, Alianza Editorial, 1966, pág. 132.

101. Aunque en la «nueva religiosidad esotérica-mística» se siga hablando de Dios, este Dios ya no es concebido como persona y como trascendente al mundo, sino como una fuerza, una energía impersonal que lo penetra e invade todo, como una energía inmanente en el hombre.

102. El término sánscrito «*karma*», que se traduce por acción, actividad, equivale a la palabra griega «*energeia*», energía.

103. El término «*samsara*» significa propiamente «curso de nacimientos y de muertes»; se traduce por «metempsícosis».

104. Se está hablando del «Dios personal y trascendente» de las religiones monoteístas.

105. D. Hervieu-Léger: *La religion pour mémoire*. París, Cerf, 1993, pág. 9.

106. Cfr. D. Hervieu-Léger, o. c.

107. Cfr. D. Hervieu-Léger: «Renouveaux émotionnels contemporains», en F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.): *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. París, Centurion, 1990, págs. 217-248. Cfr. D. Hervieu-Léger: *La religion pour mémoire*, pág. 87-92.

108. Cfr. G. Lipovetsky: *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986. D. Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1977, cap. 1º.

109. A. Touraine: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid, PPC, 1997, pág. 56s.

110. Cfr. A. Giddens: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Universidad, 1993, Sección 1ª, págs. 15-59. Ibid.: *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1997, cap. 6, págs. 231-263.

111. P. Berger, B. Berger y H. Kellner: *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander, Sal Terrae, 1979.

112. Cfr. A. Giddens: *Consecuencias de la modernidad*.

113. La revolución tecnológica-informática, la reconstrucción del capitalismo y el acelerado proceso de cambio socio-cultural tiene como consecuencia ese fenómeno tan característico de la «alta Modernidad» que se llama «globalización» o «mundialización», que busca adquirir un marcado carácter «planetario» o «universal». En el último cuarto de siglo se han ido haciendo cada vez más fuertes las defensas de las «identidades colectivas» ante el fenómeno de globalización. Estas «identidades colectivas» aparecen o bien como movimientos «proactivos» que buscan transformar las relaciones humanas en su nivel más fundamental, por ejemplo, el feminismo y el ecologismo, o bien en movimientos «reactivos», que tienden más bien a construir fuertes trincheras de resistencia, llegando, en casos extremos, a verdaderos intentos de «destrucción violenta» de los sistemas e instituciones, en nombre de Dios, de la nación, de la etnia, etc. Quien mejor ha analizado este problema ha sido A. Touraine en su obra *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid, PPC, 1997.

114. Los movimientos esotéricos-místicos actuales vendrían a ser un corrector del proceso de «secularización», si por «secularización» se entiende, según Ferdinand Tönnies, el paso del estadio de la «comunidad» (*Gemeinschaft*) al de la «sociedad» (*Gesellschaft*). Cfr. F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlín, 1926.

115. F. Tönnies, o. c., pág. 295.

116. Cfr. Norman Cohn: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid, Alianza Universidad, 1997.

117. D. Hervieu-Léger: *La religion pour mémoire*. París, Cerf, 1993, pág. 9.
118. Ibídem.
119. Cfr. J. Estruch: *La innovación religiosa*. Barcelona, Ariel, 1972. Ibid.: «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Universidad, 1994, págs. 266-280. Enrica Rosanna: *Secularizzazione o transfunzionalizzazione della religione?* Roma, Pas-Verlag, 1973.
120. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 246s.
121. Cfr. E. Troeltsch: *El protestantismo y el mundo moderno*. México, FCE, 1967, pág. 52ss. L. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, pág. 35ss.
122. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 249. Cfr. L. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo*, págs. 35-155.
123. Cfr. M. Gauchet: *Le désenchantement du monde*. París, Gallimard, 1985, pág. 1ss; 133ss; 291ss.
124. Cfr. P. Sztompka: *Sociología del cambio social*. Madrid, Alianza Universidad, 1995.
125. Para un análisis, desde el punto de vista hermenéutico, de la antinomia «discontinuidad» y «continuidad» en la historia, cfr. P. Ricoeur *Tiempo y narración*. Madrid, Siglo XXI, 1996, *passim* cap. 7 «Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica», págs. 940-989 y «Conclusiones», págs. 991-1037.
126. La reacción contra ese *relativismo total de la tradición* está en los *fundamentalismos*, que últimamente no son más modos *tradicionales* de defender la tradición.
127. Cfr. B. Wilson: *Religion in secular society. A sociological comment*. Baltimore, Penguin Books, 1969. D. Martin: *A general theory of secularization*. Oxford, B. Blackwell, 1978. D. Hervieu-Léger: *La religion pour mémoire*.
128. Cfr. Hervieu-Léger, o. c., págs. 187-203.
129. Cfr. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal/Universitaria, 1982. P. Berger al estudiar la relación existente entre la religión y la conservación del mundo, recurre a la definición de la sociedad como *memoria* y recuerda que a través de la mayor parte de la historia humana, esta memoria ha sido una memoria religiosa. P. Berger: *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1981, pág. 68.
130. La «memoria cultural» tiene una mayor amplitud que la «memoria colectiva», ya que aquélla suele abarcar una pluralidad de memorias e identidades colectivas. El ejemplo lo tenemos en la «cultura occidental-europea», en la que confluyen las «memorias e identidades colectivas» griega, judía, cristiana e islámica.
131. Maurice Halbwachs ha hecho ver que la dinámica inseparablemente creativa y normativa de la memoria colectiva, incluida la memoria religiosa, se debe a una función productiva de la misma sociedad. Cfr. M. Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*. París, PUF, 1952. Ibid.: *Topographie légendaire des Évangiles*. París, PUF, 1971 (2^a ed.). Ibid.: *La mémoire collective*. París, PUF, 1968.
132. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 180.
133. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 180. La práctica ritualizada de la «anamnesis» no es exclusiva de las religiones históricas, forma parte de los ritos seculares. Esta es la razón por la que algunos sociólogos vean en estos ritos seculares una dimensión «religiosa», como es el caso de la memoria gloriosa de los grandes acontecimientos que dan consistencia a la vida pública y política. Cfr. Claude Rivière: «Le politique sacré», en C. Rivière et A. Piette (dir.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacré*. París, L'Harmattan, 1990, págs. 28-47.
134. Cfr. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 181.

135. Cfr. Hervieu-Léger, o. c. 3^a parte, págs. 177-259.
136. Actualmente estoy haciendo un estudio sobre esta temática bajo el título «La religión entre la memoria y el olvido».
137. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 186.
138. F. Champion: «Persona religiosa fluctuante, eclectecismo y sincretismos», en J. Delumeau (dir.): *El hecho religioso*. Madrid, Alianza Editorial, 1995, pág. 726.
139. F. Champion habla de «nebulosa». Cfr. Champion: «La nébuleuse mysrique-ésotérique», en F. Champion et D. Hervieu-Léger: *De l'émotion en religion*. París, Centurion, 1990, pág. 17.
140. G. Lipovetsky: *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986, pág. 118s.
141. D. Hervieu-Léger, o. c., pág. 203.