

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las
sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

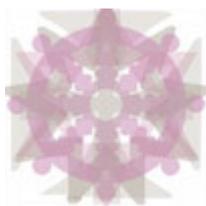
EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

GERHARD STEINGRESS

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

COMUNICACIÓN: *Todo lo que existe no se desvanece en el aire. Sobre la religiosidad como forma ideológica de la ambivalencia.*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

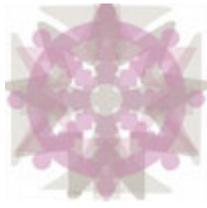
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Llamamos ‘cultura’ al género de actividad humana que a fin de cuentas consiste en volver sólido lo volátil (...) el ingenio de la cultura permite que unos pilares sobre los cimientos que se desmenuzan con más facilidad tengan suficiente resistencia para soportar puentes lo bastante fuertes y sólidos como para dejar que afluya un sentimiento de extemporalidad a una vida demasiado temporal.

(Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, 268)

- 1 Los religiosos, los no religiosos y los ateos (¿engañan los datos?)** En 1844, en su célebre introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx formuló la esencia de su crítica de la religión en cuanto “felicidad ilusoria del pueblo” al reclamar su “verdadera felicidad” como la consecuencia de renunciar a un estado que necesite de la ilusión¹ y concluyó: “La crítica de la religión es, pues, en su núcleo, la crítica del valle de lágrimas, cuya aureola es la religión” (Marx, 1976: 379). Con esto, el humanista e ilustrado destacaba el carácter ideológico de la religión, su determinación social y su capacidad estructurante en el mundo de la vida. No obstante, con esto no se ha agotado la definición del objeto del análisis sociológico. Hoy, tras más de dos siglos de Ilustración y modernización, sólo hace falta mirar las caras arrebatadas de, por ejemplo, los rocieros andaluces ante las imágenes llevadas bajo el sol abrasador en vehículos premodernos por caminos polvorientos, para dudar de que la crítica de la religión sea, como insistió Marx, el punto de partida de toda crítica. Dejando aparte las Iglesias y la teología o aquellas sociedades ancladas todavía en formas de vida premodernas, llama la atención la tenacidad del fenómeno de la religiosidad y su capacidad de hibridación con los objetos, las situaciones y símbolos de la vida en las sociedades avanzadas. La muerte de Dios propagada por Nietzsche no ha sido definitiva, de sus cenizas salió el ave Fenix como portavoz de la felicidad ilusoria propia de la postmodernidad. Hoy, la producción sistemática de ilusión se ha convertido en un negocio polifacético y

¹ “Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.” (Marx, 1976: 379)



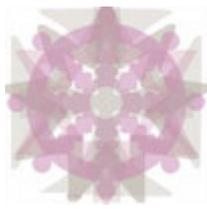
II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

caracteriza una nueva cultura capaz de doblar la realidad real por la irreal, la virtual. Es ésta la “técnica” cultural que explica la resistencia del sentimiento religioso en la modernidad líquida y su solidificación como contrapeso del progresivo carácter volátil de la vida social refleja el creciente valor de una ilusión técnicamente administrada a nivel global.

En vista del devenir de una religiosidad lúdica, virtual suscitan nuevas preguntas y se replantean viejas, cuyas respuestas ya no sirven, como por ejemplo: ¿qué significa “ser religioso”? Según los datos de la *Encuesta Mundial de Valores*, referentes a Andalucía, se trata, sobre todo, de sentimientos y menos de una práctica, de un determinado tipo de creencia aplicada a la vida cotidiana y al pensamiento vinculado a ella. Creer en Dios, aceptar la doctrina de la Iglesia, practicar la fe religiosa no es lo mismo para la gente. De este modo no sorprende que en Andalucía el 90,5 % de la población declare creer en Dios (Pino/Bericat, 1998: 85), pero sólo el 57,5 % atribuye importancia a este hecho en su vida, y sólo un 31,9 % dice asistir a la Iglesia con cierta frecuencia. Una gran mayoría se considera religioso (76.8 %), pero sólo uno de cada tres andaluces pertenece a una institución religiosa (ibíd.: 79), es decir, “la creencia en Dios no conlleva automáticamente una intensa implicación religiosa en las personas” (ibíd.: 78). Predominan, pues, los sentimientos religiosos, la doctrina de la fe, fruto de la intensa educación religiosa (92,7 %), que ha creado e interiorizado la creencia en la figura de Dios (90,5%), seguido por la del alma (72,4 %), el pecado (65,8 %), el cielo (60,9 %) y la vida tras la muerte (55,1 %). Sólo la creencia en el demonio (40,3 %) y el infierno (36,1 %) parece haber caducado con el tiempo (ibíd.: 79). Además, la doctrina sólo es aceptada en la medida en la que satisface los sentimientos religiosos, la tradición y las costumbres, es decir, en cuánto apoyo metafísico (divino) del orden moral construido en torno a lo sagrado, en el que se reflejan las necesidades y deseos existenciales de amplias capas sociales. Podríamos concluir con los citados autores que para los andaluces “una religión ortodoxa y normativista no parece casar muy bien con el orden moral subyacente” (ibíd.: 84). Es decir, el orden moral y la religión (lo sagrado y lo sacramental) no son lo mismo - las fuentes del orden moral son más complejas que las de la religión. Por lo tanto, habría que explicar este orden moral como constructo histórico-cultural y relacionarlo con la religión como uno de sus elementos constitutivos. Los sentimientos surgen de la experiencia real en la vida y se sintetizan en el orden moral. En este proceso



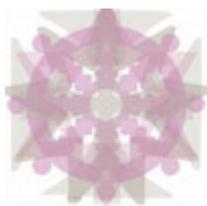
II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de sintetización interviene la religión como una de las formas ideológicas de la sociedad. De este modo, los sentimientos religiosos pueden explicarse como una manifestación peculiar de la moralidad, como construcción cultural que ha quedado fijada, debido a la influencia de la Iglesia, en la figura bondadosa de un Dios benigno que es la proyección de una difusa esperanza, destinatario del grito de la criatura atormentada, tal como recordó Marx en su momento. Ahora bien, si no es la Iglesia la que suscita estos sentimientos religiosos, tiene que ser la misma vida cotidiana de la inmensa mayoría de la población la que los incita. Habría que buscar, pues, la razón de la tenaz religiosidad de los andaluces en la vida social misma, tal como lo demostró Emil Durkheim en su célebre estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa. No obstante, las formas religiosas de la vida social han cambiado y el escepticismo motivado por el pensamiento ilustrado ha relativizado mucho la constitución ideológica interna también del catolicismo andaluz. Como destaca Rodríguez Becerra, disminuyó la influencia de la “religión tradicional” (la “ortodoxa” según Pino/Bericat), dominada por la teología oficial, para hacer surgir la “religión devocional” (o popular) como manifestación folclórica: “Los andaluces viven intensamente la religión aunque no participan de todos los principios de la Iglesia, ni siguen sus rituales, y desde luego no parecen dispuestos a ayudarla en sus necesidades.” (Rodríguez Becerra, s. a.: 13). Vivir este tipo de religión anclada en la vida cotidiana une la influencia de la Iglesia con el orden moral popular subyacente y le da su “rostro” en la figura difusa y abstracta de Dios, la Virgen y los Santos como protagonistas de una escenificación sentimental del pueblo mismo.

Por otro lado, sólo el 19,1 % de la población andaluza se considera “no religioso” y el 2,5 % de ella declara ser “ateo” convencido (del Pino/Bericat, 1998: 79). A pesar de la ambivalencia de esta diferenciación, este es un dato llamativo, porque indica los escasos efectos de la modernización en cuanto instrumento racionalizador y el alto grado de “asintonía cultural” comprendida por Bericat como discrepancia entre la estructura social y la estructuración política de la región (Bericat, 2002: 64): Después de más de dos siglos del triunfo de la Ilustración como núcleo ideológico de la modernización, sólo se ha conseguido una relativa separación entre la Iglesia y el Estado y la imposición del laicismo como principio de la educación pública, aunque no la imposición de la secularización en la vida social cotidiana. Salvador Giner indica en esta dirección al recordar que “(e)l asunto, pues, no consiste en

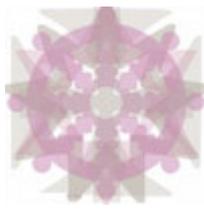


II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

preguntarse si existe o no secularización en el mundo moderno, sino en esclarecer el alcance y los modos de la que hay.” (Giner, 2005: 233-234). Pero cabe preguntar si la nueva religiosidad realmente es la consecuencia de una secularización inacabada o deficiente. ¿Se trata de un juego de suma cero? Como uno de los triunfos ambiguos de la modernización, la libertad religiosa se ha convertido en la base de la presencia perpetua de la religión en la “sociedad de los individuos” (Elias, 2000) o “individualizada” (Bauman, 2001). **Estamos ante una de las paradojas de la Modernidad: el individualismo ha relativizado el poder normativo de la Iglesia, al mismo tiempo que garantiza su supervivencia como derecho individual. Por esta razón no es preciso hablar de una “vuelta a la religiosidad”, porque ésta nunca ha desaparecido, sino más bien de su aculturación a los estándares culturales de la sociedad avanzada.** La religiosidad forma parte de lo que Inglehart define como “bienestar subjetivo” en el marco de los valores postmaterialistas (Inglehart, 1998: 107 ss.). Y este “bienestar” es, en muchos aspectos un sentimiento meramente subjetivo que refleja la situación aislada del yo moderno o la experiencia de que “la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional” (Giddens, 1995: 11). **En vista del “desencantamiento” producido por la imposición de la racionalidad instrumental, la duda no busca la reflexión filosófica sino que la sustituye por el sentimiento, el sentimentalismo y, en consecuencia, por la religiosidad subyacente.** Este hecho se refiere al marco cultural de la sociedad, pero tiene su efecto en el desarrollo de la personalidad. Giddens ha prestado mucha atención a este aspecto de la modernidad desde la perspectiva de la “seguridad ontológica” (es decir, la socialización primaria) y destaca la importancia del sentimiento de realidad o “compromiso emocional” como base de confianza en la dimensión cognitiva del pensamiento del niño. Esta “confianza básica” (E. Erikson) hacia el mundo exterior, las personas, cosas y situaciones está sujeta, subraya Giddens, a “la organización interpersonal del espacio y el tiempo” (ibíd.: 55). Ahora bien, si por una parte el triunfo de la modernidad es evidente, por otra también lo son sus consecuencias contradictorias. Son ellas las que influyen en el desarrollo de la personalidad y el llamado desencantamiento puede convertirse en angustia existencial debido a la incapacidad de establecer un compromiso emocional con la realidad. Una de sus consecuencias psicosociales es, aparte de los comportamientos compulsivos o fóbicos, la

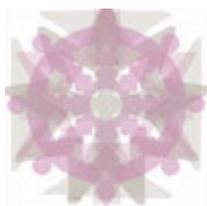


II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

proyección de los sentimientos frustrados a otros, aparentemente intactos: es ahí donde surgen los sentimientos religiosos. Es decir, **la religiosidad actual no es sólo el fruto de la supervivencia de la Iglesia debido a una ilustración “a medias”, tampoco es la reacción a la racionalización y secularización de la vida. La modernidad ha generado nuevas formas de religiosidad ancladas en el mundo de la vida que obedecen a la ambivalencia misma de la modernidad y su tendencia a crear ilusiones por su carácter material inacabado y contradictorio: de la creciente discrepancia de lo que se podría hacer y lo que se hace, entre las posibilidades técnicas, económicas y culturales por un lado, y la desigualdad y desinterés por otro.** Es ésta la razón por la cual la propia Iglesia católica se enfrenta en determinadas ocasiones a los sentimientos religiosos desviados de sus seguidores. **No es la religión institucional que produce la religiosidad sino al revés, los sentimientos convertidos en devoción surgen del mundo de la vida y se reflejan y proyectan en las Iglesias, donde encuentran su codificación, su legitimación y manipulación.** En fin: se trata de un problema anclado en la realidad socioeconómica a nivel global. Donde hay necesidades insatisfechas surgen preguntas. Este aspecto filosófico no encuentra siempre una respuesta racional a partir de la lógica del sistema que produce la insatisfacción. La religiosidad se ha modernizado al reconciliarse la profunda contradicción entre la religión y el mundo hasta un punto en el que, como escribe A. Lorenzer, “el proceso de racionalización de lo irracional se convierte en una imperceptible irracionalización de la racionalidad” (Lorenzer, 1984: 283 s.; mi trad.). Acabar con la ilusión se ha convertido, pues, en una ilusión propia, e ilustrar mediante la razón en un negocio interesado del cual se aprovecha el pensamiento irracional (Steingress, 1986). Pero, la libre elección de la religión no libera los individuos modernos de los efectos que ejerce como fuerza coercitiva sobre su voluntad. De este modo, la religiosidad de la sociedad andaluza contemporánea es un buen ejemplo del hecho ideológico en las sociedades avanzadas. Ahora bien, dejando aparte el caso de Polonia, donde la religión muestra rasgos de ideología de Estado, últimamente los científicos sociales destacan una “vuelta a la religiosidad” en muchos países de la sociedad avanzada. Un ejemplo es el caso de Austria, un país que sigue con unas tasas de religiosidad e identificación con la iglesia (católica) por encima de la media europea, como demuestra un estudio sobre los valores del año 2000. En líneas generales, se puede decir que el conservadurismo cultural andaluz se refleja también en las más altas cuotas de



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

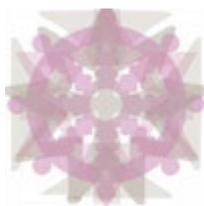
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

creencia en la doctrina católica comparadas con el resto de España debido a su históricamente producido menor grado de modernización. Respecto a ello resume Eduardo Bericat que “el modelo general del cambio cultural en Andalucía es el de una sociedad que pasa de la tradición a la posmodernidad sin haber alcanzado previamente altas cotas de modernidad.” (Bericat, 2002: 63). Pero, ¿ha acabado la modernidad con la religiosidad? Evidentemente no: ni en Andalucía ni en otras regiones europeas. Austria, por ejemplo, un país con un alto grado de modernización, sigue manteniendo una adhesión al catolicismo relativamente fuerte, aunque con restricciones estructurales significativas. La primera es generacional: mientras que dos de cada tres adultos se proclaman religiosos, entre los jóvenes la religiosidad no tiene gran importancia para la vida cotidiana y ha bajado significativamente en la década de 1990 a 2000. No obstante, este tipo de religiosidad se refiere, sobre todo, a la actitud hacia la religión tradicional u oficial. Por otro lado, parece que existen necesidades e inquietudes de tipo religioso entre muchos jóvenes que no encuentran una respuesta en la actitud de la Iglesia. Es decir, también en el caso de Austria se observa que la creciente separación de la religión institucionalizada coincide con un creciente interés por temas religiosos, y esto ocurre sobre todo en las grandes urbes: “Mientras más urbano, más religioso”, resume Regina Polak de la Universidad de Viena (<http://derstandard.at/druck?id=2888221>). No sólo se mantiene la creencia en Dios, sino también el deseo de una institución religiosa, aunque no sea la oficial. La segunda restricción se refiere a la diferencia entre el campo y la ciudad: a pesar del más fuerte arraigo de la religiosidad tradicional y devocional en la vida cotidiana en el campo, ésta se encuentra en una fase de secularización. En fin: disminuye el tipo de religiosidad institucionalizado, oficialista, y crece un nuevo tipo de religiosidad de tipo urbano, secular, anclado en las necesidades y deseos de los individuos.

2 La nueva religiosidad como manifestación del deseo de comunidad (¿engañan los sabios?)

Mientras que Durkheim comprendió la religión como una representación colectiva dirigida a garantizar la cohesión social de un grupo de individuos unidos por lazos de solidaridad mecánica, las actuales formas de religiosidad parecen ser manifestaciones individuales de los diferentes estilos de vida y buscan su representación en un amplio y flexible abanico de creencias no doctrinales. La religión



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

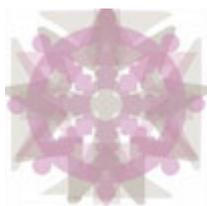
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

postmoderna ya no expresa unidad, sino diversidad, es politeísta y polifacética. Es ideología. Y de este modo está al alcance del mercado y del poder político. Pero, al mismo tiempo es la manifestación del fracaso del individualismo alienante que acabó en el narcisismo, el aislamiento y la soledad. De este modo, las nuevas formas de religiosidad retoman la intención durkheimiana al ser manifestaciones del deseo de construir comunidades como baluartes contra la angustia existencial provocada por la lógica del sistema capitalista y su afán por la globalización como misión. Voy a mencionar tres posturas al respecto: la de Giner, la de Fukuyama y la de Dewey.

Durante bastante tiempo, el sentido común sirvió como una base válida de la religión civil, esencialmente laica, convirtiéndose en “plataforma cohesiva y marco moral de los ciudadanos en cada nación occidental” (Giner, 2005: 237). Su contenido varía según las condiciones concretas de cada una de las naciones, ¿pero se le puede atribuir un valor universal, basado en una moral global racional y legitimada mediante las instituciones y la educación?

El problema en el fondo es, como señaló ya John Dewey en el caso del *american way of life*, que este orden moral racional se ve expuesto a la instrumentalización por parte de grupos económica- y políticamente interesados que han sustituido el “viejo individualismo pionero” por un “corporativismo dominante” que penetra todas las facetas de la vida y que se basa en la acumulación de capital y el control centralizado (Dewey, 2003: 74 y 75). Los efectos negativos del consiguiente “corporativismo mental y moral” se manifiestan en “la decadencia del individuo” (ibid.: 78) y sus señales más destacadas son, según él, el ocio, la diversión y el deporte. Giner sigue esta misma línea argumentativa, cuando habla de la necesidad del mundo profano de encontrar lo que denomina la *pietas profana* que consiste en todo tipo de culto, desde la “preocupación obsesiva por la salud”, el culturismo deportivo y estético, el sexo, la competición deportiva y hasta los “espectáculos litúrgicos gigantescos magnificados por el magma televisivo” (Giner, 2005: 247). Pero, en lo que se refiere a las condiciones socioeconómicas y de poder que emanan de esta “tecnocultura” – fenómeno ampliamente criticado ya por Herbert Marcuse (1954) y Jürgen Habermas (1968) – como sustituto profano de lo sagrado perdido, no profundiza más. En una situación donde la anterior profanación se ha convertido en mero vandalismo, Giner sugiere, siguiendo su sentido irónico, en “consagrar lo profano” para darle al



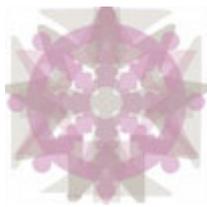
II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

espectáculo un rango superior. No obstante, esta estrategia de lo absurdo también debe de fallar, porque “la consagración de lo que es irremisiblemente profano” es “una misión de mentecatos. O de demagogos y manipuladores.” (Ibíd.: 249). Su propuesta pone de relieve el espíritu ilustrado que resuena también en la dialéctica negativa de Adorno: llevar las contradicciones hasta el extremo en que pierdan su velo de apariencias y demuestren las verdaderas necesidades. En este sentido el proyecto de una exageración calculada parece válido, aunque habría que nombrar el sujeto histórico de esta catarsis. De este modo, la “angustia existencial” engendra la posibilidad de una conciencia anticipadora dirigida hacia una realidad futura, de un “principio esperanza” (Bloch). Realmente es así: Giner opta por un realismo crítico basado en la esperanza orientada en un futuro inminente, marcado por “la inteligencia artificial, la comunicación internética, los simulacros en lo virtual, la informatización del conocimiento, la mundialización cultural”, donde el hombre será capaz de crear un “mundo credencial y moral en el que tenga que moverse la humanidad” o, dicho de otra manera: “conjurar su soledad haciendo de lo profano vivencia sacra”(ibíd.: 250).

Otros optan por un “rearme moral”, como es el caso de Francis Fukuyama, ideólogo globalizador de la grandeza de su país y co-firmante de la temible *Declaración de Principios del Proyecto para un Nuevo Siglo Americano*, iniciativa del *The New Citizenship Project*, es decir, la base ideológica de la nueva fe en la gloria del Imperio (Steingress, 2004). En *The Great Disruption* (“la gran ruptura”), publicado en 2000, Fukuyama intenta compaginar la naturaleza humana con una “reconstitución del orden social”. El motivo de su empresa lo explica a lo largo de la primera mitad del libro. Durante las últimas tres décadas, la estructura social en Estados Unidos ha cambiado profundamente. Pero, en lugar de analizar dichos cambios estructurales a partir de la dinámica socioeconómica del modelo capitalista de producción y reproducción, el autor destaca la decadencia moral como principal característica: el aumento de la criminalidad, el declive de la confianza y la destrucción de la familia son las consecuencias del triunfo del individualismo desatado durante la década de los años sesenta. Pero, a pesar del derrumbamiento del viejo orden social tradicional, Fukuyama ve la esperanza en el resurgimiento de un nuevo tipo de religiosidad capaz de reforzar los lazos comunitarios entre los individuos:



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

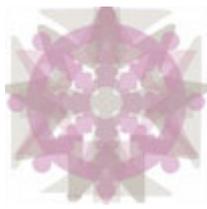
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

“A return to religiosity is far more likely to take a more benign, decentralized form, in which religious belief is less an expression of dogma than of the community’s existing norms and desire for order. In some respects, this has already started to happen in many parts of the United States. Instead of community arising as a by-product of rigid belief, people will come to belief because of their desire for community. In other words, people will return to religious tradition not necessarily because they accept the truth of revelation, but precisely because the absence of community and the transience of social ties in the secular world make them hungry for ritual and cultural tradition.” (Fukuyama, 1999: 278-279).

En definitiva, Fukuyama vuelve al principio de la religiosidad y la religión como representación colectiva y fuerza cohesiva, aunque no a nivel de la sociedad sino en el marco de la comunidad como espacio social tangible. El rearme moral es un rearme religioso, aunque adaptado a las circunstancias postmodernas. De este modo evita de nuevo buscar las causas estructurales del supuesto desorden social: no se busca en el futuro, sino en el pasado, aunque inteligentemente disfrazado como religiosidad secular llamada *comunitarismo*. No por casualidad, Fukuyama ve el comienzo de este futuro “re-norming of society” (ibid.: 279) en la reconstrucción de valores a partir de la década de los 90, es decir, en clara relación con el citado proyecto para la nueva ciudadanía basado en la supremacía global de los Estados Unidos.

Curiosamente, los argumentos de Fukuyama habían sido refutados ya unos setenta años antes por su compatriota, evidentemente más lúcido, John Dewey. En *Individualism. Old and New* (versión española: Dewey, 2003), se reúne a una serie de artículos en los que reflexionó sobre las bases socioeconómicas, políticas y culturales de la sustitución de un tipo de individualismo viejo o pionero por uno nuevo y reclamó un nuevo movimiento social que apostara por un individualismo social, responsable y a la altura de la realidad social. Este nuevo individualismo (también orientado en el realismo social) debería sustituir al “individuo perdido” en el fango de una “civilización aparentemente corporativa” que causó la irrelevancia de un tipo de individuo cuya “iniciativa y las decisiones que toma (...) están restringidas por las fuerzas económicas que impulsan la homogeneización” (Dewey, 2003: 85) Frente a la degradación liberal-capitalista defiende el proyecto de “la verdadera individualidad” capaz de comprender “que aquellos que aparentemente tienen el control en realidad están tan a merced de fuerzas ajenas a ellos como la gran mayoría; que, de hecho, esas fuerzas les obligan a ajustarse a un molde común hasta un



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

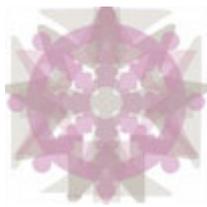
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

grado tal que la individualidad queda suprimida.” (Ibíd.) La reflexión y la (auto)crítica están, pues, en el núcleo de la nueva individualidad anti-corporativista y opuesta a un individualismo económico subyacente “que acaba por eliminar al individuo” (ibíd.: 91). La reflexión de Dewey se adelantaba, pues, a la de otros muchos posteriores, como por ejemplo a la del ya mencionado Herbert Marcuse. Además, por supuesto, a la de Salvador Giner. Existe, pues, una línea argumentativa a lo largo de todo el siglo pasado, centrada en lo que Dewey llamó “el liberalismo del pasado”, que se dedicó a descubrir las causas de la pérdida de individualidad en el capitalismo avanzado y la consiguiente debilidad del *yo*. No obstante, el filósofo social, muerto en 1952, no pudo prever el decisivo resurgimiento de este tipo de liberalismo tras la desaparición de la Unión Soviética. Pero, su sensibilidad intelectual le hizo creer que la exigencia de un “verdadero espíritu corporativo y de solidaridad recíproca –al que vuelve Fukuyama– acaba encarnándose en un sentimiento nacionalista”, en un movimiento social y democrático fascinado por la idea romántica de “una gran nación en la que todos son uno” (ibíd.: 92-93). Y es ahí, donde Dewey implica a la religión como fuente de la ilusión. Destaca que con la Modernidad la religión ha perdido su fuerza como “vínculo unificador” e incluso rechaza la idea que sea ella la “raíz de la unidad” y concluye:

“El mero intento de remediar la desintegración del individuo – y por medio de él de la sociedad entera – recurriendo a un cultivo deliberado y consciente de la religión demuestra de por sí hasta qué punto el individuo está perdido por haberse desvinculado de los valores sociales reconocidos. (...) El sentido de la unidad que tanto se invoca como esencia de la religión sólo puede construirse y conservarse siendo miembro de una sociedad que a su vez ha alcanzado cierto grado de unidad.” (Ibíd.: 94)

Este argumento va no sólo contra Fukuyama, sino también cuestiona la conclusión de Durkheim. Precizando el carácter del sentido de unidad atribuido a la religión, Dewey añade: “El intento de cultivarlo primero a título individual y que después se extienda hasta constituir una sociedad orgánicamente unificada es pura fantasía.” (Ibíd.) No podría ser más explícito. Pero queda concluir su sospecha y añadir lo que difícilmente pudo decir con voz alta en su momento y en un lugar donde la religiosidad es doctrina oficial latente que se refleja hasta en su moneda: que la religión no produce



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

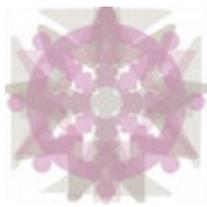
unidad, sino que la representa, que es una consagración de lo profano. Es fruto de la estructura social: en una sociedad dividida en clases sociales antagónicas y entregada a la desigualdad social como hecho constitutivo del orden social, la religión no consigue unir a los que en realidad están enfrentados, sino más bien separa la conciencia de la realidad y desvía el pensamiento, es el reflejo fantástico de la alienación, de una comunidad imaginaria. En su realidad, la religión sólo representa la unidad de los creyentes, es decir separa los demás; enfrenta, es ideología que sacraliza la lógica del sistema. En el mejor de los casos refleja la ambivalencia de la situación: es “miseria religiosa” en cuanto expresión de la miseria real, al mismo tiempo que la protesta contra ella. Es, como resumió Marx en la célebre introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, “el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.” (Marx, 1976: 378), mi trad.)

3 Creencias y afirmaciones (¿engaña el pensamiento?)

Ahora bien, recordemos la afirmación de Giner: “...el mundo profano de hoy es algo que necesita y exige pía atención de sus gentes.” (Giner, 2005: 246). Y la ilusión es un elemento crucial en este sentido e incluye el deseo de orden social y moral, de armonía y comunidad. ¿En qué valores y actitudes basar los vínculos sociales en las sociedades altamente individualizadas, fragmentadas y sometidas a la lógica del mercado globalizado? ¿En qué medida son los nuevos valores, los llamados postmaterialistas o postmodernos un sustituto de la religiosidad y respectivamente se han fusionado en ellos las tendencias ideológicas de la technocultura como base material del individualismo? Es posible un tipo de sociedad “de los individuos” constituido por un mosaico de destinos individuales sin vínculos con las acciones colectivas, tal como lo anuncia Bauman (2004)? ¿Será ese el triunfo de la secularización o la condición antihumana del engendro de la religión postmoderna?

Sobre este tema presento las siguientes reflexiones como siete hipótesis:

1.— La postmodernidad y su inherente tendencia hacia la revalorización de la tradición implica la religión como pensamiento y práctica esencialmente tradicionalistas. La carga cultural de la religión la convierte en punto de referencia para definir identidades culturales relativamente estables en una



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

situación de disolución de los espacios culturales claramente definidos.

2.— La conversión de lo religioso en una seña de identidad facilita una visión reduccionista y estereotipada de las diferencias culturales entre Occidente y el mundo islámico para definir y legitimar estrategias de inclusión y exclusión social, tanto a nivel intrasocietal como intersocietal.

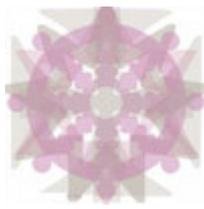
3.— De este modo, la llamada vuelta a la religión como elemento nuclear de la tradición cultural caracteriza la reideologización de las relaciones sociales y políticas tras la desaparición del sistema realsocialista y el consiguiente debilitamiento de la ideología marxista.

4.— El “giro cultural”, iniciado hace aproximadamente tres décadas, culmina en el renacimiento del idealismo como pensamiento y base de la interpretación de la realidad y se manifiesta en su forma ideológica más “pura” en la religión.

5.— El cambio cultural, tanto en las sociedades avanzadas como en las sociedades subalternas, responde al aumento de la inestabilidad, el riesgo y la disolución de sistemas de valores materialistas, afines al proceso de modernización y vigentes durante el último periodo histórico.

6.— El individualismo como ideología masiva del comportamiento colectivo en la sociedad unidimensional (H. Marcuse), caracterizada por la racionalidad instrumental y la mercantilización de las relaciones sociales, de las necesidades convertidas en objetos del consumo así como del tiempo convertido en producción y ocio, ha producido experiencias masivas caracterizadas por el aislamiento social, la soledad y el narcisismo (Ch. Lasch) que fomentan la debilidad del *yo* (Giddens) y que producen de nuevo la necesidad de encontrar sentido existencial en representaciones colectivas o supraindividuales (Durkheim).

7— . En la búsqueda de unas bases supuestamente firmes para satisfacer sus necesidades espirituales y cognitivas insatisfechas, así como para encontrar un sentido de la vida satisfactorio, los individuos, alienados e impotentes ante el impacto de la globalización económica y sus efectos, intentan reconstruir su identidad débil mediante una reinvención de la tradición a partir de la religión como supuesto núcleo existencial y/o difusas manifestaciones de religiosidad en los rituales sociales y culturales tradicionales.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

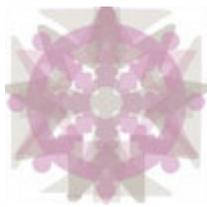
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

4 Conclusiones (¿nos engañamos mutuamente?)

La religión y la religiosidad como su base psico-social son fenómenos que aluden a hechos sociales anclados en la Historia y en espacios concretos. En la sociedad tradicional (premoderna) no existían ni la libertad del pensamiento ni la de la creencia religiosa. La comunidad se definió y defendió mediante la religión oficial como base del orden social establecido. La sociedad moderna impuso la libertad del pensamiento como valor supremo y principal criterio del orden social. De esta manera surgió la “religión cívica” en estrecha vinculación con los valores seculares y los intereses dominantes, al mismo tiempo que e acorraló la creencia religiosa en la esfera privada. La sociedad postmoderna reclama la libertad de creencia, incluida la religión, y le otorga el mismo rango moral que al pensamiento, la racionalidad y la ciencia. En esta situación resurgen tradiciones religiosas y surgen nuevas formas híbridas de religiosidad, se entremezclan y adaptan a las situaciones, necesidades y tendencias de los individuos y sus estilos de vida. La religiosidad ya no se considera como imposición colectiva, vínculo de la cohesión social, sino como una manifestación más de la individualidad, un derecho individual, en una sociedad que parece funcionar sin vínculos sociales estables y definidos, como anota Bauman (2004), pero en la que la sociabilidad se establece y organiza de manera parcial, espontánea, pasajera y efímera.

Es verdaderamente curioso, como en el transcurso de la Historia, la religiosidad se ha convertido como una manifestación estrechamente vinculada con lo que Habermas, en su teoría de la acción comunicativa (1981), define como “mundo de la vida” y en qué medida esta religiosidad popular se ha resistido y resiste a la imposición de la religión oficial que representa la parte espiritual de la lógica del sistema y su racionalidad instrumental.

No obstante, debido a la estrecha vinculación de la religiosidad como creencia basada en los sentimientos y lo irracional con el carácter del orden social al que responde, habría que dudar que realmente se está ante una “revalorización de la religiosidad en tanto experiencia vital de los individuos” en el marco del actual cambio cultural, como sugiere el programa de estas jornadas. Es esta actual tendencia realmente un fenómeno religioso o una respuesta entre otras al cambio cultural y su inherente consecuencia de reclamar un “rearme moral” mediante la religión? ¿No estamos más bien

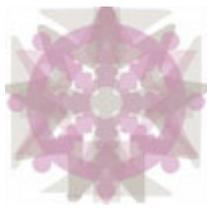


II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

ante un mundo imaginado, ante un modelo de la realidad reducido a la perspectiva del individuo, ante una “simplificación subjetiva de la realidad” (Schulze 1995: 225), ante un juego virtual más que responde al aumento de los grados de libertad en el mundo actual, a las múltiples posibilidades y alternativas, ¿al mismo tiempo que a una falta de perspectiva coherente, amplia y real? ¿Es realmente el “desencantamiento” del mundo la razón para abrazar de nuevo lo místico, lo mítico y lo trascendental que se supone que representa la religión como representación colectiva? ¿No se trata más bien que de un “desencantamiento” de un “declive del nivel filosófico” (Lukács) del pensamiento actual, de un “retraso cultural” causado por la velocidad y los efectos de la revolución científico-técnica para el mundo de la vida? ¿Ha fracasado la Modernidad y con ella la Ilustración, o más bien se trata de la ineficacia del imperante sistema socio-económico y político para elevar la realidad al nivel histórico de sus posibilidades y las necesidades generales, de realizar los objetivos señalados por la Ilustración? Los avances de las ciencias no han producido una cultura basada en el pensamiento científico, la crítica de la religión no ha conseguido acabar con el “virus religioso” en el trasfondo de la cultura moderna, capaz de distorsionar la racionalidad con su carácter incompleto y ambiguo. En un mundo donde predominan el riesgo, la inseguridad y la aceleración en el tiempo y el espacio, surge la ambivalencia como *conditio humana* y con ella el deseo de re-establecer el orden perdido del paraíso y ver realizada la promesa que lo mantiene vivo, de encontrar consolución en la miseria real. La percepción del mundo como desorden produce, como escribe Bauman en su introducción a *Modernidad y Ambivalencia* (1995), la sensación del fin de la univocidad y, como consecuencia, el vehemente descontento producido por la sensación de incapacidad de comprender una situación y de elegir entre actos alternativos. De este modo, el autor señala que la ambivalencia es el producto de una clasificación incompleta, distorsionada o errónea de la realidad, en fin: un problema cognitivo que hace surgir el deseo de establecer el orden y reducir el miedo causado por la experiencia del desorden. Si este orden, añadimos, no se sabe fundamentar mediante la racionalidad, la justicia y la felicidad, se buscan alternativas no-racionales, irracionales, es decir, constructos auxiliares de la felicidad, el “opio” del que hablaron Marx y Engels: la religión como respuesta fantaseada a los problemas reales. De este modo, el resurgimiento de lo religioso y, a continuación, de la religión misma, atestigua la debilidad del proyecto de racionalización iniciado por la



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Ilustración sin ofrecer una alternativa realista. No obstante, la autoridad del pensamiento religioso como forma ideológica potentemente anclados en la historia cultural de la humanidad tiene aspectos prácticos que nos dan la pista sociológica más válida para explicar su creciente papel en el mundo contemporáneo. En realidad, se trata de al menos dos características: Primero, la religión como sistema de valores y comportamientos afines es un instrumento normativo ideal para producir obediencia y conformidad con fines colectivos o impuestos. Es “ideal”, porque moviliza energías individuales y colectivas para conseguir fines comunes. Estos pueden ser auto-proclamados en función de las necesidades manifiestas de una comunidad y adquirir, de este modo, un carácter representativo y legitimador por ejemplo de la liberación (“teología de la liberación”). Pero teniendo en cuenta la dimensión irracional que caracteriza a la religión como forma ideológica, también sirve para manipular a los individuos y grupos sociales de acuerdo con los intereses y fines de otros y esto de manera activa (el “crack” de los fundamentalismos) o pasiva (la religión como “opio”). No obstante, aunque la ambigüedad en el uso (representativo o instrumental) de la religión no disminuye su capacidad para servir de respuesta o punto de referencia para imponer el orden y disminuir la ambivalencia, queda la incógnita de qué medida una construcción tan ambivalente pueda garantizar el logro de este objetivo, sin abrazar la realidad como único punto de referencia, es decir, sin superarse a sí mismo.

Bibliografía

BERICAT ALASTUEY, E., 2002, “Valores tradicionales, modernos y posmodernos en la sociedad andaluza”, en: Moyano Estrada, E, / Pérez Yruela, M. (coords.), *La sociedad andaluza* [2000], 45-64.

BAUMAN, Z., 1995, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt: Fischer.

— 2001, *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra.

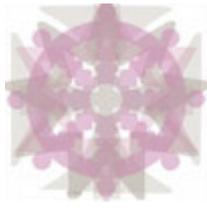
— 2004, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DEL PINO ARTACHO, J. / BERICAT ALASTUEY, E., 1998, *Valores sociales en la cultura andaluza. Encuesta Mundial de Valores. Andalucía 1996*, Madrid: CIS.

DEWEY, J., 2003, *Viejo y nuevo individualismo*, intr. Ramón del Castillo, Barcelona: Paidós.

ELIAS, N., 1990, *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.

FUKUYAMA, F., 2000, *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

York: Touchstone.

GIDDENS, A., 1995, *Modernidad e identidad del yo: el yo en la época contemporánea*, Barcelona: Península.

GINER, S., 2005, “La consagración de lo profano”, en: Roche Cárcel, J. A. / Oliver Narbona, M. (eds.), *Cultura y globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, 225-252. Alicante: Universidad de Alicante.

HABERMAS, J., 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

– 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. vols., Frankfurt/Main: Suhrkamp.

INGLEHART, R., 1999, *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid: CIS.

MARCUSE, H., 1964, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.

MARX, K., 1976, “Zur Kritik der Heglschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en: Marx, K./Engels, F., *Werke*, vol. 1, Berlin: Dietz

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (s.a.), *La religión de los andaluces*, Málaga: Sarriá.

SCHULZE, G., 1995 (5ª), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York: Campus.

STEINGRESS, G., 1986, “Religiöses Denken und moderner Irrationalismus. Beispiele antihumanistischer Tendenzen von Religiosität im Imperialismus”, en: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 24-36.

– 2004, “Armamento, desarme y seguridad internacional después de la guerra fría”, en: *Praxis Sociológica*, 8, 47-84.