



Este es un libro imprescindible para los estudiosos del fenómeno religioso. Un libro escrito por uno de los sociólogos más importantes del momento. La religión es aquí tratada como producto social, dentro de la perspectiva de una *sociología del conocimiento* -disciplina que tiene sus raíces en la tradición intelectual que va de Marx a Mannheim, pasando por Weber, Durkheim, Scheler, y a la que hoy podemos incorporar los nombres de Gurvitch, Mead, Schutz, Luckmann y el propio Berger

En su primera parte, el libro desarrolla una exposición teórica, tomando materia de religiones antiguas y contemporáneas; en su segunda parte, aplica estos puntos de vista a la comprensión del proceso de secularización de Occidente. En todo momento, se percibe implícita la cuestión fundamental: ¿cómo puede resultar plausible, hoy, una visión religiosa del mundo?

Peter L. Berger ha sido profesor de sociología en la New School for Social Research de Nueva York, profesor de la Universidad de Boston y director de la revista *Social Research*. Coautor con T. Luckmann de un tratado de enorme influencia, *La construcción social de la realidad*, merecen ser destacados también *Risa redentora* (Kairós), *Invitation to Sociology*, *A Rumor of Angels* y más recientemente, *A Far Glory: The Quest for Faith in the Age of Credulity*.

Peter Berger

EL DOSEL SAGRADO

Para una teoría sociológica de la religión

El dosel sagrado

*Elementos para una
sociología de la religión*

Peter L. Berger

Amorrortu editores

Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión,
Pedro Geltman
*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of
Religion*, Peter L. Berger
Primera edición en inglés, 1967; segunda edición, 1969
Traducción, Néstor Míguez

Única edición en castellano para América latina autorizada por
Doubleday & Company, Inc., Nueva York, y debidamente
protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que
previene la ley N° 11.723. © Todos los derechos reservados por
Ammortu editores S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o
modificada, escrita a máquina por el sistema *multi-graph*,
mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola
derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente
solicitada.

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

Prólogo

El siguiente volumen pretende realizar una aplicación de la teoría sociológica. Específicamente, procura aplicar una perspectiva teórica general derivada de la sociología del conocimiento al fenómeno de la religión. Si bien en ciertos puntos la exposición se desplaza a niveles de considerable abstracción; nunca abandona el marco de referencia de la sociología como disciplina empírica (al menos en forma deliberada). Pone, pues, rigurosamente entre paréntesis toda cuestión referente a la verdad o ilusión últimas de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay aquí ninguna teología explícita o implícita. Los breves comentarios del Apéndice 2 sobre las posibles implicaciones de esta perspectiva para el teólogo no son necesarios para la argumentación ni se infieren lógicamente de ella. Inspiró tales comentarios una simpatía personal hacia los teólogos y su actividad que no debe preocupar al lector sin intereses teológicos. Lo que indudablemente preocupará a algunos sociólogos, sobre todo de Estados Unidos, es el estrecho vínculo que une algunas partes de la argumentación con consideraciones filosóficas que pueden parecerles extrañas a la sociología propiamente dicha. Creo que ello es inevitable. Este libro no constituye el lugar adecuado para discutir las relaciones entre la teoría sociológica y la filosofía, de modo que todo lo que puedo hacer aquí es apelar a un espíritu de tolerancia ecuménica por parte de mis colegas sociólogos (tolerancia que, dicho sea de paso, pueden aprender con provecho de la teología de los últimos tiempos).

Debemos también señalar que este libro no es «una sociología de la religión». Una empresa digna de este nombre tendría que abordar vastos temas que aquí ni siquiera rozamos, tales como el vínculo entre la religión y otras instituciones de la sociedad, las formas de la institucionalización

religiosa, los tipos de liderazgo religioso, etc. Nuestra argumentación, como ejercicio de teoría sociológica, tiene un objetivo mucho más modesto.

En esencia, lo que he tratado de hacer aquí es llevar hasta sus últimas consecuencias sociológicas la comprensión de la religión como producto histórico. He expuesto, en los lugares apropiados, mi deuda con respecto a los enfoques marxista, weberiano y durkheimiano clásicos de la religión, así como las divergencias que me separan de ellos. No he creído necesario proponer una definición radicalmente sociológica de la religión, sino que he operado con el concepto convencional del fenómeno común a la historia de las religiones y a la *Religionswissenschaft* en general. Expongo brevemente en el Apéndice 1 las razones que tuve para obrar de esta suerte.

El volumen se divide en dos partes, una sistemática y otra histórica. Hablando en términos estrictos, solo la primera constituye el ejercicio teórico mencionado. Lo que he tratado de lograr en la segunda parte, en lo que respecta a un examen de la secularización moderna, es mostrar el resultado final de la perspectiva teórica en términos de la comprensión de situaciones histórico-sociales específicas. Las notas al pie están dirigidas a indicar mis fuentes teóricas, y a mostrar los materiales históricos y empíricos a los que recurrí. Me he preocupado por «pagar todas mis deudas», pero se verá que no he hecho tentativa alguna por convertir las notas al pie en una bibliografía general de la sociología de la religión, lo cual habría estado totalmente fuera de lugar si se considera el propósito de la exposición. Este libro guarda una relación especial con *La construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento* (1966), que escribí con Thomas Luckmann. En particular, los capítulos 1 y 2 constituyen una aplicación directa de la misma perspectiva teórica acerca de la sociología del conocimiento al fenómeno de la religión. Habría sido muy tedioso hacer alusiones a *La construcción social de la realidad* a lo largo de todo el libro, de modo que me limitaré a la anterior referencia general. Ni qué decir tiene que Luckmann en modo alguno debe ser juzgado responsable por lo que sigue. Como los ladrones, los sociólogos del conocimien-

to pueden compartir ciertos honores, pero algunos delitos los cometen juntos y otros por separado. Al parecer, toda vez que considero necesario expresar agradecimientos personales con respecto a las cosas que he hecho en años recientes, siempre termino mencionando a las mismas personas, poco más o menos. Esto es un tanto aburrido, pero al mismo tiempo sirve para disipar sentimientos anómicos. En todo lo que se relacione con la sociología de la religión, debo la más profunda de las gratitudes a mi maestro Carl Mayer. Mi deuda para con Thomas Luckmann excede en mucho los límites de las empresas particulares que han salido de la imprenta con nuestros nombres. Las conversaciones con Brigitte Berger y Hansfried Kellner acerca de estos asuntos y otros con ellos vinculados han dejado su huella en mi pensamiento. Mi comunicación con los habitantes del reino de la teología se ha reducido en los últimos años, muy a mi pesar. Pero quisiera mencionar a James Gustafson y Siegfried von Kortzfleisch, teólogos en quienes he encontrado siempre una desusada amplitud con respecto al pensamiento sociológico, lo cual he debido agradecerles en más de una ocasión.

P. L. B.

Nueva York, otoño de 1966

Primera parte. Elementos sistemáticos

1. Religión y construcción del mundo

Toda sociedad humana es una empresa de edificación de mundos. La religión ocupa un lugar destacado en esta empresa. Nuestro propósito principal, aquí, es emitir algunos juicios generales acerca de la relación entre la religión y la edificación humana de mundos. Pero, para que sea posible realizar esto de manera inteligible, es necesario elucidar la anterior afirmación acerca de la edificación de mundos por la sociedad. Para lograr esta elucidación es importante comprender la sociedad en términos dialécticos.¹ La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto es un producto humano y nada más que un producto humano, que sin embargo reacciona constantemente sobre su productor. La sociedad es un producto del hombre. No tiene otra existencia que la que le conceden la actividad y la conciencia humanas. No puede haber ninguna realidad social fuera del hombre. Pero también puede afirmarse que el hombre es un producto de la sociedad. Toda biografía individual es un episodio de la historia de la sociedad, que la precede y la sobrevive, La sociedad existía ya antes que el individuo naciera, y existirá después de que muera. Más aún, es dentro de la sociedad, y como resultado de un proceso social,

¹ El término «mundo» es entendido aquí en un sentido fenomenológico, esto es, queda entre paréntesis la cuestión de su rango ontológico final. En cuanto a la aplicación antropológica del término, véase Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*,*** Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947. Para la aplicación del término a la sociología del conocimiento, véase Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna: Francke, 1960; Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena: Sptinger, 1960 y *Collected Papers*, *** La Haya: Nijhoff, vols. I y II, 1962-64. El vocablo «dialéctico» aplicado a la sociedad es entendido aquí en un sentido esencialmente marxista, en particular tal como fue desarrollado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. *** Véase la Bibliografía en castellano al final de la obra.

donde el individuo se convierte en una persona, adquiere y mantiene una identidad y lleva a cabo los diversos proyectos que constituyen su vida. El hombre no puede existir fuera de la sociedad. Las dos afirmaciones, que la sociedad es producto del hombre y que el hombre es producto de la sociedad, no son contradictorias. Más bien reflejan el carácter intrínsecamente dialéctico del fenómeno societal. Solo si se reconoce este carácter se comprenderá la sociedad en términos adecuados a su realidad empírica.² El proceso dialéctico fundamental de la sociedad pasa por tres momentos, o etapas. Ellos son la externalización, la objetivación y la internalización. Solo si se comprenden juntos estos tres momentos puede alcanzarse una concepción empíricamente correcta de la sociedad. La externalización es el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo, tanto en la actividad física como mental. La objetivación es la conquista por los productos de esta actividad (también, física y mental) de una realidad que se enfrenta con sus productores originales como una facticidad externa a ellos y diferente de ellos. La internalización es la reapropiación

2 Sostenemos que esta comprensión dialéctica del hombre y la sociedad como productos mutuos permite la síntesis teórica de los enfoques de Weber y Durkheim de la sociología sin que se pierda la intención fundamental de uno y otro (pérdida que se ha producido, según nuestra opinión, en la síntesis de Parsons). La concepción de Weber de la realidad social como constituida constantemente por significaciones humanas, y la de Durkheim, que le atribuye el carácter de *choseité* en contraste con el individuo, son *ambas* correctas. Apuntan, respectivamente, al fundamento subjetivo y a la facticidad objetiva del fenómeno societal, con lo cual ponen de relieve *ipso facto* la relación dialéctica de la subjetividad con su objeto. Por lo mismo, los dos enfoques solo son correctos *juntos*. Un énfasis semiweberiano en la subjetividad *solo* conduce a una deformación idealista del fenómeno societal. Un énfasis semidurkheimiano en la objetividad *solo* lleva a la cosificación sociológica, la más desastrosa de las deformaciones, a la cual ha tendido buena parte de la sociología norteamericana contemporánea. Debemos subrayar que no es nuestra intención afirmar que tal síntesis dialéctica habría sido del agrado de esos dos autores. Nuestro interés es sistemático, no exegético, lo cual nos permite adoptar una actitud ecléctica frente a las construcciones teóricas anteriores. Cuando decimos, pues, que ellos «apuntan» a tal síntesis, lo afirmamos en el sentido de la lógica intrínseca de la teoría, no en el de las intenciones históricas de esos autores.

por los hombres de esa misma realidad, quienes la transforman nuevamente de estructuras del mundo objetivo en estructuras de la conciencia subjetiva. La sociedad llega a ser un producto humano por la externalización. Se convierte en una realidad *sui generis* por la objetivación. Y es por la internalización por lo que el hombre es un producto de la sociedad.³

La externalización es una necesidad antropológica. El hombre, tal como lo conocemos empíricamente, no puede ser concebido fuera de su continuo vuelco hacia el mundo en el cual se encuentra. No puede comprenderse al ser humano como una criatura que se aísla dentro de sí misma, en alguna esfera cerrada de interioridad, para *luego* tratar de expresarse en el mundo circundante. El ser humano se externaliza por esencia y desde el comienzo.⁴ Este hecho antropológico básico se funda, muy probablemente, en la constitución biológica del hombre.⁵ El *Homo sapiens* ocupa una posición peculiar en el reino animal. Esta peculiaridad se manifiesta en la relación del hombre con su propio cuerpo y con el mundo. A diferencia de los otros mamíferos superiores, que nacen con un organismo esencialmente completo, el hombre se halla curiosamente «inconcluso» al nacer.⁶

3 Los términos «externalización» y «objetivación» derivan de Hegel (*Entaeussierung* y *Versachlichung*), y son entendidos aquí, en lo esencial, en el mismo sentido en que Marx los aplicó a los fenómenos colectivos. Entendemos el término «internalización» según el uso que se le da en la psicología social norteamericana. El fundamento teórico de esta es, sobre todo, la obra de George Herbert Mead; véase su *Mind, Self and Society*, *** Chicago: University of Chicago Press, 1934; Anselm Strauss, ed., *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago: University of Chicago Press, 1956. La expresión «realidad *sui generis*» aplicada a la sociología fue desarrollada por Durkheim en sus *Rules of Sociological Method*, *** Glencoe III: Free Press, 1950.

4 La tesis de la necesidad antropológica de externalización fue desarrollada por Hegel y Marx. Para desarrollos más modernos de ella, además de Scheler, véase Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, y Arnold Gehlen, *Der Mensch*, 1940.

5 Sobre el fundamento biológico de esta tesis, véase F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburgo: Rowohlt 1958; Adolf Pommann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburgo: Rowohlt, 1956. La aplicación más importante de estas ideas biológicas a los problemas sociológicos se encontrará en la obra de Gehlen,

6 Esto ha sido expuesto de manera sucinta en la frase inicial de

Los pasos esenciales en el proceso de «completar» el desarrollo del hombre, etapas que se realizan en el período fetal en los otros mamíferos superiores, se cumplen en el primer año posterior al nacimiento en el caso del hombre. Esto es, el proceso biológico de «convertirse en hombre» se realiza en un momento en que el infante se halla en interacción con un medio extraorgánico, que abarca tanto el mundo físico como el mundo humano del niño. Existe un fundamento biológico del proceso de «convertirse en hombre», en el sentido del desarrollo de la personalidad y la apropiación de la cultura. Los últimos desarrollos no se superponen como mutaciones extrañas al desarrollo biológico del hombre, sino que se basan en él. El carácter «inconcluso» del organismo humano al nacer se halla en íntima relación con el carácter relativamente no especializado de su estructura instintiva. El animal no humano entra en el mundo con impulsos muy especializados y firmemente orientados. Como resultado de ello, vive en un mundo que está determinado, de manera más o menos completa, por su estructura instintiva. Ese mundo está cerrado en lo que respecta a sus posibilidades; está programado, por así decir, por la propia constitución del animal. Por consiguiente, todo animal vive en un medio que es específico de su especie particular. Existe un mundo de los ratones, un mundo de los perros, un mundo de los caballos, etc. Por el contrario, la estructura instintiva del hombre, al nacer, no está especializada ni dirigida hacia el medio específico de una especie. No existe ningún mundo del hombre, en el sentido indicado. El mundo del hombre se halla imperfectamente programado por su constitución interna. Es un mundo abierto. Es decir, es un mundo que debe ser moldeado por la propia actividad del hombre. Comparado con los otros mamíferos superiores, el hombre mantiene, así, una doble relación con el mundo. Como los otros mamíferos, se encuentra *en* un mundo que antecede a su aparición. Pero a diferencia de los otros mamíferos, este mundo no está simplemente dado, prefabricado para él. El hombre

una obra antropológica reciente, escrita desde un punto de vista esencialmente marxista: «L'homme naît inachevé» (George Lapassade, *L'entrée dans la vie*, París: Editions de Minuit, 1963, pág. 17).

debe *hacerse* un mundo. La actividad constructora de mundos del hombre, por lo tanto, no es un fenómeno biológicamente extraño, sino la consecuencia directa de la constitución biológica de aquel.

La situación del organismo humano en el mundo se caracteriza, pues, por una inestabilidad intrínseca. El hombre no encuentra una relación dada con el mundo, sino que debe incesantemente tratar de establecerla. La misma inestabilidad distingue a la relación del hombre con su propio cuerpo.⁷ Curiosamente, el hombre está «en desequilibrio» consigo mismo. No puede permanecer internamente en reposo, sino que debe, de manera constante, llegar a un acuerdo consigo mismo mediante su expresión en la actividad. La existencia humana *es* un permanente «acto equilibrador» entre el hombre y su cuerpo, el hombre y su mundo. Otra manera de formular esto es decir que el hombre se halla constantemente en proceso de «ponerse al día consigo mismo». El hombre crea un mundo en este proceso. Solo en tal mundo creado por él mismo puede ubicarse y realizar su vida. Pero el mismo proceso que construye su mundo también «termina» su propio ser. En otras palabras, el hombre no solo crea un mundo, sino que también se crea a sí mismo. Para decirlo con mayor precisión, se crea a sí mismo en un mundo.

En el proceso de construcción de un mundo, el hombre, por su propia actividad, especializa sus impulsos y logra la estabilidad. Biológicamente privado de un mundo de los hombres, construye un mundo humano. Este mundo, por supuesto, es la cultura. Su propósito fundamental es brindar a la vida humana las firmes estructuras de las que carece biológicamente. Se desprende de esto que esas estructuras creadas por el hombre nunca pueden alcanzar la estabilidad que distingue a las estructuras del mundo animal. La cultura, aunque se convierte para el hombre en una «segunda naturaleza», sigue siendo algo muy diferente de la naturaleza, precisamente porque es el producto de la propia actividad del hombre. Este debe crear y recrear de manera

⁷ Plessner acuñó el término «excentricidad» para referirse a esta innata inestabilidad en la relación del hombre con su propio cuerpo; véase *op. cit.*

continua la cultura. Por ende, sus estructuras son intrínsecamente precarias y se hallan predestinadas al cambio. El imperativo cultural de la estabilidad y el carácter intrínsecamente inestable de la cultura plantean, juntos, el problema fundamental de la actividad constructora de mundos propia del hombre. Un poco más adelante nos ocuparemos con detalle considerable de sus implicaciones de largo alcance. Por el momento baste decir que, si bien es necesaria la construcción de mundos, es muy difícil mantenerlos en funcionamiento.

La cultura consiste en la totalidad de los productos del hombre.⁸ Algunos de ellos son materiales; otros no lo son. El hombre elabora herramientas de todos los tipos concebibles, mediante las cuales modifica su medio físico y dobla la naturaleza a su voluntad. El hombre también crea el lenguaje y, sobre su base y por medio de él, un elevado edificio de símbolos que impregnan todos los aspectos de su vida. Hay buenas razones para pensar que la producción de la cultura no material ha marchado siempre a la par de la actividad del hombre en el plano de la modificación física de su medio.⁹ Sea como fuere, la sociedad, por supuesto, no es más que una parte de la cultura no material. La sociedad es ese aspecto de esta última que estructura las relaciones permanentes del hombre con sus semejantes.¹⁰ Como solo un elemento de la cultura, la sociedad comparte totalmente el carácter de esta de ser un producto humano. La sociedad se constituye y se mantiene por obra de seres humanos ac-

8 El uso de la voz «cultura» para designar la totalidad de las creaciones del hombre sigue la práctica corriente en la antropología cultural norteamericana. Los sociólogos han tendido a usar el término en un sentido más estricto para referirse solamente a la llamada esfera simbólica (por ejemplo, Parsons en su concepto de «sistema cultural»). Si bien hay buenas razones para preferir el sentido más estricto en otros contextos teóricos, hemos considerado que el uso más amplio resulta más apropiado en la presente exposición.

9 El vínculo de la producción material con la no material fue desarrollado por Marx en el concepto de «trabajo» (que no puede entenderse como una mera categoría económica).

10 Por supuesto, circulan entre los sociólogos diferentes conceptos de la sociedad. Una discusión acerca de los mismos sería de poca utilidad para nuestra exposición. Por ello, hemos usado una definición muy simple, que se relaciona con el concepto de cultura ya mencionado.

tivos. No tiene ningún ser, ninguna realidad, aparte de esta actividad. Sus pautas, siempre relativas en el tiempo y el espacio, no se encuentran en la naturaleza ni pueden, ser deducidas de una manera específica a partir de la «naturaleza del hombre». Si se quiere utilizar ese término para designar algo más que determinadas constantes biológicas, solo puede decirse que está en la «naturaleza del hombre» crear un mundo. Lo que en cualquier momento histórico particular aparece como la «naturaleza humana» es en sí mismo un producto de la actividad constructora de mundos del hombre.¹¹

Sin embargo, aunque la sociedad aparece como solo un aspecto de la cultura, ocupa una posición privilegiada entre las formaciones culturales del hombre. Esto responde a otro hecho antropológico básico, a saber, la esencial sociabilidad del hombre.¹² El *Homo sapiens* es un animal social. Esto significa mucho más que el hecho superficial de que el hombre siempre vive en colectividades y, en verdad, pierde su humanidad cuando se lo aísla de otros hombres. Mucho más importante es que la actividad constructora de mundos del hombre es, siempre e inevitablemente, una empresa colectiva. Si bien es posible, tal vez con fines heurísticos, analizar la relación del hombre con su mundo en términos puramente individuales, la realidad empírica de la construcción humana de mundos tiene siempre un carácter social. *Juntos*, los hombres fabrican herramientas, inventan lenguajes, adhieren a valores, crean instituciones, etc. No solo la participación individual en una cultura se realiza por un proceso social (a saber, el proceso llamado de socializa-

11 Considerar la «naturaleza humana» como una creación humana es una idea que también proviene de Marx. Señala la división fundamental entre una antropología dialéctica y otra no dialéctica. Dentro del pensamiento sociológico, los mejores representantes de esas antípodas antropológicas son, respectivamente, Marx y Pareto. La antropología freudiana, dicho sea de paso, también debe ser considerada como esencialmente no dialéctica, punto que a menudo pasan por alto los intentos recientes de elaborar una síntesis entre el freudismo y el marxismo.

12 El carácter esencialmente social del hombre fue comprendido con claridad por Marx, pero, por supuesto, es propio de toda la tradición sociológica. La obra de Mead brinda una base psicosociológica indispensable para las concepciones antropológicas de Marx.

ción), sino que su existencia cultural permanente depende del mantenimiento de una organización social específica. La sociedad, por ende, no es solo un resultado de la cultura, sino una condición necesaria de esta. La sociedad estructura, distribuye y coordina las actividades constructoras de mundos de los hombres. Y solo en la sociedad pueden persistir en el tiempo los productos de esas actividades. La comprensión de la sociedad como arraigada en la externalización del hombre, esto es, como producto de la actividad humana, reviste particular importancia si se considera el hecho de que la sociedad aparece ante el sentido común como algo muy diferente, como independiente de la actividad humana y como compartiendo el carácter inerte de lo dado que posee la naturaleza. Volveremos enseguida al proceso de objetivación que hace posible tal apariencia. Baste decir aquí que una de las conquistas más importantes de la perspectiva sociológica es su reiterada reducción de las entidades hipostasiadas que constituyen la sociedad en la imaginación del hombre común a la actividad humana de la cual son producto esas entidades y sin la cual no tendrían existencia en la realidad. La «materia» de la cual están hechas la sociedad y todas sus formaciones consiste en significados humanos externalizados en la actividad humana. Las grandes hipóstasis societales (tales como «la familia», «la economía», «el Estado», etc.) son reducidas nuevamente por el análisis sociológico a la actividad humana, que es su única sustancia subyacente. Por esta razón, es infructuoso que el sociólogo, excepto con fines heurísticos, aborde esos fenómenos sociales como si fueran, de hecho, hipóstasis independientes de la empresa humana que originalmente los produjo y sigue produciéndolos. En sí mismo, no tiene nada de erróneo que el sociólogo hable de instituciones, estructuras, funciones, pautas, etc. El peligro solo surge cuando las concibe, al igual que el hombre común, como entidades que existen en y por sí mismas, separadas de la actividad y producción humanas. Uno de los méritos del concepto de externalización, aplicado a la sociedad, es la prevención de esta suerte de pensamiento estático e hipostasiante. Otra manera de expresar esto es decir que la comprensión sociológica debe siempre ser "humanizado-

ra, es decir, debe remitir las imponentes configuraciones de la estructura social a los seres humanos que las han creado.¹³ La sociedad, pues, es un producto del hombre basado en el fenómeno de la externalización, que a su vez se funda en la misma constitución biológica del hombre. Pero tan pronto como hablamos de productos externalizados se supone que estos alcanzan cierto grado de diferenciación con respecto a su productor. Esta transformación de los productos del hombre en un mundo que no solo deriva del hombre, sino que también lo enfrenta como una realidad exterior a él mismo, es lo que quiere significar el concepto de objetivación. El mundo creado por el hombre se convierte en algo que está «allí afuera». Consiste en objetos, materiales y no materiales, capaces de resistir los deseos de su productor. Una vez creado, este mundo no puede ser disipado de manera sencilla. Aunque toda cultura se origina y tiene sus raíces en la conciencia subjetiva de los seres humanos, una vez creada no puede ser reabsorbida a voluntad en la conciencia. Está fuera de la subjetividad del individuo, como un verdadero mundo. En otras palabras, el mundo creado por el hombre alcanza el carácter de realidad objetiva. Esta objetividad adquirida de los productos culturales del hombre la poseen tanto las creaciones materiales como las no materiales. Esto puede comprenderse fácilmente en el caso de las primeras. El hombre fabrica una herramienta, y mediante esta acción enriquece la totalidad de objetos físicos existentes en el mundo. Una vez elaborada, la herramienta tiene un ser propio que no puede ser modificado fácilmente por quienes la usan. En verdad, la herramienta (digamos, un implemento agrícola) hasta puede imponer la lógica de su ser a sus usuarios, a veces de una manera que puede no ser muy agradable para ellos. Un arado, por ejemplo, aunque es obviamente un producto humano, constituye un objeto externo, no solo en el sentido de que sus

13 La metodología de Weber destacó repetidamente la necesidad de que la sociología deshipostasie las objetivaciones sociales. Aunque tal vez sea erróneo acusar a Durkheim de sustentar una concepción hipostasiada de la sociedad (como han hecho algunos críticos marxistas), su método se presta fácilmente a esta deformación como lo ha demostrado en particular su desarrollo por la escuela estructuralfuncionalista.

usuarios pueden caer sobre él y lastimarse, lo mismo que si cayeran sobre una roca, un tronco o cualquier otro objeto natural, sino que también, y esto es más interesante, el arado puede obligar a sus usuarios a realizar su actividad agrícola —y tal vez otros aspectos de sus vidas— de una manera que se ajuste a su propia lógica y que quizá no haya sido buscada ni prevista por quienes originalmente lo elaboraron. Pero la misma objetividad caracteriza también a los elementos no materiales de la cultura. El hombre inventa un lenguaje y luego se encuentra con que tanto su habla como su pensamiento están dominados por su gramática. El hombre crea valores y descubre que se siente culpable cuando los viola. El hombre construye instituciones que luego se enfrentan a él como poderosas estructuras controladoras y hasta amenazantes del mundo externo. Así, el cuento del aprendiz de brujo ilustra muy bien la relación entre el hombre y la cultura. Se ponen en movimiento los poderosos baldes creados mágicamente de la nada por mandato humano. A partir de este punto comienzan a acarrear agua de acuerdo con una lógica inherente a su propio ser, que está lejos de ser totalmente controlada por el creador de los baldes, por decir lo menos. Es posible, como sucede en el cuento, que el hombre descubra una magia adicional para volver a someter a su control las poderosas fuerzas que ha desencadenado sobre la realidad. Pero este poder no es idéntico al que antes puso esas fuerzas en movimiento. Y también puede suceder, por supuesto, que el hombre se ahogue en la inundación que él mismo ha provocado. Si se concede a la cultura el rango de la objetividad, esto tiene un doble significado. La cultura es objetiva en cuanto enfrenta al hombre con un conjunto de objetos del mundo real, que existen fuera de su conciencia. La cultura está *allí*. Pero la cultura es también objetiva en el sentido de que puede ser experimentada y aprehendida, por así decir, en compañía. La cultura está *allí para todo el mundo*. Esto significa que los objetos de la cultura (nuevamente, tanto los materiales como los inmateriales) pueden ser compartidos con otros. Esto los distingue en forma tajante de cualquier construcción de la conciencia subjetiva del individuo solitario. Ello se hace obvio cuando comparamos una

herramienta que pertenece a la tecnología de una cultura particular con algún utensilio, por interesante que sea, que aparezca en un sueño. Sin embargo, es más importante aún comprender la objetividad de la cultura como facticidad compartida en lo que respecta a sus constituyentes no materiales. El individuo puede soñar con cualquier número de ordenamientos institucionales, por ejemplo, que hasta pueden ser más interesantes y tal vez más funcionales aún que las instituciones admitidas realmente en su cultura. Mientras estos sueños sociológicos, por así decir, se limiten a la conciencia individual y no sean admitidos por otros, al menos como posibilidades empíricas, solo tendrán una existencia fantasmal. Por el contrario, las instituciones de la sociedad del individuo, por mucho que le disgusten, son *reales*. En otras palabras, el mundo cultural no solo es una creación colectiva, sino que también conserva su realidad en virtud de un reconocimiento colectivo. Existir en la cultura significa compartir un mundo particular de objetividades con otros.¹⁴

Las mismas condiciones, por supuesto, cumple ese sector de la cultura al que llamamos sociedad. No basta, por lo tanto, decir que la sociedad tiene sus raíces en la actividad humana. También debe decirse que la sociedad se *objetiva* en la actividad humana, o sea, que la sociedad es un producto de la actividad humana que ha alcanzado el rango de realidad objetiva. El hombre experimenta las formaciones sociales como elementos de un mundo objetivo. La sociedad está ante el hombre como una facticidad externa, subjetivamente opaca y coercitiva.¹⁵ En realidad, el hombre suele percibirla como algo virtualmente equivalente al universo físico, en cuanto a su presencia objetiva —como una «segunda naturaleza», en verdad—. La experimenta como algo dado «allí afuera», extraño a la conciencia subjetiva e incontrolable por esta. Las representaciones de la fantasía solitaria ofrecen relativamente poca resistencia a la vo-

14 Se encontrará un desarrollo de la concepción de la objetividad compartida en las obras ya citadas de Schutz.

15 Nuestro examen de la objetividad de la sociedad sigue de cerca a Durkheim en este punto. Véanse especialmente las *Reglas del método sociológico*.

lición del individuo. Las representaciones de la sociedad son inmensamente más resistentes. El individuo puede soñar con sociedades diferentes e imaginarse en diversos contextos. Pero a menos que sufra de una locura solipsista, conocerá las diferencias entre esas fantasías y la *realidad* de su vida concreta en la sociedad, que le prescribe un contexto comúnmente reconocido y se lo impone sin consideración a sus deseos. Puesto que el individuo encuentra la sociedad como una realidad externa a él, puede suceder a menudo que su funcionamiento esté más allá de su comprensión. No logra descubrir el significado de un fenómeno social mediante la introspección. Con tal fin, debe salir fuera de sí mismo y empeñarse en el mismo tipo, básicamente, de indagación empírica que se necesita para comprender cualquier cosa que se halle fuera de su mente. Y sobre todo, la sociedad se manifiesta por su poder coercitivo. La prueba final de su realidad objetiva es su capacidad de imponerse al rechazo de los individuos. La sociedad dirige, sanciona, controla y castiga la conducta individual. En sus más poderosas apoteosis (término que no ha sido elegido descuidadamente, como veremos más adelante), la sociedad hasta puede destruir al individuo.

La objetividad coercitiva de la sociedad puede verse de manera más clara, por supuesto, en sus procedimientos de control social, esto es, en aquellos procedimientos dirigidos específicamente a «poner en línea» a individuos o grupos recalcitrantes. Las instituciones políticas y legales pueden servir como ejemplos obvios de esto. Es importante comprender, sin embargo, que la misma objetividad coercitiva caracteriza a la sociedad *en conjunto* y se halla presente en *todas* las instituciones sociales, inclusive aquellas que se basaron en el consenso. Esto *no* significa (señalémoslo enfáticamente) que todas las sociedades no sean más que variantes de la tiranía. Lo que *sí* significa es que ninguna construcción humana puede ser llamada con propiedad un fenómeno social si no ha alcanzado ese grado de objetividad que compele al individuo a reconocerla como real. En otras palabras, el carácter coercitivo fundamental de la sociedad no reside en sus mecanismos de control social, sino en su poder para constituirse e imponerse como realidad.

El caso paradigmático de esto es el lenguaje. Es improbable que alguien niegue, por muy lejos que esté del pensamiento sociológico, que el lenguaje es un producto humano. Todo lenguaje particular es el resultado de una larga historia de inventiva, imaginación y hasta capricho humanos. Si bien los órganos vocales del hombre imponen ciertas limitaciones fisiológicas a su fantasía lingüística, no hay leyes de la naturaleza que puedan explicar el desarrollo, por ejemplo, de la lengua inglesa. Ni esta tiene categoría alguna en la naturaleza de las cosas que no sea su categoría de producto humano. La lengua inglesa se originó en circunstancias humanas específicas, se desarrolló a lo largo de su historia por la actividad humana y solo existe en la medida en que haya seres humanos que continúen usándola y comprendiéndola. No obstante esto, la lengua inglesa se presenta al individuo como una realidad objetiva, que debe reconocer como tal o sufrir las consecuencias. Sus reglas están dadas objetivamente. Deben ser aprendidas por el individuo, como lengua materna o como lengua extranjera, y no las puede modificar a voluntad. Existen normas objetivas para determinar el inglés correcto y el incorrecto, y aunque pueda haber diferencias de opinión acerca de detalles secundarios, la existencia de tales normas es una condición para el uso del lenguaje, en primer lugar. Por supuesto, hay castigos para la violación de esas normas, castigos que van desde el fracaso en la escuela hasta las dificultades sociales en la vida posterior, pero la realidad objetiva de la lengua inglesa no está constituida primordialmente por esos castigos. La lengua inglesa tiene realidad objetiva en virtud del simple hecho de *existir*, de ser un universo del discurso ya creado y colectivamente reconocido dentro del cual los individuos pueden entenderse unos a otros y a sí mismos.¹⁶ La sociedad, como realidad objetiva, brinda al hombre un mundo para que lo habite. Este mundo abarca la biografía del individuo, que se desarrolla como una serie de sucesos

16 La concepción del lenguaje como paradigma de la objetividad de los fenómenos sociales también deriva de Durkheim. Se hallará un examen del lenguaje en términos esencialmente durkheimianos en A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, París: Champion, 1958.

dentro de ese mundo. En verdad, la biografía del individuo solo es objetivamente real en la medida en que puede ser ubicada dentro de las estructuras significativas del mundo social. Sin duda, el individuo puede tener cualquier número de autointerpretaciones muy subjetivas, que parecerán a otros curiosas o llanamente incomprensibles. Sean cuales fueren estas autointerpretaciones, subsistirá la interpretación objetiva de la biografía del individuo que lo ubica en un marco de referencia reconocido colectivamente. Los hechos objetivos de esta biografía pueden determinarse al menos consultando los documentos personales del individuo. El nombre, la ascendencia legal, la ciudadanía, el estado civil y la ocupación son solo algunas de las interpretaciones «oficiales» de la existencia individual, que tienen validez-objetiva, no solo por la fuerza de la ley, sino también por la fundamental facultad de otorgar realidad que posee el cuerpo social. Más aún, el individuo mismo, a menos —nuevamente— que se encierre en un mundo solipsista apartado de la realidad común, tratará de convalidar sus autointerpretaciones comparándolas con las coordinadas objetivamente disponibles de su biografía. Dicho de otro modo, la propia vida del individuo aparece como objetivamente real, para él mismo como para los otros, solo en cuanto está ubicada dentro de un mundo social que posee el carácter de una realidad objetiva.¹⁷

La objetividad de la sociedad se extiende a todos los elementos que la constituyen. Las instituciones, los roles y las identidades existen como fenómenos con realidad objetiva en el mundo social, aunque ellos y este mundo sean al mismo tiempo creaciones humanas. Por ejemplo, la familia, como institucionalización de la sexualidad humana en una sociedad particular, es experimentada y aprehendida como una realidad objetiva. La institución está *allí*, exterior y coercitiva, imponiendo sus pautas definidas previamente sobre el individuo en este ámbito particular de su vida. La misma objetividad tienen los roles que se esperan del in-

17 Para la realidad de las autointerpretaciones como una ubicación en un mundo social de realidad objetiva, véase la obra de Maurice Halbwachs sobre la memoria, especialmente *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Presses Universitaires de France, 1952.

dividuo en el contexto institucional mencionado, aunque pueda suceder que no le guste en particular su desempeño. Por ejemplo, los roles de marido, padre o tío están definidos objetivamente y se presentan como modelos para la conducta individual. Al desempeñar estos roles, el individuo llega a representar las objetividades institucionales de una manera que es aprehendida, por sí mismo y por otros, como separada de los «meros» accidentes de su existencia individual.¹⁸ Puede «ponerse» el rol, como objeto cultural, de manera análoga al hecho de «ponerse» un objeto físico como vestimenta o adorno. Puede, además, conservar la conciencia de sí mismo como distinto del rol, que entonces se relaciona con lo que él considera su «yo real», como la máscara con el actor. Así, hasta puede decir que no le gusta realizar este o aquel detalle del rol, pero debe hacerlo contra su voluntad, porque así se lo dicta la descripción objetiva del rol. Además, la sociedad no solo contiene un conjunto objetivamente disponible de instituciones y roles, sino también un repertorio de identidades dotadas del mismo *status* de realidad objetiva. La sociedad no solo asigna al individuo un conjunto de roles, sino también una identidad establecida. En otras palabras, no solo se espera que el individuo se desempeñe como marido, padre o tío, sino que *sea* un marido, un padre o un tío; y más básicamente aún, que *sea* un hombre, sea lo que fuere lo que implique «ser» esto en la sociedad en cuestión. Así, en última instancia, la objetivación de la actividad humana significa que el hombre es capaz de objetivar una parte de sí mismo dentro de su propia conciencia, y enfrentarse a sí mismo dentro de sí mismo en figuras que están por lo general disponibles como elementos objetivos del mundo social. Por ejemplo, el individuo, como «yo real», puede desarrollar una conversación interna consigo mismo como arzobispo. En realidad, la socialización es posible, ante todo, solo por medio de tal diálogo interno con las objetivaciones de sí mismo.¹⁹

18 Se llega al concepto de los roles como representación objetiva mediante una combinación de los puntos de vista de Mead y Durkheim. Del último, véase sobre todo la obra *Sociology and Philosophy*, *** Londres: Cohen & West, 1953, pág. 1 y sigs.

19 El concepto de «conversación interna» deriva de Mead, Véase su obra *Mind, Self and Society*, pág. 135 y sigs.

El mundo de las objetivaciones sociales, creado por la externalización de la conciencia, se enfrenta con esta como una facticidad externa. Se lo aprehende como tal. Esta aprehensión, sin embargo, no puede ser descrita todavía como internalización, como no puede describirse así la aprehensión del mundo de la naturaleza. La internalización es, más bien, la reabsorción en la conciencia del mundo objetivado, de manera tal que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras subjetivas de la conciencia misma. Es decir, la sociedad funciona ahora como el agente formativo de la conciencia individual. En la medida en que se ha realizado la internalización, el individuo aprehende ahora varios elementos del mundo objetivado como fenómenos internos de su conciencia, al mismo tiempo que los aprehende como fenómenos de la realidad externa. Toda sociedad que persiste en el tiempo se enfrenta con el problema de transmitir sus significados objetivados de una generación a la siguiente. Se aborda este problema mediante los procesos de socialización, esto es, los procesos por los cuales se enseña a una nueva generación a vivir de acuerdo con los programas institucionales de la sociedad. Por supuesto, puede describirse psicológicamente la socialización como un proceso de aprendizaje. Se inicia a la nueva generación en los significados de la cultura, se le enseña a participar en sus tareas establecidas y a aceptar los roles y las identidades que constituyen su estructura social. Sin embargo, la socialización tiene una dimensión fundamental que no queda adecuadamente expresada al hablar de proceso de aprendizaje. El individuo no solo aprende los significados objetivados sino que también se identifica con los mismos y es moldeado por ellos. Los incorpora a su interior y los hace *sus* significados. Se convierte en alguien que no solo posee esos significados, sino que también los representa y los expresa. El éxito de la socialización depende del establecimiento de una simetría entre el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del individuo. Si imaginamos un individuo totalmente socializado, cada significado con existencia objetiva en el mundo social tendría su significado análogo subjetivo dentro de la conciencia del individuo. Tal socialización completa es empíricamente in-

existente y teóricamente imposible, aunque solo sea en razón de la variabilidad biológica de los individuos. Pero hay grados de éxito en la socialización. La socialización muy exitosa establece un alto grado de simetría entre lo objetivo y lo subjetivo, mientras que las fallas de socialización dan origen a diversos grados de asimetría. Si la socialización no logra internalizar al menos los significados más importantes de una sociedad dada, esta se hace difícil de mantener como empresa viable. Específicamente, tal sociedad no se hallaría en condiciones de establecer una tradición que asegurara su persistencia en el tiempo.

La actividad constructora de mundos del hombre es siempre una empresa colectiva. La apropiación interna de un mundo por el hombre debe también realizarse en una colectividad. Hoy es ya un lugar común de las ciencias sociales decir que resulta imposible llegar a convertirse en un ser humano, en cualquier forma empíricamente reconocible que vaya más allá de las observaciones biológicas, como no sea en sociedad. Esto resulta menos común si se agrega que la internalización de un mundo depende también de la sociedad, pues con esto se afirma que el hombre es incapaz de concebir su experiencia de una manera ampliamente significativa a menos que tal concepto se le transmita por medio de procesos sociales. Los procesos que internalizan el mundo socialmente objetivado son los *mismos* que internalizan las identidades socialmente asignadas. El individuo es socializado para que *sea* una persona determinada y *habe* un mundo determinado. La identidad subjetiva y la realidad subjetiva surgen en la misma dialéctica (entendida aquí en el sentido etimológico literal) entre el individuo y esos otros significativos que están a cargo de su socialización.²⁰ Es posible resumir la formación dialéctica de la identidad diciendo que el individuo se convierte en aquello que es considerado por los otros. Podríamos agregar que el individuo se apropia del mundo en conversación con otros y, además, que tanto la identidad como el mundo son reales para él solo en la medida en que puede continuar esta conversación.

20 El término «otros significativos» también pertenece a Mead. Por

Este último punto es muy importante, pues implica que nunca puede completarse la socialización, que debe haber un proceso que se mantiene a lo largo de toda la vida del individuo. Este es el lado subjetivo de la ya señalada precariedad de todos los mundos construidos por el hombre. La dificultad de mantener un mundo en funcionamiento se expresa psicológicamente en la dificultad para hacer que este mundo siga siendo subjetivamente plausible. Se construye el mundo en la conciencia del individuo por la conversación con otros significativos (tales como padres, maestros, «pares»). Se mantiene el mundo como realidad subjetiva por el mismo tipo de conversación, sea con otros significativos análogos o diferentes (tales como esposas, amigos u otras relaciones). Si tal conversación se interrumpe (si la esposa muere, los amigos desaparecen o se abandona el medio social original), el mundo comienza a derrumbarse, a perder su plausibilidad subjetiva. En otras palabras, la realidad subjetiva del mundo depende del fino hilo de la conversación. La razón por la cual la mayoría de nosotros no tenemos, durante la mayor parte del tiempo, conciencia de esta precariedad es la continuidad de nuestra conversación con otros significativos. El mantenimiento de esta continuidad es uno de los imperativos fundamentales del orden social.

La internalización, pues, implica que la facticidad objetiva del mundo social se convierte también en una facticidad subjetiva. El individuo encuentra las instituciones como *datos* del mundo objetivo exterior a él, pero ahora son también *datos* de su propia conciencia. Los programas institucionales establecidos por la sociedad tienen realidad subjetiva en forma de actitudes, motivos y proyectos de vida. El individuo se apropia de la realidad de las instituciones junto con sus roles y su identidad. Por ejemplo, el individuo se apropia como realidad de las particulares regulaciones del parentesco en su sociedad. *Ipsa facto* adopta los roles que se le han asignado en este contexto y aprehende su propia identidad en términos de esos roles. Así, no solo desempeña el papel de tío, sino que *es* un tío. Tampoco

supuesto, ha conquistado general aceptación en la psicología social norteamericana.

quiere ser otra cosa, si la socialización fue bastante afortunada. Sus actitudes hacia otros y los motivos de sus acciones concretas son endémicamente avunculares. Si vive en una sociedad que ha establecido la categoría «tío» como institución de fundamental importancia (no la nuestra, sin duda, sino la mayoría de las sociedades matrilineales), concebirá toda su biografía (pasada, presente y futura) en términos de su vida *como* tío. En verdad, hasta puede sacrificarse por sus sobrinos y derivar consuelo del pensamiento de que su vida se continuará en ellos. El mundo socialmente objetivado es aún aprehendido como facticidad externa. Los tíos, hermanas y sobrinos existen en la realidad objetiva, comparables en cuanto a facticidad con las especies animales o con las rocas. Pero este mundo objetivo es también aprehendido ahora como una plena significatividad subjetiva. Su opacidad inicial (por ejemplo, para el niño, que debe aprender la ciencia de ser tío) se ha convertido en una transparencia interna. El individuo puede ahora mirar dentro de sí mismo y, en las profundidades de su ser subjetivo, puede «descubrirse» como tío. Al llegar a este punto, suponiendo siempre un cierto grado de socialización exitosa, la introspección se convierte en un método viable para descubrir significados institucionales.²¹

El proceso de internalización siempre debe ser entendido como solo un momento del proceso dialéctico mayor, que también incluye los momentos de la externalización y la objetivación. Si no se procede de tal modo, surge un cuadro de determinismo mecanicista en el cual el individuo es creado por la sociedad como la causa crea el efecto en la naturaleza. Tal cuadro es una deformación del fenómeno societal. No solo la internalización forma parte del proceso dialéctico mayor de este último, sino que la socialización del individuo también se produce de manera dialéctica.²²

21 Pensamos que esta afirmación de la introspección como método viable para comprender la realidad social *después* de la socialización exitosa, puede servir para establecer un puente entre las proposiciones aparentemente contradictorias de Durkheim acerca de la opacidad subjetiva de los fenómenos sociales y las de Weber acerca de la posibilidad de *Verstehen*.

22 El carácter dialéctico de la socialización queda expresado en los conceptos del «yo» y el «mi» propuestos por Mead; véase *op. cit.*

El individuo no es moldeado como un objeto pasivo e inerte. Por el contrario, se lo forma en el curso de una prolongada conversación (un proceso dialéctico, en el sentido literal de la palabra) de la que él es un *participante*. Esto es, el individuo no absorbe pasivamente el mundo social (con sus instituciones, roles e identidades apropiadas), sino que se lo *apropia* de manera activa. Además, una vez que el individuo se ha formado como persona, con una identidad objetiva y subjetivamente reconocible, debe continuar participando en la conversación que lo sustenta como persona en su biografía en marcha. Vale decir que el individuo continúa siendo un *coproductor* del mundo social, y por ende de sí mismo. Por pequeño que sea su poder para cambiar las definiciones sociales de la realidad, debe al menos continuar asintiendo a aquellas que lo determinan como persona. Aunque niegue esta coproducción (digamos, como sociólogo o psicólogo positivista), lo mismo sigue siendo un coproductor de su mundo y, en verdad, su negación de este hecho entra en el proceso dialéctico como factor formativo, tanto de su mundo como de sí mismo. Una vez más, puede tomarse la relación del individuo con el lenguaje como un paradigma del proceso dialéctico de la socialización. El lenguaje se presenta ante el individuo como una facticidad objetiva. Se lo apropia subjetivamente entrando en una interacción lingüística con otros. Pero en el curso de esta interacción, inevitablemente lo modifica, aunque (por ejemplo, como gramático formalista) niegue la validez de estas modificaciones. Además, su continua participación en el lenguaje forma parte de la actividad humana, que es la única base ontológica de dicho lenguaje. Este existe porque él y otros continúan empleándolo. Para decirlo de otra manera, tanto con respecto al lenguaje como con respecto al mundo socialmente objetivado en conjunto, puede decirse que el individuo sigue «contestando» al mundo que lo formó y, de este modo, continúa manteniendo la realidad de este.

Tal vez ahora pueda comprenderse la afirmación de que el mundo construido socialmente es, por sobre todas las cosas, un ordenamiento de la experiencia. Un orden significativo, o *nomos*, se impone a las experiencias y significados discre-

tos de los individuos,²³ Decir que la sociedad es una empresa constructora de mundos equivale a afirmar que es una actividad ordenadora, o reguladora. Como ya hemos indicado, el fundamento de esto se encuentra en la constitución biológica del *Homo sapiens*. El hombre, a quien se le han negado en el plano biológico los mecanismos ordenadores de los que están dotados otros animales, se ve compelido a imponer su propio orden a la experiencia. El carácter social del hombre presupone el carácter colectivo de esta actividad ordenadora. El ordenamiento de la experiencia es propio de todo tipo de interacción social. Cada acción social implica que el significado individual está dirigido hacia otros y la permanente interacción social implica que los diversos significados de los actores se integran en un orden de significado común.²⁴ Sería erróneo suponer que esta consecuencia reguladora de la interacción social debe crear, desde el comienzo, un *nomos* que abarque *todas* las experiencias y significados discretos de los individuos participantes. Si cabe imaginar una sociedad en sus comienzos (algo que, por supuesto, no se da empíricamente), podemos suponer que el ámbito del *nomos* común se expande a medida que la interacción social llega a abarcar áreas aún más vastas de significado común. No tiene sentido suponer que este *nomos* llegará alguna vez a incluir la totalidad de los significados individuales. Así como no puede haber ningún individuo totalmente socializado, así también habrá siempre significados individuales que permanezcan fuera del *nomos* común o sean marginales con respecto a este. En verdad, como veremos un poco más adelante, las experiencias marginales de los individuos son de considerable importancia para la comprensión de la existencia social. Con todo, existe una lógica intrínseca que impele a todo *nomos* a expandirse a áreas más amplias de significación. Si bien la actividad ordenadora de la sociedad nunca alcanza la to-

23 El término «nomos» deriva indirectamente de Durkheim mediante la inversión, por así decir, de su concepto de «anomia». Este fue desarrollado por vez primera en su obra *Suicide*, *** Glencoe, Ill.: Free Press, 1951; véanse esp. las págs. 241 y sigs.

24 La definición de acción social en términos de significado deriva de Weber. Las implicaciones de esta definición en términos del «mundo» social fueron desarrolladas sobre todo por Schutz.

talidad, no obstante esto se la puede describir como totalizadora.²⁵

El mundo social constituye un *nomos*, tanto objetiva como subjetivamente. El *nomos* objetivo está dado en el proceso de objetivación como tal. Puede verse fácilmente que el hecho del lenguaje, aun considerado de manera aislada, es la imposición del orden a la experiencia. El lenguaje regula imponiendo diferenciaciones y estructuras al flujo continuo de la experiencia. Cuando se nombra un elemento de la experiencia, *ipso facto* se lo saca de ese flujo y se le da estabilidad como la entidad así nombrada. El lenguaje, además, suministra un orden fundamental de relaciones mediante la adición al vocabulario de la sintaxis y la gramática. Es imposible usar el lenguaje sin participar en este orden. Puede decirse que todo lenguaje empírico constituye un *nomos* en formación o, con igual validez, que es la consecuencia histórica de la actividad reguladora de muchas generaciones de hombres. El acto regulador original consiste en decir que un elemento es *esto*, y por ende *no aquello*. Como a esta incorporación original del elemento en un orden que incluye otros elementos le siguen designaciones lingüísticas más definidas (el elemento es masculino y no femenino, singular y no plural, un sustantivo y no un verbo, etc.), el acto regulador tiende a un orden que abarque *todos* los elementos que puedan ser objetivados lingüísticamente, esto es, tiende a un *nomos* totalizador. Sobre el cimiento del lenguaje, y por medio de él, se construye el edificio cognoscitivo y normativo que es considerado como el «conocimiento» por una sociedad. En lo que «sabe», toda sociedad impone un orden común de interpretación a la experiencia que se convierte en «conocimiento objetivo» por medio del proceso de objetivación que ya hemos mencionado. Solo una parte relativamente pequeña de este edificio está constituido por teorías de uno u otro tipo, aunque el «conocimiento» teórico es de particular importancia porque habitualmente contiene el conjunto de las interpretaciones «oficiales» de la realidad. La mayor parte del «conocimiento» objetivado socialmente es preteórico.

25 El término «totalización» está tomado de Jean-Paul Sartre; véase su *Critique de la raison dialectique*, *** París: Gallimard, vol. I, 1960.

Consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y colecciones de la sabiduría tradicional que el hombre común comparte frecuentemente con los teóricos. Las sociedades varían en el grado de diferenciación de sus *corpus* de «conocimiento». Sean cuales fueren estas variaciones, toda sociedad brinda a sus miembros un *corpus* objetivamente disponible de «conocimiento». Participar en la sociedad es compartir su «conocimiento», vale decir, cohabitar su *nomos*.

El *nomos* objetivo se internaliza en el curso de la socialización. Así, el individuo se lo apropia para convertirlo en su propio ordenamiento subjetivo de la experiencia. En virtud de esta apropiación el individuo puede llegar a «dar sentido» a su biografía. Ordena los elementos discrepantes de su vida pasada en términos de lo que «conoce objetivamente» acerca de su propia condición y la de otros. Integra su constante experiencia en el mismo orden, aunque este quizá deba ser modificado para permitir tal integración. El futuro adquiere una forma significativa porque se proyecta en él ese mismo orden. Dicho de otra manera, vivir en el mundo social es vivir una vida ordenada y significativa. La sociedad es el guardián del orden y el significado, no solo en el plano objetivo, en sus estructuras institucionales) sino también en el subjetivo, en su estructuración de la conciencia individual.

Es esta la razón por la cual la separación completa del mundo social, o anomia, constituye una amenaza tan grande para el individuo.²⁶ No solo porque el individuo pierde en tales casos vínculos emocionalmente satisfactorios, sino también porque pierde su orientación en la experiencia. En los casos extremos, hasta pierde su sentido de realidad e identidad. Se hace anémico en el sentido de quedar sin mundo. Del mismo modo que el *nomos* del individuo se construye y sustenta en conversación con otros significativos, así también el individuo se sumerge en la anomia cuando tal conversación se interrumpe de manera radical. Las circunstan-

26 El término inglés *anomy* es una adaptación de la *anomie* de Durkheim propiciada por varios sociólogos norteamericanos, excepción hecha de Robert Merton (quien trató de integrar el concepto a su teoría estructural-funcionalista conservando la grafía francesa).

cias de esta alteración nómica pueden, por supuesto, variar. Pueden abarcar grandes fuerzas colectivas, como la pérdida de *status* de todo el grupo social al que pertenece el individuo. Pueden ser más limitadamente biográficas, como la pérdida de otros significativos por la muerte, el divorcio o la separación física. Es posible, pues, hablar tanto de estados colectivos como individuales de anomia. En ambos casos, el orden fundamental en términos del cual el individuo puede «dar sentido» a su vida y reconocer su propia identidad se hallará en vías de desintegración. No solo el individuo comenzará a perder su orientación moral, con desastrosas consecuencias psicológicas, sino que también quedará en la incertidumbre en lo que respecta a su equipo cognoscitivo. El mundo comienza a vacilar en el instante mismo en que empieza a menguar su conversación sustentadora.

Así, el *nomos* establecido socialmente puede ser entendido, quizás en su aspecto más importante, como un escudo contra el terror. Dicho de otro modo, la función más importante de la sociedad es la nomización. El presupuesto antropológico de esta es el ansia humana de significado, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres se ven congénitamente compelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Pero este orden presupone la empresa social de la construcción ordenadora del mundo. Estar separado de la sociedad expone al individuo a múltiples peligros que es incapaz de enfrentar por sí solo, y en el caso extremo al peligro de la extinción inminente. La separación de la sociedad también acarrea al individuo tensiones psicológicas insoportables, que se fundan en el hecho antropológico básico de la socialidad. Pero el peligro supremo de tal separación es el de la ausencia de significado. Este peligro es la pesadilla por excelencia, en la que el individuo se sumerge en un mundo de desorden, falta de sentido y locura. La realidad y la identidad se transforman malignedamente en horribles figuras carentes de significado. Estar en la sociedad es estar «cuerdo», precisamente en el sentido de estar protegido de la «insania» de tal terror anómico. La anomia es insoportable, hasta el punto de que el individuo puede preferir la muerte a ella. Y a la inversa,

puede buscarse la existencia dentro de un mundo nómico a costa de toda suerte de sacrificios y sufrimientos, aun a costa de la vida misma si el individuo cree que este sacrificio supremo tiene significación nómica.²⁷ La cualidad protectora del orden social se pone claramente de manifiesto cuando se consideran las situaciones marginales de la vida del individuo, o sea, las situaciones en las que se acerca a los límites del orden que determina su existencia rutinaria y cotidiana o cuando los traspasa.²⁸ Estas situaciones marginales aparecen por lo común en sueños y en la fantasía. Pueden aparecer en el horizonte de la conciencia como acuciantes sospechas de que el mundo puede tener otro aspecto diferente del «normal», esto es, que las definiciones aceptadas previamente de la realidad pueden ser frágiles o hasta fraudulentas.²⁹ Tales sospechas se extienden a la identidad de sí mismo y de otros, y plantean la posibilidad de metamorfosis violentas. Cuando tales sospechas invaden las áreas centrales de la conciencia, adoptan, por supuesto, las formaciones que la psiquiatría moderna llamaría neuróticas o psicóticas. Cualquiera que sea el *status* epistemológico de estas formaciones (por lo común, juzgadas con demasiado ardor por la psiquiatría, precisamente porque esta tiene sus firmes raíces en las definiciones sociales cotidianas y «oficiales» de la realidad), el profundo terror que inspiran al individuo reside en la amenaza que constituyen para su *nomos* anteriormente operativo. Pero la situación marginal por excelencia es la muerte.³⁰ Al presenciar la muerte de otros (sobre todo, por supuesto, de

27 Esto sugiere que hay suicidios nómicos y suicidios anémicos, punto mencionado pero no desarrollado por Durkheim en su examen del «suicidio altruista» (*Suicide*, pág. 217 y sigs.).

28 El concepto de «situaciones marginales» (*Grenzsituationen*) está tomado de Karl Jaspers. Véase en particular su obra *Philosophie*, *** 1932.

29 La noción del «otro aspecto» de la realidad ha sido desarrollada por Robert Musil en su gran novela inconclusa *Der Mann ohne Eigenschaften*, en la cual constituye un tema importante. Se encontrará un examen crítico en Ernst Kaiser y Eithne Wilkins, *Robert Musil* Stuttgart: Kohlhammer, 1962.

30 El concepto de la muerte como la situación marginal más importante ha sido tomado de Martin Heidegger; véase en particular su obra *Sein and Zeit*, *** 1929.

otros significativos) y al prever su propia muerte, el individuo se siente intensamente acuciado a poner en tela de juicio los procedimientos cognoscitivos y normativos *ad hoc* operantes en su vida «normal» dentro de la sociedad. La muerte representa para la sociedad un tremendo problema, no solo por su amenaza obvia a la continuidad de las relaciones humanas, sino también porque amenaza las suposiciones básicas del orden en el que reposa la sociedad. Para decirlo de otro modo, las situaciones marginales de la existencia humana revelan la precariedad innata de todos los mundos sociales. Toda realidad socialmente definida es amenazada por las «irrealidades» acechantes. Todo *nomos* construido socialmente debe enfrentar la constante posibilidad de su derrumbe en la anemia. Visto en la perspectiva de la sociedad, todo *nomos* es un área de significado excavado en una vasta masa de carencia de significado, un pequeño claro de luz en una jungla informe, oscura y siempre ominosa. Visto en la perspectiva del individuo todo *nomos* representa el brillante «aspecto diurno» de la vida, tenuemente mantenido contra las siniestras sombras de la «noche». En ambas perspectivas, todo *nomos* es un edificio erigido frente a las fuerzas potentes y extrañas del caos. Este caos debe ser mantenido a raya a toda costa. Para ello, toda sociedad elabora procedimientos que ayudan a sus miembros a «orientarse en la realidad» (esto es, permanecer dentro de la realidad «oficialmente» definida) y a «volver a la realidad» (es decir, volver de las esferas marginales de la «irrealidad» al *nomos* socialmente establecido). Un poco más adelante tendremos que examinar estos procedimientos con mayor detalle. Por el momento, baste decir que la sociedad suministra al individuo varios métodos para eludir el mundo de la anemia y permanecer dentro de los seguros límites del *nomos* establecido.

El mundo social tiende, en la medida de lo posible, a que se lo dé por sentado.³¹ La socialización logra éxito en tanto se internaliza esta cualidad. No basta que el individuo considere los significados fundamentales del orden social como útiles, convenientes o correctos. Es mucho mejor (vale de-

31 El concepto de mundo-que-se-da-por-sentado deriva de Schutz. Véanse sobre todo sus *Collected Papers*, vol. I, pág. 207 y sigs.

cir, es mejor para la estabilidad social) que los contemple como inevitables, como parte de la «naturaleza universal de las cosas». Si puede lograrse esto, el individuo que se aparta seriamente de los programas definidos por la sociedad no solo puede ser considerado como un tonto o un bribón, sino también como un loco. Subjetivamente, pues, la desviación sería no solo provoca la culpa moral, sino además el terror de la locura. Por ejemplo, se da por sentado el programa sexual de una sociedad, no simplemente como un ordenamiento utilitario o moralmente correcto, sino asimismo como una expresión inevitable de la «naturaleza humana». El llamado «pánico homosexual» puede servir como excelente ejemplo del terror que provoca la negación del programa. Esto no equivale a negar que tal terror sea también alimentado por aprensiones prácticas y escrúpulos de conciencia, pero su motor fundamental es el temor de ser arrojado a una oscuridad exterior que separa al individuo del orden «normal» de los hombres. En otras palabras, los programas institucionales están dotados de un *status* ontológico, hasta el punto de que negarlos es negar el ser mismo, el ser del orden universal de las cosas, y por consiguiente, el propio ser en este orden.

Cuando el *nomos* socialmente establecido alcanza la cualidad de lo que se da por sentado, se produce una fusión de sus significados con los significados que se consideran fundamentales en el universo. *Nomos* y *cosmos* parecen coextensos. En las sociedades arcaicas, el *nomos* aparece como un reflejo microcósmico, y el mundo de los hombres como expresión de significados inherentes al universo como tal. En la sociedad contemporánea, esta cosmización arcaica del mundo social probablemente adopte la forma de proposiciones «científicas» acerca de la naturaleza de los hombres, en lugar de la naturaleza del universo.³² Sean cuales fueren las variantes históricas, subsiste la tendencia a proyectar en el universo como tal los significados del orden construido por los hombres.³³ Puede verse sin dificultad que esta proyec-

32 El término «cosmización» está tomado de Mircea Eliade; véase su obra *Cosmos and History*, Nueva York: Harper, 1959, pág. 10 y sigs.

33 El concepto de «proyección» fue desarrollado primero por Ludwig Feuerbach; Marx y Nietzsche lo tomaron de él. La derivación nietzscheana fue la que adquirió importancia en Freud.

ción tiende a estabilizar las delicadas construcciones nómicas, aunque el modo de tal estabilización deberá ser investigado con mayor detalle. En todo caso, cuando se da por sentado el *nomos* como propio de la «naturaleza de las cosas», entendido cosmológica o antropológicamente, se lo dota de una estabilidad que deriva de fuentes más poderosas que los esfuerzos históricos de los seres humanos. Es este el punto en el cual la religión entra significativamente en nuestra exposición.

La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado.³⁴ Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por «sagrado» una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que —según se cree— reside en ciertos objetos de la experiencia.³⁵ Puede atribuirse esta cualidad a objetos naturales o artificiales, a animales o a hombres, o a las objetivaciones de la cultura humana. Hay rocas sagradas, herramientas sagradas, vacas sagradas, etc. El caudillo puede ser sagrado, como puede serlo una costumbre o una institución particular. Puede atribuirse la misma cualidad al espacio y al tiempo, como en el caso de las localidades sagradas y las estaciones sagradas. Por último, dicha cualidad puede encarnarse en seres sagrados, desde espíritus eminentemente locales hasta las grandes divinidades cósmicas. Estas últimas, a su vez, pueden ser transformadas en fuerzas o principios supremos que gobiernan el cosmos, no concebidos ya con forma personal pero dotados aún de la jerarquía de lo sa-

34 Esta definición deriva de Rudolf Otto y Mircea Eliade. Se hallará un examen del problema de definir la religión dentro de un contexto sociológico en el apéndice 1. Definimos aquí la religión como empresa humana porque es así como se manifiesta en calidad de fenómeno empírico. Dentro de esa definición, el problema de si la religión puede ser también algo más queda marginado como debe estarlo —por supuesto— en todo intento de comprensión científica.

35 Se hallará una clarificación del concepto de lo sagrado en Rudolf Otto, *Das Heilige*, *** Munich: Beck, 1963; Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londres: George Allen & Unwin, 1938; Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, *** Hamburgo: Rowohlt, 1957. La dicotomía de lo sagrado y lo profano es utilizada por Durkheim en *The Elementary Forms of the Religious Life*, *** Nueva York: Collier Books, 1961.

grado. Las manifestaciones históricas de lo sagrado presentan una amplia variedad, aunque existen ciertas uniformidades que pueden observarse en muchas culturas (no interesa aquí que se las interprete como un resultado de la difusión cultural o de una lógica interna de la imaginación religiosa del hombre). Se contempla lo sagrado como algo que «resalta» con respecto a las rutinas normales de la vida cotidiana, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque sus peligros puedan ser dominados y su potencia adaptada a las necesidades de la vida cotidiana. Aunque se contempla lo sagrado como diferente del hombre, con todo, se refiere a este, se relaciona con él como no se relacionan otros fenómenos no humanos (específicamente, los fenómenos de naturaleza no sacra). Así, el cosmos postulado por la religión trasciende e incluye al hombre al mismo tiempo. El hombre se enfrenta al cosmos sagrado como una realidad inmensamente poderosa separada de él mismo. Pero esta realidad se dirige a él y ubica su vida en un orden que posee una significación última. En cierto nivel, el antónimo de lo sagrado es lo profano, que se define de manera simple como la carencia de carácter sagrado. Son profanos todos los fenómenos que no «resaltan» como sagrados. Las rutinas de la vida diaria son profanas, a menos que se pruebe lo contrario, por así decir, en cuyo caso se las concibe como impregnadas de uno u otro modo de poder sagrado (como en el trabajo sagrado, por ejemplo). Pero aun en tales casos, la cualidad sagrada atribuida a los sucesos comunes de la vida *misma* conserva su carácter extraordinario, carácter que se reafirma típicamente mediante una variedad de rituales y cuya pérdida equivale a la secularización, esto es, a una concepción de los sucesos aludidos que los contempla como *nada más que* profanos. La dicotomización de la realidad en una esfera sagrada y otra profana, cualquiera que sea la manera como se relacionen, es propia de la empresa religiosa. Como tal, obviamente, es importante para todo análisis del fenómeno religioso.

Sin embargo, en un nivel más profundo, lo sagrado tiene otra categoría opuesta, la del caos.³⁶ El cosmos sagrado

36 Véase Eliade, *Cosmos and History*, *passim*.

emerge del caos y sigue enfrentándose con este como su terrible contrario. Esta oposición entre el cosmos y el caos halla frecuente expresión en toda una variedad de mitos cosmogónicos. El cosmos sagrado, que trasciende e incluye al hombre en su ordenamiento de la realidad, brinda, así, a este la protección suprema contra el terror de la anomia. Estar en una relación «correcta» con el cosmos sagrado equivale a hallarse protegido contra las amenazas aterrantes del caos. Ser desplazado de tal relación «correcta» es lo mismo que ser abandonado al borde del abismo de la carencia de significado. No es inoportuno observar aquí que la palabra inglesa «chaos» [*caos*] deriva de una palabra griega que significa «abertura», y «religión» de una palabra latina cuyo significado es «tener cuidado». Sin duda, aquello de lo que el hombre religioso debe tener «cuidado» es sobre todo del peligroso poder inherente a las manifestaciones mismas de lo sagrado. Pero detrás de este peligro está el otro, mucho más horrible, a saber, el de perder toda conexión con lo sagrado y ser tragado por el caos. Todas las construcciones nómicas, como hemos visto, están dirigidas a alejar este terror. Y en el cosmos sagrado, estas construcciones alcanzan su culminación suprema, su apoteosis, literalmente.

La existencia humana es, de manera esencial e inevitable, una actividad externalizadora. En el curso de la externalización, los hombres vuelcan significado en la realidad. Toda sociedad humana es un edificio de significados externalizados y objetivados, que tienden siempre a una totalidad significativa. Toda sociedad está empeñada en la empresa, que nunca se completa, de construir un mundo humanamente significativo. La cosmización supone identificar este mundo humanamente significativo con el mundo en sí; el primero se basa ahora en el segundo, y lo refleja o deriva de él sus estructuras fundamentales. Este cosmos, como fundamento y convalidación últimos de los *nomoi* humanos, no necesita ser sagrado. En tiempos modernos, en particular, se han visto intentos completamente seculares de cosmización, entre los cuales el más importante es, con mucho, la ciencia moderna. Pero puede afirmarse con certeza que, en su origen, toda cosmización tiene un carácter sagrado. Esto es

verdad para la mayor parte de la historia humana, y no solo para los milenios de existencia del hombre sobre la tierra que precedieron a lo que hoy llamamos civilización. Contemplados históricamente, la mayoría de los mundos del hombre han sido mundos sagrados. En verdad, tal vez solo a través de lo sagrado pudo el hombre concebir un cosmos por vez primera.³⁷

Puede decirse, pues, que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir mundos. La religión representa el mayor alcance logrado por la auto-externalización del hombre, por su infusión a la realidad de sus propios significados. La religión supone que se proyecta el orden humano sobre la totalidad del ser. Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo.

37 Véase Eliade, *Das Heilige und das Profane*, pág. 38. «Die Welt laesst sich als "Welt" als "Kosmos" insofern fassen, als sie sich als heilige Welt offenbart».

2. Religión y mantenimiento del mundo

Todos los mundos contruidos socialmente padecen de una intrínseca precariedad. Sustentados por la actividad humana, se hallan bajo la constante amenaza de los hechos humanos del egoísmo y la estupidez. Los programas institucionales sufren el sabotaje de individuos con intereses antagónicos. A menudo los individuos simplemente los olvidan o son incapaces de aprenderlos en primer lugar. Los procesos fundamentales de la socialización y el control social, en la medida en que tienen éxito, sirven para mitigar esas amenazas. La socialización trata de asegurar un consenso permanente en lo concerniente a los aspectos más importantes del mundo social. El control social trata de contener las resistencias individuales o grupales dentro de límites tolerables. Existe aún otro proceso muy importante que contribuye a apuntalar el tambaleante edificio del orden social. Es el proceso de legitimación,¹

Se entiende por legitimación un «conocimiento» socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social. Dicho de otro modo, las legitimaciones son respuestas a todos los interrogantes acerca del «porqué» de los ordenamientos institucionales. Cabe destacar algunos puntos acerca de esta definición. Las legitimaciones pertenecen al dominio de las objetivaciones sociales, esto es, de lo que entiende por «conocimiento» determinada colectividad. Ello implica que tienen una jerarquía de objetividad muy diferente de las reflexiones meramente individuales acerca del «porqué» y del «motivo» de los sucesos sociales. Las legitimaciones, además, pueden tener un carácter cognoscitivo o normativo. No solo dicen a la gente lo que *debe ser*, sino

¹ El término «legitimación» proviene de Weber, aunque lo usamos aquí en un sentido más amplio.

que a menudo simplemente proponen lo que *es*. Por ejemplo, la ética del parentesco, expresada en un enunciado tal como «no debes dormir con X, tu hermana» es, a todas luces, legitimadora. Pero las aserciones acerca del parentesco, tales como «eres el hermano de X y ella es tu hermana», son legitimadoras en un sentido aún más fundamental. Para decirlo de modo un poco tosco, la legitimación comienza con declaraciones acerca de «qué es qué». Solo sobre esta base cognoscitiva pueden tener significado las proposiciones normativas. Por último, incurriríamos en un serio error si identificáramos la legitimación con la ideación teórica.² Las «ideas», sin duda, pueden ser importantes para los fines de la legitimación; pero lo que entiende por «conocimiento» una sociedad no es en modo alguno idéntico al cuerpo de «ideas» existente en ella. Siempre hay personas interesadas en las «ideas», pero nunca han constituido más que una pequeña minoría. Si la legitimación debiera siempre consistir en proposiciones teóricamente coherentes, solo sustentaría el orden social para esa minoría de intelectuales con intereses teóricos, lo cual, como es obvio, no es un programa muy práctico. La mayor parte de las legitimaciones, por consiguiente, tienen un carácter preteórico. Lo anterior aclara que, en cierto sentido, *todo* «conocimiento» socialmente objetivado es legitimador. El *nomos* de una sociedad se legitima ante todo a sí mismo por la simple existencia de esta. Las instituciones estructuran la actividad humana. A medida que los significados de las instituciones se integran nómicamente, quedan legitimadas *ipso facto*, hasta el punto de que las acciones institucionalizadas parecen «evidentes por sí mismas» a quienes las ejecutan. Este nivel de legitimación se halla ya implícito al hablar de la objetividad del orden social. En otras palabras, el mundo construido socialmente se legitima a sí mismo en virtud de

² El hincapié en la ideación teórica ha sido una de las mayores debilidades de la sociología del conocimiento, tal como se la ha entendido en general hasta ahora. La labor del autor de este libro en el campo de la sociología del conocimiento ha recibido gran influencia de la persistente afirmación de Schutz, según la cual el conocimiento de mayor relevancia sociológica es, precisamente, el del hombre común, esto es, el «conocimiento de sentido común», más que las construcciones teóricas de los intelectuales.

su facticidad objetiva. Sin embargo, en toda sociedad son invariablemente necesarias otras legitimaciones. Esta necesidad se funda en los problemas de la socialización y el control social. Si el *nomos* de una sociedad se transmite de una generación a otra, de modo que la nueva generación también «habite» el mismo mundo social, habrá fórmulas legitimadoras para responder a los interrogantes que, de modo inevitable, se planteará la nueva generación. Los niños quieren saber «por qué». Sus maestros deben darles respuestas convincentes. Además, como hemos visto, la socialización nunca es completa. No solo los niños sino también los adultos «olvidan» las respuestas legitimadoras. Es necesario «recordárselas» siempre. Dicho de otro modo, es necesario repetir las fórmulas legitimadoras. Evidentemente tal repetición será de particular importancia en las ocasiones de crisis colectiva o individual, cuando el peligro de «olvidar» es más agudo. Todo ejercicio del control social exige también legitimación por encima y más allá de la facticidad autolegitimadora de los ordenamientos institucionales, precisamente porque esta facticidad es puesta en tela de juicio por los renuentes a quienes se debe controlar. Cuanto más dura es esa resistencia y más drásticos los medios empleados para doblegarla, tanto más importante será disponer de legitimaciones adicionales. Tales legitimaciones sirven al mismo tiempo para explicar por qué no puede tolerarse la resistencia y para justificar los medios por los cuales se la debe acallar. Podría decirse, pues, que la facticidad del mundo social o de cualquiera de sus partes basta para su autolegitimación mientras no surjan dudas. Cuando aparece una duda, sea cual fuere su forma, ya no puede darse por sentada la facticidad. Es menester, entonces, aclarar la validez del orden social, tanto para los disidentes como para los que deben enfrentar las dudas. Hay que convencer a los niños, pero también a sus maestros. Los transgresores deben ser condenados con convicción, pero esta condena debe servir asimismo para justificar a sus jueces. La seriedad de la duda determinará el grado de elaboración de las legitimaciones que se ofrezcan como respuesta. La legitimación aparece, por lo tanto, en una diversidad de niveles. Primero, podemos distinguir entre el nivel de la

facticidad autolegitimadora y el de las legitimaciones secundarias, por así decir, cuya necesidad surge de las dudas planteadas acerca de la facticidad. Además, podemos distinguir diferentes niveles de este último tipo de legitimaciones. En el nivel preteórico, se encontrarán simples afirmaciones tradicionales, cuyo paradigma es: «Así es como se hacen las cosas». Sigue un nivel teórico incipiente (que no puede incluirse, sin embargo, en la categoría de las «ideas») en el cual la legitimación adopta la forma de proverbios, máximas morales y sabiduría tradicional. Este tipo de saber popular legitimador puede ser desarrollado y transmitido en forma de mitos, leyendas o cuentos populares. Solo entonces encontramos legitimaciones teóricas explícitas, por las cuales se explican y justifican sectores específicos del orden social mediante cuerpos especializados de «conocimiento». Por último, están las construcciones de alto nivel teórico que legitiman *in toto* el *nomos* de una sociedad y en las cuales se integran teóricamente todas las legitimaciones menores en una *Weltanschauung* omnímoda. Puede describirse este último nivel diciendo que, en tal caso, el *nomos* de una sociedad llega a la conciencia teórica.

La legitimación tiene un aspecto objetivo y otro subjetivo. Las legitimaciones existen como objetivamente válidas y como definiciones disponibles de la realidad. Forman parte del «conocimiento» objetivado de la sociedad. Sin embargo, para tener efectividad en la sustentación del orden social, deberán ser internalizadas y servir para definir la realidad subjetiva. En otras palabras, la legitimación efectiva implica el establecimiento de una simetría entre las definiciones objetivas y las subjetivas de la realidad. La realidad del mundo definido socialmente debe mantenerse en lo externo, en la conversación entre los hombres, y en lo interno, en el modo en que el individuo capta el mundo dentro de su propia conciencia. Así, puede describirse el propósito esencial de todas las formas de legitimación como un mantenimiento de la realidad, tanto en el nivel objetivo como en el subjetivo,

Se ve inmediatamente que el campo de la legitimación es mucho más vasto que el de la religión, según las definiciones que hemos dado de estos dos términos. Existe, empero,

una relación importante entre ambos, que puede describirse de manera simple diciendo que la religión ha sido, a lo largo de la historia, el instrumento más difundido y efectivo de la legitimación. Toda legitimación mantiene la realidad definida socialmente. La religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema. Las tenues realidades del mundo social se fundan en el *realissimum* sagrado, que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos.

Puede exponerse claramente la eficacia de la legitimación religiosa planteando una pregunta formular —llamémosla así— acerca de la construcción de los mundos. Si alguien se imagina como fundador plenamente consciente de una sociedad, una suerte de mezcla de Moisés y Maquiavelo, puede plantearse la siguiente cuestión: ¿cuál es la mejor manera de asegurar la permanencia futura del orden institucional, establecido ahora *ex nihilo*? Existe una respuesta obvia, formulada en términos de poder. Pero supongamos que se han empleado de modo efectivo todos los medios de poder: han sido aniquilados los opositores, los medios de coerción están por entero en nuestras manos y se han adoptado todas las medidas razonablemente seguras para la transmisión del poder a los sucesores que hemos designado. Aún queda en pie el problema de la legitimación, problema urgente en virtud del carácter novedoso del nuevo orden y, por ende, de su notoria precariedad. La mejor manera de resolverlo sería aplicar la siguiente receta: que el orden institucional sea interpretado de manera de ocultar todo lo posible su carácter de orden *construido*. Que lo que se ha extraído del suelo *ex nihilo* aparezca como la manifestación de algo que ha existido desde los comienzos del tiempo, o al menos desde los comienzos de este grupo. Que los hombres olviden que este orden fue establecido por hombres y sigue dependiendo del consentimiento de los hombres. Que crean que, al llevar a cabo los programas institucionales que se les han impuesto, solo están realizando las aspiraciones más profundas de su propio ser y poniéndose en armonía con el orden fundamental del universo. En resumen: establezca-

mos legitimaciones religiosas. Por supuesto, ha habido grandes variantes históricas en la manera como se lo ha hecho. De uno u otro modo, la receta básica fue aplicada a lo largo de casi toda la historia del hombre. Y en realidad, el ejemplo del Moisés-Maquiavelo que elabora todo el asunto con fría deliberación tal vez no sea tan fantástico como parece. Han existido, en verdad, mentes muy frías en la historia de las religiones.

La religión legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, *ubicándolas* en un marco de referencia sagrado y cósmico. Las construcciones históricas de la actividad humana son contempladas desde un ventajoso punto de vista que, en su propia autodefinition, trasciende la historia y el hombre. Esto puede hacerse de diferentes maneras. Tal vez la forma de mayor antigüedad de esta legitimación es la concepción del orden institucional como reflejo o manifestación directa de la estructura divina del cosmos, esto es, la concepción de la relación entre la sociedad y el cosmos como una relación entre el microcosmo y el macrocosmo.³ Todo «aquí abajo» tiene su equivalente «allá arriba». Al participar en el orden institucional, los hombres participan *ipso facto* en el cosmos divino. La estructura del parentesco, por ejemplo, se extiende más allá del ámbito humano, y todo ser (inclusive el ser de los dioses) es concebido en las estructuras de parentesco que existen en la sociedad.⁴ Así, no solo puede existir una «sociología» totémica, sino también una «cosmología» totémica. Las instituciones sociales del parentesco simplemente reflejan, entonces, la gran «familia» de todo el ser, del cual participan los dioses en un nivel superior. La sexualidad humana refleja la creación divina. Toda familia

3 Sobre el esquema micro-macro cósmico, véase Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York: Harper 1959, y Eric Voegelin, *Order and History*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, vol. I, 1956. El concepto de Voegelin de «civilizaciones cosmológicas» y su ruptura mediante lo que llama «saltos en el ser» es de gran importancia para nuestra argumentación.

4 Sobre las implicaciones «cósmicas» de la estructura del parentesco, véase Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, *** Nueva York; Collier Books 1961, Véase, además, Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *** París: Presses Universitaires de France, 1949 y *La pensée sauvage*, *** París: Plon, 1962.

humana refleja la estructura del cosmos, no solo en el sentido de que la representa, sino también de que la encarna. O también, en otro caso fundamental, la estructura política simplemente extiende a la esfera humana el poder del cosmos divino. La autoridad política es concebida como el agente de los dioses, o, idealmente, hasta como una encarnación divina. Así, el poder, el gobierno y el castigo humanos se convierten en fenómenos sacramentales, esto es, en canales por los que se hace a las fuerzas divinas influir sobre las vidas de los hombres. El gobernante habla por los dioses, o *es* un dios, y obedecerle equivale a estar en buenas relaciones con el mundo de los dioses.

El esquema micro-macrocósmico de legitimación del orden social, típico de las sociedades primitivas y arcaicas sufre una transformación en las grandes civilizaciones.⁵ Estas probablemente sean inevitables, dado un cierto desarrollo del pensamiento humano más allá de una visión del mundo estrictamente mitológica, es decir, una visión del mundo en la cual las fuerzas sagradas impregnan continuamente la experiencia humana. En las civilizaciones del Asia oriental, las legitimaciones mitológicas se transformaron en categorías filosóficas y teológicas sumamente abstractas, aunque permanecieron intactos los aspectos esenciales del esquema micro-macrocósmico.⁶ En China, por ejemplo, aún la desmitologización, muy racional y prácticamente secularizadora, del concepto de *tao* (el «orden justo» o la «manera correcta» de hacer las cosas) permitió subsistir a la concepción de la estructura institucional como reflejo del orden cósmico. En la India, por otra parte, la noción de *dharma* (el deber social, en particular el deber hacia la casta), que relacionaba al individuo con el orden del universo, sobrevivió a la mayoría de las reinterpretaciones radicales del significado de este último. En Israel, se quebró el esquema por la fe en un Dios —transcendente en esencia— de la historia, y en Grecia mediante la postulación del alma humana como funda-

5 Sobre las transformaciones del esquema micro-macrocósmico, véase Voegelin, *op. cit.*, en particular el capítulo introductorio.

6 Sobre las implicaciones sociológicas del esquema micro-macrocósmico, véanse las obras de Weber sobre la sociología de las religiones de la India y China; véase, además, Marcel Granet, *La pensée chinoise*, París: Albin Michel, 1934.

mentó del orden racional del mundo.⁷ Estas dos últimas transformaciones tuvieron profundas consecuencias para la legitimación religiosa; en el caso israelita condujo a la interpretación de las instituciones en términos de imperativos divinos revelados; en el caso griego, a interpretaciones basadas en suposiciones racionalmente concebidas acerca de la naturaleza del hombre. La transformación israelita tanto como la griega contenían los gérmenes de una concepción secularizada del orden social. Los desarrollos históricos resultantes no deben preocuparnos por el momento, ni tampoco el hecho de que grandes masas de personas siguieran concibiendo la sociedad en términos esencialmente arcaicos hasta nuestra misma época y al margen de las transformaciones en las definiciones «oficiales» de la realidad. Lo que importa destacar es que, aun allí donde se derrumbó el esquema micro-macrocósmico, la religión continuó siendo durante muchos siglos el agente legitimador fundamental. Israel legitimó sus instituciones en términos de la ley de revelación divina a lo largo de toda su existencia como sociedad autónoma.⁸ La ciudad griega y sus instituciones subsidiarias siguieron legitimándose sobre bases religiosas, y estas legitimaciones hasta pudieron dilatarse para abarcar el Imperio Romano en época posterior.⁹

Repitémoslo: el papel históricamente decisivo de la religión en el proceso de legitimación es explicable en términos de la capacidad única de la religión para «ubicar» los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Toda legitimación sirve para mantener la realidad; esto es, la realidad tal como se halla definida en una colectividad humana particular. La legitimación religiosa se propone relacionar la realidad definida por los hombres con la realidad

7 Un análisis detallado de la destrucción del esquema micro-macrocósmico en Israel y en Grecia se hallará en Voegelin, *op. cit.*, vol. I y vols. II-III respectivamente.

8 Sobre la legitimación religiosa en Israel, véase R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, París: Editions du Cerf, 1961.

9 Sobre la legitimación religiosa en Grecia y Roma, la obra clásica para la sociología de la religión sigue siendo la de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. *** Esta obra es de particular interés por la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Durkheim acerca de la religión.

los individuos por otros, pero estos también pueden cambiar o retirar las asignaciones. «Olvidan» quién era el individuo y así, por la dialéctica intrínseca del reconocimiento y el autorreconocimiento, ponen en peligro sus propios recuerdos de identidad. Pero si puede suponer que Dios, al menos, recuerda, sus débiles autoidentificaciones reciben un fundamento aparentemente a salvo de las cambiantes reacciones de otros hombres. Dios, pues, se convierte en el «otro» más confiable y, en definitiva, importante.¹¹ Donde predomina la interpretación micro-macrocósmica de la relación entre la sociedad y el cosmos, el paralelismo entre las dos esferas se extiende típicamente a los roles específicos. Estos son entendidos como reiteraciones miméticas de las realidades cósmicas que, se supone, representan. Todos los roles sociales son representaciones de conjuntos más amplios de significados objetivados.¹² Por ejemplo, el rol de padre representa una amplia variedad de significados atribuidos a la institución de la familia, y con mayor generalidad a la institucionalización de la sexualidad y de las relaciones interpersonales. Cuando este rol es legitimado en términos miméticos —al reiterar «aquí abajo» los actos de creación, soberanía o amor que tienen sus prototipos sagrados «allá arriba»—, entonces se refuerza enormemente su carácter representativo. La representación de significados humanos se convierte en la mimesis de misterios divinos. El intercambio sexual imita la creación del universo. La autoridad paterna imita la autoridad de los dioses; la solicitud paterna, la solicitud de los dioses. Al igual que las instituciones, pues, los roles adquieren el don de la inmortalidad. Y también su objetividad, por encima y más allá de las flaquezas de los individuos que desempeñan «temporalmente» los roles, se fortalece en inmensa medida. El papel de la paternidad se presenta ante el individuo como una facticidad de origen divino, en definitiva intocable, no solo por sus propias transgresiones contra él, sino también

11 Este examen, por supuesto, aplica algunos importantes conceptos de George Herbert Mead a la psicología social de la religión.

12 Este análisis de los roles como «representaciones» debe mucho a Durkheim y a Mead; el término durkheimiano ha sido colocado en el contexto de un enfoque meadiano de la psicología social.

por todas las vicisitudes históricas concebibles. No es necesario aclarar que la legitimación de esta especie lleva aparejadas sanciones intrínsecas sumamente severas contra las desviaciones con respecto al desempeño prescrito de roles. Pero aun allí donde la legitimación religiosa no llega a la cosmización y no permite la transformación de actos humanos en representaciones miméticas, con todo, permite al individuo desempeñar sus roles con la seguridad de que son algo más que efímeras creaciones humanas. En todo caso, se «beneficiarán» con esto los roles especialmente rodeados de mandatos y sanciones religiosos. Aun en nuestra sociedad, por ejemplo, donde la sexualidad, el matrimonio y la familia no están legitimados en términos miméticos, los roles correspondientes a esas esferas institucionales son efectivamente mantenidos por legitimaciones religiosas. Las formaciones contingentes de una sociedad histórica particular, las instituciones particulares creadas a partir del material polimórfico y flexible de la sexualidad humana, son legitimadas en términos de mandamientos divinos, «leyes naturales» y sacramentos. Aún hoy, pues, el rol de la paternidad no solo tiene cierto carácter impersonal (vale decir, es separable de la persona particular que lo desempeña, cualidad propia de todos los roles sociales), sino que en su legitimación religiosa este carácter se convierte en una cualidad de suprapersonalidad, en virtud de su relación con el padre celestial que instituyó en la Tierra el orden al cual pertenece el rol.

Así como la legitimación religiosa interpreta el orden social en términos de un orden omnímodo y sagrado del universo, así también relaciona el desorden —que es la antítesis de todos los *nomoi* socialmente construidos— con ese inmenso abismo del caos que es el más antiguo antagonista de lo sagrado. Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anemia. Pero ir contra el orden social legitimado por la religión es fusionarse con las fuerzas primigenias de las tinieblas. Negar la realidad definida socialmente es arriesgarse a caer en la irrealdad, porque es casi imposible a la larga, mantener solo y sin apoyo social las propias definiciones opuestas del mundo. Pero cuando la realidad definida socialmente ha llegado a ser identificada

con la realidad suprema del universo, su negación adquiere la cualidad del mal y de la locura. El negador corre entonces el riesgo de penetrar en lo que podría llamarse una realidad negativa, o, si se quiere, la realidad del diablo. Esto se halla bien expresado en esas mitologías arcaicas que colocan frente al orden divino del mundo (como el *tao* en China, el *rta* en la India o el *ma'at* en Egipto) un mundo subterráneo o antimundo que tiene una realidad propia —negativa, caótica y, en última instancia, destructiva para todos los que lo habitan—, el reino de las monstruosidades demoníacas. A medida que las tradiciones religiosas particulares se alejan de la mitología, estas imágenes, por supuesto, cambian. Es lo que sucedió, por ejemplo, en las formas sumamente complicadas en que el pensamiento hindú posterior desarrolló la dicotomía original del *rta* y el *an-rta*. Pero se mantiene el enfrentamiento fundamental entre la luz y las tinieblas, la seguridad nómica y el abandono anómico. Así, la violación del *dharma* de alguien no es simplemente una ofensa moral contra la sociedad, sino un ultraje contra el orden supremo que abarca a dioses y a hombres y, en verdad, a todos los seres.

Los hombres olvidan. Por ello, se les debe avivar el recuerdo una y otra vez. En realidad, podría sostenerse que uno de los más antiguos e importantes requisitos para el establecimiento de la cultura es la institución de tales «recordatorios», cuyo carácter terrible durante muchos siglos resulta totalmente lógico en vista del «olvido» que estaban destinados a combatir.¹³ El ritual religioso ha sido un instrumento esencial de este proceso «recordativo». De mane-

13 «¿Cómo se crea una memoria en el animal humano? ¿Cómo impedir algo en esa inteligencia humana en parte obtusa y en parte volátil, esa encarnación del olvido, de modo que permanezca en ella?» Como bien podemos imaginar, los medios usados para resolver este antiguo problema distan de ser sutiles; en efecto, tal vez no haya nada más terrible en la historia primitiva del hombre que su mnemotécnica. «Para que permanezca algo en la memoria, se lo graba a fuego; solo lo que lastima perdura». Este es uno de los axiomas psicológicos más antiguos y, por desgracia, más duraderos (...) Cuando el hombre ha juzgado necesario crearse una memoria, su esfuerzo ha ido acompañado de torturas, sangre y sacrificio»; véase Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, *** Carden—City, N. Y.: Doubleday-Anchor, 1956, pág. 192 y sigs.

ra reiterada, «hace presente» a quienes participan en él las definiciones fundamentales de la realidad y sus legitimaciones apropiadas. Cuanto más atrás nos remontamos en la historia, tanto más intensamente hallamos la ideación religiosa (en típica forma mitológica) enclavada en la actividad ritual, o para usar términos más modernos, la teología enclavada en el culto. Podría defenderse la tesis de que las más antiguas expresiones religiosas tenían siempre un carácter ritual.¹⁴ La «acción» de un ritual (lo que los griegos llamaban *su ergon* u «obra», de donde deriva, dicho sea de paso, nuestra palabra «orgía») consiste, en el caso típico, de dos partes: las cosas que deben hacerse (*dromena*) y las cosas que deben decirse (*legoumena*). El desarrollo del ritual se halla estrechamente vinculado con la reiteración de las fórmulas sagradas que «hacen presente» una vez más los nombres y hechos de los dioses. Otra manera de expresar esto es decir que la ideación religiosa se funda en la actividad religiosa, y se relaciona con ella de un modo dialéctico análogo a la dialéctica que se establece entre la actividad humana y sus productos, que ya examinamos antes en un contexto más amplio. Los actos religiosos y las legitimaciones, rituales y mitos religiosos, *dromena* y *legoumena*, sirven *juntos* para «recordar» los significados tradicionales encarnados en la cultura y en sus instituciones principales. Restauran constantemente la continuidad entre el momento actual y la tradición de la sociedad, ubicando las experiencias del individuo y de los diversos grupos de la sociedad en el contexto de una historia (ficticia o no) que los trasciende a todos. Se ha dicho con razón que la sociedad es, en esencia, una memoria.¹⁵ Puede agregarse que, a lo largo de la mayor parte de la historia humana, esta memoria ha tenido un carácter religioso.

14 La concepción de la religión como enclavada en el ritual fue vigorosamente puesta de relieve por Durkheim, quien influyó en la importante obra de Robert Will *Le culte*; véase también S. Mowinkel, *Religion und Kultus*, 1953 y H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1954.

15 La más tajante formulación de este punto en la literatura sociológica es la de Maurice Halbwachs: «La pensée sociale est essentiellement une mémoire»; véase Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Presses Universitaires de France, 1952, pág. 296.

La interacción dialéctica entre la actividad religiosa y la ideación religiosa señala otro hecho importante: el arraigo de la religión en las preocupaciones prácticas de la vida cotidiana.¹⁶ Las legitimaciones religiosas, o al menos la mayoría de ellas, tienen poco sentido si se las concibe como creaciones de teóricos que son aplicadas luego, *ex post facto*, a ámbitos particulares de actividad. La necesidad de legitimación surge en el curso de la actividad. Es típico que esté en la conciencia de los actores antes que en la de los teóricos. Y claro está que, si bien todos los miembros de una sociedad son actores dentro de ella, solo muy pocos son teóricos (mistagogos, teólogos, etc.). El grado de elaboración teórica de las legitimaciones religiosas varía en función de un gran número de factores históricos, pero daría origen a una grave confusión tomar en cuenta solamente las legitimaciones más complejas. Para decirlo en términos simples, la mayoría de los hombres han experimentado, en la historia, la necesidad de legitimaciones religiosas, pero solo muy pocos se han interesado por el desarrollo de «ideas» religiosas. Pero esto *no* significa que allí donde exista una ideación religiosa más compleja se la deba entender como nada más que un «reflejo» (esto es, una variable dependiente) de los intereses cotidianos y prácticos de los que deriva. El término «dialéctico» es útil precisamente para evitar esta mala interpretación. Las legitimaciones religiosas surgen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conjuntos

16 Este estudio debe mucho a la concepción marxista de la relación dialéctica entre subestructura y superestructura (*Unterbau* y *Ueberbau*); la primera *no* debe ser identificada con una «base» económica, sino con la *praxis* en general. Un problema interesante es el de determinar hasta qué punto esta concepción se halla en contradicción lógica con la tesis de Weber de la «afinidad electiva» (*Wahlverwandschaft*) entre ciertas ideas religiosas y sus «portadores» (*Traeger*) sociales. Weber, por supuesto, pensaba que así era. Pero creemos que esta convicción no es independiente del hecho de que su obra fuera anterior en más de una década a la reinterpretación de Marx estimulada por el redescubrimiento, en 1932, de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. *** Un examen muy interesante de la religión (específicamente, de la religión en la Francia del siglo XVII) en términos de una sociología marxista de la religión es el de Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, *** París: Gallimard, 1956.

de significados que se convierten en parte de una tradición religiosa pueden alcanzar cierto grado de autonomía con respecto a esta actividad. En realidad, pueden entonces *influir a su vez sobre* las acciones de la vida cotidiana, y a veces transformar radicalmente a estas. Es probable que tal autonomía con respecto a las preocupaciones prácticas aumente en proporción al grado de complejidad teórica. Por ejemplo, es probable que el pensamiento de un chamán tribal esté más directamente vinculado con las preocupaciones prácticas de la sociedad que el pensamiento de un profesor de teología sistemática. Sea como fuere, no puede suponerse *a priori* que comprender las raíces sociales de una idea religiosa particular es *ipso facto* comprender su significado posterior o ser capaz de predecir sus consecuencias sociales futuras. Los «intelectuales» (religiosos o de otro tipo) a veces hilan ideas muy extrañas; y las ideas muy extrañas a veces tienen importantes efectos históricos. Así, la religión sirve para mantener la realidad de ese mundo socialmente construido dentro del cual viven los hombres su existencia cotidiana. Pero su poder legitimador tiene otra dimensión importante; la integración en un *nomos* amplio precisamente de esas situaciones marginales en las que se pone en tela de juicio la realidad de la vida cotidiana.¹⁷ Sería erróneo creer que estas situaciones son raras. Por el contrario, todo individuo pasa por una situación semejante cada veinte horas más o menos, en la experiencia del sueño y —sobre todo— en los momentos de transición entre el sueño y la vigilia. En el mundo de los sueños, la realidad de la vida cotidiana queda definitivamente atrás. En los momentos de transición, al dormirse y al despertarse, nuevamente los contornos de la realidad cotidiana son, por lo menos, más borrosos que en el estado de conciencia plenamente despierta. La realidad de la vida cotidiana, pues, está rodeada continuamente por una penumbra de realidades muy diferentes. Estas, sin duda, son segregadas en la con-

17 El término «situación marginal» deriva de Jaspers, pero su uso en este examen se halla fuertemente influido por Schutz, en particular por el análisis que hizo este de la relación entre la «realidad suprema» de la vida cotidiana y lo que llamaba «provincias finitas del significado». Véase Schutz, *Collected Papers*, *** La Haya: Nijhoff, 1962, vol. I, pág. 207 y sigs.

ciencia con una jerarquía cognoscitiva especial (jerarquía que en la conciencia del hombre moderno es inferior), con lo cual se impide en general que amenacen en conjunto a la realidad primaria de la existencia de plena vigilia. Aun entonces, sin embargo, los «diques» de la realidad cotidiana no son siempre impermeables a la invasión de esas otras realidades que se insinúan en la conciencia durante el sueño. Siempre hay «pesadillas» que continúan rondando por la mente durante el día, específicamente en la idea «de pesadilla» de que la realidad diurna puede no ser lo que aparenta, de que detrás de ella acecha una realidad en un todo diferente que puede tener igual validez, de que en verdad el mundo y el yo pueden ser —en definitiva— algo muy diferente de las definiciones brindadas por la sociedad en la que llevamos nuestra existencia diurna. Durante la mayor parte de la historia humana, esas otras realidades del lado nocturno de la conciencia fueron tomadas, muy seriamente, como realidades, aunque de un tipo diferente. La religión sirvió para integrar esas realidades a la realidad de la vida cotidiana, asignándoles a veces (en contraste con nuestras ideas modernas) una jerarquía cognoscitiva superior. Los sueños y las visiones nocturnas eran relacionados con la vida cotidiana de diversas maneras: como advertencias, profecías o encuentros decisivos con lo sagrado, que tenían consecuencias específicas para la conducta cotidiana en la sociedad. Dentro de un marco de referencia moderno («científico»), por supuesto, la religión es menos capaz de realizar esta integración. Otras conceptualizaciones legitimadoras, como las de la psicología moderna, han ocupado el lugar de la religión. Con todo, allí donde la religión sigue teniendo importancia como interpretación de la existencia, sus definiciones de la realidad deben de algún modo poder explicar el hecho de que existan diferentes esferas de la realidad en la permanente experiencia de todos.¹⁸ Las situaciones marginales quedan caracterizadas por la ex-

18 Aún hoy, claro está, la religión debe enfrentarse con estas realidades «marginales». Los esfuerzos actuales para integrar la religión dentro de los «hallazgos» de la «psicología profunda» pueden servir como importante ejemplo. Tales esfuerzos, cabe agregar, presuponen que las definiciones de la realidad de los psicólogos han llegado a ser más plausibles que las de la religión tradicional.

periencia del «éxtasis» (en el sentido literal de *ek-stasis*: permanecer fuera de la realidad —o salir de ella— tal como se la define comúnmente). El mundo de los sueños es extático con respecto al mundo de la vida cotidiana, y este solo puede conservar su *status* primario en la conciencia si se encuentra alguna manera de legitimar los éxtasis dentro de un marco de referencia que incluya a *ambas* esferas de la realidad. Otros estados corporales también producen éxtasis semejantes, en particular los causados por enfermedades o perturbaciones emocionales agudas. El enfrentamiento con la muerte (sea presenciando realmente la muerte de otros, sea anticipando la propia muerte en la imaginación) constituye, tal vez, la situación marginal más importante.¹⁹ La muerte desafía de manera radical a *todas* las definiciones socialmente objetivadas de la realidad: del mundo, de los otros y del yo. La muerte pone radicalmente en tela de juicio la actitud de dar las cosas por sentadas que adoptamos en la existencia cotidiana. En este caso, todo lo que pertenece al mundo diurno de la existencia en la sociedad recibe una masiva amenaza de «irrealidad»; esto es, todo lo que pertenece a ese mundo se vuelve dudoso, eventualmente irreal y diferente de lo que acostumbramos pensar. En la medida en que el conocimiento de la muerte no puede ser evitado en ninguna sociedad, las legitimaciones de la realidad del mundo social *frente a la muerte* son requisitos decisivos de toda sociedad. Es obvia la importancia de la religión en tales legitimaciones.

La religión, pues, mantiene la realidad definida socialmente legitimando las situaciones marginales en términos de una realidad sagrada omnímoda. Esto permite al individuo que atraviesa por esas situaciones continuar existiendo en el mundo de su sociedad; no «como si nada hubiera sucedido», lo cual es psicológicamente difícil en las situaciones marginales extremas, sino con el «conocimiento» de que aun tales hechos o experiencias encuentran ubicación dentro de un universo con sentido. Así, hasta es posible tener

19 La concepción de la muerte como la situación marginal más importante proviene de Heidegger, pero el análisis de Schutz de la «ansiedad fundamental» la desarrolló dentro de su teoría general de la realidad de la vida cotidiana,

«una buena muerte», es decir, morir manteniendo hasta el fin una relación significativa con el *nomos* de la propia sociedad, subjetivamente significativa para sí mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros. Si bien el éxtasis de las situaciones marginales es un fenómeno de la experiencia individual, en épocas de crisis, sociedades o grupos sociales enteros pueden pasar colectivamente por tal situación. En otras palabras, hay sucesos que afectan a sociedades o grupos sociales enteros y que presentan amenazas masivas a la realidad que antes se daba por sentada.

Tales situaciones pueden surgir como resultado de una catástrofe natural, una guerra o una alteración social. En tales momentos, las legitimaciones religiosas pasan casi invariablemente a primer plano. Además, cuando una sociedad debe motivar a sus miembros para matar o arriesgar sus vidas, y consentir así en colocarse en situaciones marginales extremas, las legitimaciones religiosas adquieren importancia. Por ejemplo, el ejercicio «oficial» de la violencia, en la guerra o en la administración de la pena capital, va acompañada casi invariablemente de simbolizaciones religiosas. En estos casos, la legitimación religiosa tiene la «ventaja» ya mencionada de permitir al individuo distinguir entre su «yo real» (que siente temor o tiene escrúpulos) y su yo como ejecutor de un rol (guerrero, verdugo o lo que sea, en cuyos roles puede actuar como héroe, vengador implacable, etc.). Por esta razón, matar bajo los auspicios de las autoridades legítimas ha ido acompañado desde épocas antiguas hasta la actualidad por el aparato y los rituales religiosos. Los hombres van a la guerra y son muertos en medio de plegarias, bendiciones y encantamientos. Por estos medios se mantienen los éxtasis del temor y la violencia dentro de los límites de la «cordura», esto es, de la realidad del mundo social.

Para volver una vez más al proceso dialéctico entre la actividad religiosa y la ideación religiosa, existe otro aspecto de él que es sumamente importante para la tarea de mantenimiento de la realidad que lleva a cabo la religión. Este aspecto se relaciona con los requisitos socio estructurales de todo proceso religioso (y con mayor razón, de cualquier

otro tipo) de mantenimiento de la realidad. Se lo puede formular del siguiente modo: los mundos son construidos socialmente y mantenidos socialmente. La permanencia de su realidad, objetiva (como facticidad común, dada por supuesta) y subjetiva (como facticidad que se impone a la conciencia individual), depende de procesos sociales *específicos*, a saber, los procesos que reconstruyen y mantienen de manera constante esos mundos particulares. Recíprocamente, la interrupción de estos procesos sociales amenaza a la realidad (objetiva y subjetiva) de tales mundos. Así, cada mundo necesita una «base» social con el fin de continuar existiendo como un mundo que sea real para seres humanos reales. Podríamos llamar a esta «base» su estructura de plausibilidad.²⁰

Este requisito se aplica tanto a las legitimaciones como a los mundos o *nomoi* legitimados. Y por supuesto, se les aplica independientemente del hecho de que tengan o no un carácter religioso. En el contexto de nuestra exposición, sin embargo, será útil concentrarnos en los ejemplos de mundos legitimados por la religión. Así, el mundo religioso del Perú precolombino fue objetiva y subjetivamente real mientras su estructura de plausibilidad —a saber, la sociedad incaica precolombina— permaneció intacta. Objetivamente, las legitimaciones religiosas recibían constante confirmación en la actividad colectiva que se realizaba dentro del armazón de este mundo. Subjetivamente, eran reales para el individuo cuya vida se desarrollaba en la misma actividad colectiva (dejando aquí de lado la cuestión del peruano «inadaptado»). Recíprocamente, cuando los conquistadores españoles destruyeron esta estructura de plausibilidad, la realidad del mundo basado en ella comenzó a desintegrarse con aterradora rapidez. Cualesquiera que hayan sido sus intenciones, cuando Pizarro mató a Atahualpa comenzó la destrucción de un mundo del cual el inca no solo era el representante, sino el soporte esencial. Con ese acto, sacudió un mundo, redefinió la realidad y, por consiguiente, redefinió la existencia de los que habían sido «habitan-

20 El concepto de «estructura de plausibilidad», tal como lo definimos aquí, incluye algunas ideas fundamentales de Marx, Mead y Schutz.

tes» de ese mundo. Lo que antes había sido la existencia en el *nomos* del mundo incaico se convirtió primero en una anomia inenarrable, y luego en una existencia más o menos nomizada en las márgenes del mundo de los españoles, ese otro mundo extraño y sumamente poderoso que se impuso como facticidad definitoria de la realidad a la adormecida conciencia de los conquistados. Buena parte de la historia posterior del Perú y de América latina en general consiste en las consecuencias de esa catástrofe que derribó un mundo.

Estas consideraciones tienen implicaciones de largo alcance para la sociología y la psicología de la religión. Algunas tradiciones religiosas han destacado vigorosamente la necesidad de la comunidad religiosa, como la *koinonia* cristiana, la *'umma* musulmana y la *sangha* budista. Estas tradiciones plantean problemas sociológicos y psicológicos particulares, y sería erróneo reducirlos a denominadores comunes abstractos. Sin embargo, puede decirse que *todas* las tradiciones religiosas, al margen de sus diversas «eclesiologías» o su carencia de ellas, requieren comunidades específicas para el mantenimiento de su plausibilidad. En este sentido, la máxima *extra ecclesiam nulla salus* tiene aplicabilidad empírica general, siempre que entendamos *salus* en un sentido teológicamente bastante poco aceptable, a saber, el de una permanente plausibilidad. La realidad del mundo cristiano depende de la presencia de estructuras sociales en las que esta realidad se da por sentada y en las que generaciones sucesivas de individuos son socializadas de tal manera que este mundo llegue a ser real *para ellos*. Cuando esta estructura de plausibilidad pierde su carácter inalterable o continuo, el mundo cristiano comienza a tambalearse y su realidad deja de imponerse como verdad evidente por sí misma. Esto es lo que sucede con el individuo —el cruzado, por ejemplo— que ha sido capturado y se ve obligado a vivir en un ambiente musulmán. Es también el caso de grandes colectividades, como demuestra con impresionante claridad toda la historia de la cristiandad occidental desde la Edad Media. En este respecto —a pesar de las peculiaridades históricas de la comunidad cristiana—, el cristiano está sujeto a la misma dialéctica psicosociológica que el musulmán, el

budista o el indio peruano. No comprender esto probablemente ciega con respecto a los importantísimos desarrollos históricos que se han producido en todas esas tradiciones. El requisito de las estructuras de plausibilidad alcanza a los mundos religiosos totales, así como a las legitimaciones destinadas a mantenerlos, pero puede hacerse una distinción adicional. Cuanto más firme es la estructura de plausibilidad, tanto más firme será el mundo «basado» en ella. En el caso límite (que no se encuentra en la realidad), esto significará que el mundo no se plantea, por así decir, ni requiere otra legitimación aparte de su mera presencia. Se trata de un caso muy improbable, aunque solo sea porque la **socialización** de cada generación nueva en el mundo de su sociedad exigirá una legitimación de algún tipo: los niños *preguntarán* «por qué». Pero se sigue de esto un corolario de mayor alcance práctico: cuanto menos firme sea la estructura de plausibilidad, tanto más aguda será la necesidad de legitimaciones que mantengan el mundo. Es típico, por ello, que el desarrollo de legitimaciones complejas se realice en situaciones en las que son amenazadas de una u otra manera las estructuras de plausibilidad. Por ejemplo, la amenaza mutua de la cristiandad y del Islam en la Edad Media exigió a los teóricos de *ambos* mundos sociorreligiosos elaborar legitimaciones que reivindicaran el propio mundo contra el opuesto (y que, hecho típico, también incluían una «explicación» del otro mundo en términos del propio). Este ejemplo es particularmente instructivo porque los teóricos antagónicos emplearon un andamiaje intelectual esencialmente similar para sus propósitos contradictorios.²¹ Debemos destacar con el mayor énfasis que nuestras tesis *no* implican una teoría sociológicamente determinista de la religión. No implican que cualquier sistema religioso particular no sea más que el efecto o el «reflejo» de procesos sociales. El quid consiste en que la *misma* actividad humana que crea la sociedad también crea la religión, y la relación entre las dos creaciones es siempre dialéctica. Así, es igualmente posible que en un desarrollo histórico particular un

21 Un excelente análisis sobre esta cuestión se hallará en Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1961, pág. 31 y sigs.

proceso social sea el efecto de la ideación religiosa, mientras que en otro desarrollo suceda lo inverso. El hecho de que la religión tenga sus raíces en la actividad humana *no* implica que sea siempre una variable dependiente en la historia de una sociedad, sino que deriva su realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos, quienes la crean y reproducen en el curso de sus vidas. Esto, sin embargo, plantea un problema de «ingeniería social» para quien desee mantener la realidad de un sistema religioso particular, pues para mantener su religión debe mantener (o, si es necesario, fabricar) una apropiada estructura de plausibilidad. Las dificultades prácticas que esto supone, por supuesto, variarán históricamente.

Una diferencia importante en el plano teórico surge entre situaciones en las que toda una sociedad sirve como estructura de plausibilidad de un mundo religioso y situaciones en las que solo sirve a tal fin una subsociedad.²² En otras palabras, el problema de «ingeniería social» difiere en los monopolios religiosos y en los grupos religiosos que tratan de mantenerse en una situación de competencia pluralista. No es difícil comprender que el problema del mantenimiento del mundo presenta menos obstáculos para su solución en el primer caso. Cuando toda una sociedad sirve como estructura de plausibilidad para un mundo legitimado por la religión, todos los procesos sociales importantes que se producen en él confirman y vuelven a confirmar la realidad de este mundo. Esto sucede aun cuando el mundo sea

22 Una de las debilidades importantes en la teoría sociológica de la religión, elaborada por Durkheim, es la dificultad de interpretar dentro de su armazón los fenómenos religiosos que *no* abarcan a toda la sociedad; o, en los términos usados aquí, la dificultad de tratar en términos durkheimianos las estructuras de plausibilidad subsociales. El análisis de Weber de las diferencias entre los tipos «eclesiástico» y «sectario» de sociación religiosa es muy sugerente en este respecto, aunque Weber no desarrolló las implicaciones *cognoscitivas* (en el sentido de una sociología del conocimiento) del sectarismo. Con respecto a la psicología social del mantenimiento de la realidad, véase Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Ill.: Row, Peterson & Co., 1957; Milton Rokeach, *The Open and the Closed Mind*, Nueva York: Basic Books, 1960, y Hans Toch, *The Social Psychology of Social Movements*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

amenazado *desde afuera*, como fue el caso del enfrentamiento cristiano-musulmán durante la Edad Media. En tal situación, el problema de «ingeniería social», además de suministrar el contexto institucional necesario para la socialización y la resocialización bajo auspicios «correctos» (dados, en los dos casos, por los monopolios religiosos en la educación, el saber y el derecho), supone proteger los límites territoriales de cada estructura de plausibilidad (pues la frontera militar entre los dos mundos es también una frontera cognoscitiva), extenderlos si es posible (mediante cruzadas y guerras sagradas) y mantener controles efectivos sobre las desviaciones peligrosas o potencialmente peligrosas dentro de los respectivos territorios. Esto último puede lograrse de diferentes maneras, las más típicas de las cuales son la destrucción física de los individuos o grupos desviados (la manera favorita de los cristianos, como sucedió en la liquidación de herejes por la Inquisición y la de subcomunidades heréticas a lo largo de la cruzada contra los albigenses), y la segregación física de esos individuos o grupos para impedirles el contacto con los «habitantes» del mundo «correcto» (la manera favorita de los musulmanes, tal como se expresa en las estipulaciones coránicas para los «pueblos del libro» no musulmanes y el sistema del *mijo* que surgió de ellas, aunque la cristiandad utilizó un método similar para tratar con los judíos que vivían en su medio). En la medida en que el sistema religioso particular puede mantener su monopolio sobre una base que abarque a toda la sociedad, esto es, en la medida en que puede continuar utilizando toda la sociedad como su estructura de plausibilidad, estas maneras de resolver el problema tienen una elevada probabilidad de éxito.

Pero la situación cambia radicalmente, por supuesto, cuando diferentes sistemas religiosos, y sus respectivos «portadores» institucionales, se hallan en competencia pluralista unos con otros. Durante un tiempo pueden ensayarse los viejos métodos de exterminio (como en las guerras de religión en la Europa posterior a la Reforma) y segregación (como en la «fórmula territorial» de la paz de Westfalia, que dio fin a la más violenta de esas guerras). Pero puede ser muy difícil suprimir o poner en cuarentena los mundos

desviados. El problema de la «ingeniería social» se transforma entonces en el de construir y mantener subsociedades que puedan servir como estructuras de plausibilidad para los sistemas religiosos desmonopolizados. Abordaremos nuevamente este problema, con mayor detalle, en una sección posterior de este libro. Baste decir en este punto que las estructuras de plausibilidad subsociales tienen típicamente un carácter «sectario», que crea por sí mismo dificultades prácticas y teóricas a los grupos religiosos aludidos, sobre todo a los que conservan los hábitos institucionales e intelectuales de los felices días en que eran monopolios. Para el individuo, existir en un mundo religioso particular implica existir en el contexto social particular dentro del cual ese mundo puede conservar su plausibilidad. Cuando el *nomos* de la vida individual es más o menos coextenso con ese mundo religioso, la separación de este supone la amenaza de la anomia. Así, viajar por regiones donde no había ninguna comunidad judía no solo era ritualmente imposible, sino intrínsecamente anémico (esto es, amenazaba con la desintegración anómica de la única forma «correcta» concebible de vida) para el judío tradicional, como lo era viajar fuera de la India para el hindú tradicional. Tales viajes a la oscuridad debían ser evitados, no solo porque la compañía de comedores de cerdo o profanadores de vacas causaba impureza ritual, sino también —y esto era lo más importante— porque su compañía amenazaba la «pureza» del mundo judío o hindú, es decir, su realidad o plausibilidad subjetiva. Así, la angustiada pregunta de los exiliados en Babilonia: «¿Cómo se puede adorar a Yahvé en tierra extraña?» tenía una dimensión cognoscitiva fundamental, que en realidad ha sido desde entonces la pregunta decisiva para el judaísmo de la *diáspora*. Puesto que todo mundo religioso se «basa» en una estructura de plausibilidad que es en sí misma el producto de la actividad humana, todo mundo religioso es intrínsecamente precario en su realidad. Dicho de otra manera, la «conversión» (vale decir, la «transferencia» individual a otro mundo) siempre es posible en principio. Esta posibilidad aumenta con el grado de inestabilidad o discontinuidad de la estructura de plausibilidad aludida. Así, el judío cuyo ambiente social es-

taba limitado por los confines del ghetto era mucho menos propenso a la conversión que el judío que vive en las «sociedades abiertas» de los países occidentales modernos (por *conversión* entendernos aquí la «emigración» del judaísmo tradicional a cualquiera de los diversos mundos «vigentes» en tales sociedades, no necesariamente conversión al cristianismo). Tanto las medidas teóricas para prevenir la conversión (la «apologética» en todas sus formas) como sus equivalentes prácticos (diversos procedimientos de «ingeniería de mantenimiento»: desarrollo de instituciones subsociales de «defensa», educación y sociabilidad, restricciones voluntarias a los contactos sociales para el mantenimiento de la realidad, endogamia grupal voluntaria, etc.) aumentan de complejidad en tales situaciones. Recíprocamente, el individuo que quiere convertirse y (más importante aún) «seguir convertido» debe estructurar su vida social de acuerdo con este propósito. Así, debe disociarse de aquellos individuos o grupos que constituían la estructura de plausibilidad de su realidad religiosa pasada, y asociarse más intensamente aún y (si es posible) exclusivamente con los que contribuyen a mantener su nueva vida religiosa. Dicho de manera sucinta, la migración entre mundos religiosos implica la migración entre sus respectivas estructuras de plausibilidad.²³ Este hecho es tan importante para quienes desean promover tales migraciones como para quienes anhelan impedir las. En otras palabras, en la evangelización y en el «cuidado de las almas» se plantea el mismo problema psicológico-social.

La sociología de la religión ha logrado demostrar en muchos casos la íntima relación existente entre la religión y la solidaridad social. En este punto de la exposición es conveniente recordar la definición de religión que utilizamos un poco antes: el establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnímodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos. Toda

23 La explicación psicológica clásica de la conversión sigue siendo la de Wiliam James, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, *** pero los estudios recientes sobre el «regateo» cognoscitivo que se produce en la «dinámica de grupos» y en psicoterapia, así como el adoctrinamiento político coercitivo del género «lavado de cerebro», han aclarado mucho sus requisitos sociales.

sociedad humana, cualquiera que sea el modo como se la legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos. La solidaridad legitimada por la religión destaca nítidamente este hecho sociológico fundamental. El mundo del orden sagrado, por ser una constante creación humana, se enfrenta permanentemente con las fuerzas desorganizadoras de la existencia humana en el tiempo. La precariedad de todo mundo semejante se revela cada vez que los hombres se olvidan o dudan de las afirmaciones definitorias de la realidad, cada vez que tienen sueños de «locura» —negadores de la realidad— y, más importante aún, cada vez que se enfrentan de modo consciente con la muerte. Toda sociedad humana consiste, en último análisis, en hombres unidos frente a la muerte. El poder de la religión depende, en última instancia, del crédito que se otorgue a los emblemas que coloca en manos de los hombres situados frente a la muerte, o más exactamente, en marcha inevitable hacia ella.

3. El problema de la teodicea

Todo *nomos* se establece, una y otra vez, contra la amenaza de su destrucción por las fuerzas anómicas propias de la condición humana. En términos religiosos, el orden sagrado del cosmos se refirma, una y otra vez, frente al caos. Es evidente que este hecho plantea un problema en el nivel de la actividad humana en sociedad, en tanto esta actividad debe ser institucionalizada para mantenerse a pesar de la recurrente intrusión en la experiencia individual y colectiva de los fenómenos anémicos (o, si se prefiere, desnomizados) del sufrimiento, el mal y, sobre todo, la muerte. Pero también plantea un problema en el nivel de la legitimación. Los fenómenos anémicos no solo deben ser superados, sino que también deben ser explicados, vale decir, explicados en términos del *nomos* establecido en la sociedad. Una explicación de esos fenómenos en términos de legitimaciones religiosas, sea cual fuere su grado de complejidad teórica, puede ser llamada una teodicea.¹

Es importante destacar aquí en particular (aunque la misma observación ya se ha hecho en general con respecto a las legitimaciones religiosas) que tal explicación no necesita implicar un complejo sistema teórico. El campesino analfabeto que comenta la muerte de un niño remitiéndola a la voluntad de Dios se embarca en una teodicea tanto como el teólogo erudito que escribe un tratado para demostrar que el sufrimiento de los inocentes no niega el concepto de un dios supremamente bueno y todopoderoso al mismo

¹ Esta definición es, por supuesto, más amplia que el uso dado al término en el pensamiento teológico cristiano, donde se originó. En esto seguimos a Weber; en verdad, todo este capítulo debe mucho al análisis que este realizó de la teodicea. Véase en particular la sección sobre «Das Problem der Theodizee», en *Wirtschaft und Gesellschaft*, *** Tubinga: Mohr, 1947, vol. I, pág. 296 y sigs.

tiempo. No obstante esto, es posible diferenciar las teodiceas según su grado de racionalidad, esto es, el grado en que implican una teoría que explique de manera coherente y sólida los fenómenos examinados en términos de una concepción total del universo.² Tal teoría, por supuesto, una vez establecida socialmente, puede ser llevada a diferentes niveles de complejidad a través de toda la sociedad. Así, el campesino, al hablar de la voluntad de Dios, puede apuntar, aunque en forma inarticulada, a la majestosa teodicea construida por el teólogo.

Pero debe señalarse un punto básico antes de considerar los diversos tipos de teodicea y sus grados de racionalidad. Y ese punto es que en todas ellas subyace una actitud fundamental, que en sí misma es en un todo irracional. Esta actitud es la rendición del yo al poder ordenador de la sociedad. Expresado de otra manera, todo *nomos* implica una transcendencia de la individualidad, y por ende, *ipso facto*, una teodicea.³ Todo *nomos* enfrenta al individuo con una realidad significativa que lo incluye a él y a todas sus experiencias. Otorga sentido a su vida hasta en sus aspectos discrepantes y penosos. En verdad, como hemos tratado de demostrar antes, esta es la razón decisiva para el establecimiento de *nomoi*, en primera instancia. El *nomos* ubica la vida del individuo en una trama omnimoda de significados que, por su naturaleza misma, trasciende esa vida. El individuo que internaliza adecuadamente esos significados se trasciende a sí mismo a la par. Ahora puede interpretar su nacimiento, las diversas etapas de su biografía y, por último, su muerte futura de una manera que trasciende el lugar único que ocupan estos fenómenos en su experiencia. Esto aparece con espectacular claridad en el caso de los

2 Weber distingue cuatro tipos racionales de teodicea: la promesa de recompensa en este mundo; la promesa de recompensa en el «más allá»; el dualismo, y la doctrina del *karma*. Nuestro análisis se basa en esta tipología, aunque hemos introducido algunas modificaciones.

3 La noción del carácter autotranscendente de la religión fue desarrollado por Durkheim, particularmente en *Elementary Forms of the Religious Life*, *** Nueva York: Collier Books, 1961. Hemos tratado aquí de extraer las implicaciones de esta idea de Durkheim para el problema de la teodicea.

ritos de pasaje, tanto en las sociedades primitivas como en sociedades más complejas. Los ritos de pasaje, sin duda, incluyen experiencias felices y desdichadas. Es con respecto a las últimas que suponen una teodicea implícitamente. El ritual social transforma el suceso individual en un caso típico, así como transforma la biografía individual en un episodio de la historia de la sociedad. Se contempla al individuo como naciendo, viviendo, sufriendo y eventualmente muriendo del mismo modo que sus antepasados antes de él y sus hijos después de él. Cuando acepta y se apropia internamente de esta visión de las cosas trasciende su propia individualidad, así como la unicidad —inclusive el dolor único y los terrores únicos— de sus experiencias individuales. Se ve a sí mismo «correctamente», es decir, dentro de las coordenadas de realidad definidas por su sociedad. Se lo hace capaz de sufrir «correctamente» y, si todo va bien, puede llegar a tener una muerte «correcta» (o una «buena muerte», como se solía decir). En otras palabras, puede «perdersé» en el *nomos* que da significado a su sociedad. Como consecuencia de ello, el dolor se hace más tolerable y el terror menos aplastante, a medida que el dosel protector del *nomos* se extiende hasta cubrir aun esas experiencias que pueden reducir al individuo a una rugiente animalidad. La teodicea implícita de todo orden social, claro está, antecede a toda legitimación, religiosa o de otro tipo. Pero sirve como sustrato indispensable sobre el cual pueden construirse posteriores edificios legitimadores. También expresa una configuración psicológica muy básica, sin la cual es difícil imaginar que posteriores legitimaciones puedan tener éxito. La teodicea propiamente dicha, pues, como legitimación religiosa de fenómenos anémicos, arraiga en ciertas características fundamentales de la sociación humana como tal. Toda sociedad implica una cierta negación del yo individual y de sus necesidades, angustias y problemas. Una de las funciones principales de los *nomoi* es facilitar esta negación en la conciencia individual. Se produce también una intensificación de esta entrega autonegadora a la sociedad y su orden que reviste particular interés en conexión con la religión. Se trata de la actitud masoquista, esto es, la actitud en la cual el individuo se reduce a un objeto inerte y simi-

lar a una cosa frente a sus semejantes, en forma aislada, en colectividades o en los *nomoi* establecidos por ellas.⁴ En esta actitud, el dolor mismo, físico o mental, sirve para ratificar la negación del yo hasta el punto en que pueda en realidad ser subjetivamente agradable. El masoquismo, en típica conjunción con su actitud complementaria, el sadismo, es un elemento recurrente e importante de la interacción humana en ámbitos que van desde las relaciones sexuales hasta el adoctrinamiento político. Su característica fundamental es la embriaguez de la entrega a otro, entrega completa, autonegadora y hasta autodestructora. Todo dolor o sufrimiento infligido por el otro (quien, por supuesto, constituye la contraparte sádica del yo masoquista contraparte absolutamente dominadora, autoafirmadora y autosuficiente) sirve como prueba de que se ha realizado en verdad la entrega y que su embriaguez es real. «Yo no soy nada. El es todo. Y en esto reside mi suprema felicidad». En esta fórmula está encerrada la esencia de la actitud masoquista. Transforma el yo en nada, y al otro en la realidad absoluta. Su éxtasis consiste precisamente en esta doble metamorfosis, que es profundamente liberadora en tanto parece suprimir inmediatamente las ambigüedades y la angustia de la subjetividad individual separada que enfrenta a las subjetividades de otros. No nos interesa aquí el hecho de que la actitud masoquista esté intrínsecamente predestinada al fracaso, porque no puede aniquilarse el yo antes de la muerte y porque el otro sólo en la ilusión puede adquirir un carácter absoluto.⁵ El punto importante para nuestras consideraciones inmediatas es que el masoquismo, por su total autonegación, brinda los medios por los cuales el individuo puede trascender radicalmente el sufrimiento y hasta

4 El concepto de «masoquismo» empleado aquí deriva de Sartre, tal como este lo desarrolló en su obra *El ser y la nada*. *** No debe ser entendido en modo alguno en términos freudianos o psicoanalíticos de otra especie. Puede también comprenderse el concepto sartriano de masoquismo como un modo particular de autocosificación (entendiendo el término «cosificación» en un sentido marxista). Para las implicaciones psiquiátricas del concepto marxista, véase Joseph Gabel, *La fausse conscience*, *** París: Editions de Minuit, 1962.
5 Sartre desarrolló con detalle considerable el predestinado fracaso de la empresa masoquista.

la muerte, al extremo de no solo hallar tolerables esas experiencias, sino hasta deseables. El hombre no puede aceptar la soledad ni la falta de significado. La entrega masoquista es un intento de eludir la soledad mediante la absorción en otro ser, quien al mismo tiempo es postulado como el significado único y absoluto, al menos en el instante en que se produce la entrega. Así, el masoquismo constituye un curioso espasmo de la socialidad del hombre y de su necesidad de significado. Incapaz de resistir la soledad, el hombre niega su separación; e incapaz de resistir la falta de significado, encuentra un significado paradójico en el autoaniquilamiento. «No soy nada, por lo tanto nada puede dañarme». O de manera más tajante aún: «He muerto, por lo tanto no moriré». Y luego: «Ven, dulce dolor; ven, dulce muerte». Estas son las fórmulas de la liberación masoquista.⁶ La actitud masoquista se origina en relaciones concretas con «otros» individuales. El amante, por ejemplo, o el amo son postulados como poseyendo un poder total y un significado absoluto, esto es, como un *realissimum* que puede absorber las tenues realidades de la propia subjetividad. Pero la misma actitud puede extenderse a colectividades de «otros» y, por último, a los *nomoi* representados por ellas. Puede ser dulce sufrir dolor a manos del ser amado, pero también puede ser dulce sufrir castigo por la autoridad soberana del Estado. Finalmente, la sumisión autonegadora al poder del *nomos* colectivo puede ser liberadora del mismo modo. En este caso, el «otro» concreto de la experiencia social es enormemente magnificado en las personificaciones del orden colectivo. Así, no solo puede ser dulce morir por el propio país, sino hasta ser muerto por el propio país, siempre que, claro está, se adopte el adecuado punto de vista patriótico. Es innecesario agregar que la misma extensión de la actitud masoquista puede adoptar un carácter religioso. En este caso, el «otro» de la confrontación masoquista es proyectado a la inmensidad del cosmos, adquiere dimensiones cósmicas de omnipotencia y absolutismo, por lo que es

6 La idea del posible significado de «llegar a no ser nada» deriva de Nietzsche. Dejamos en pie el problema de establecer si este fenómeno puede relacionarse de alguna manera con el «instinto de muerte» de Freud.

tanto más plausible su postulación como realidad suprema. El «yo no soy nada él es todo» se refuerza ahora por la indisponibilidad empírica del otro a quien se hace la entrega masoquista. A fin de cuentas, una de las dificultades intrínsecas del masoquismo en las relaciones humanas es que el otro no puede desempeñar el papel sádico a satisfacción. El congénere sádico puede negarse a ser adecuadamente todopoderoso u olvidarse de serlo, o simplemente puede ser incapaz de llevar a cabo el acto. Aunque logre ser en cierta medida un amo digno de confianza durante un tiempo, sigue siendo vulnerable, limitado y mortal; en resumen, sigue siendo humano. El dios sádico no se halla obstaculizado por estas imperfecciones empíricas. Sigue siendo invulnerable, infinito e inmortal, por definición. El que se le entrega es protegido de inmediato, y para siempre, contra las contingencias e incertidumbre del masoquismo social. De lo anterior se desprende que el masoquismo, sea o no religioso en su objeto, tiene un carácter preteórico, y por ende es anterior a la emergencia de cualquier teodicea específica. Pero la actitud masoquista sigue siendo un motivo importante en una serie de proyectos de teodiceas, y en algunas de ellas se la expresa directamente en las construcciones teóricas mismas. Es conveniente recordar, pues, que la actitud masoquista es uno de los factores persistentes de irracionalidad en el problema de la teodicea, sea cual fuere el grado de racionalidad que pueda alcanzarse en los diversos esfuerzos por resolver el problema teóricamente. Para decirlo en forma gráfica, al contemplar el espectáculo de los teólogos que elaboran, a veces con asombroso desapasionamiento, las fórmulas destinadas a explicar el sufrimiento de los hombres, no debemos olvidar la posible presencia al menos, detrás de la máscara tranquila del teórico, del fiel que se arrastra voluptuosamente por el polvo ante el dios que castiga y destruye con soberana majestad. La teodicea afecta de manera directa al individuo en su vida concreta dentro de la sociedad. Una teodicea plausible (que, por supuesto, exige una apropiada estructura de plausibilidad) permite al individuo integrar las experiencias anémicas de su biografía al *nomos* establecido socialmente y su equivalente subjetivo en la propia conciencia. Pero estas expe-

riencias, por penosas que sean, al menos ahora adquieren sentido en términos que son social y subjetivamente convincentes. Es importante destacar que esto no implica de suyo que el individuo se sienta feliz por ello o esté contento de sufrir tales experiencias. Lo que brinda en primer término la teodicea no es felicidad, sino significado. Y es probable (aun dejando de lado la recurrente aparición del motivo masoquista) que, en situaciones de sufrimiento agudo, la necesidad de significado sea tan fuerte y hasta más fuerte que la necesidad de felicidad.⁷ Sin duda, el sufrimiento individual por una enfermedad atormentadora, por ejemplo, o por la opresión y explotación a manos de congéneres, aspira al alivio de estos infortunios. Pero también desea saber *por qué* le han sobrevenido estos infortunios. Si una teodicea responde, de cualquier manera, a esta cuestión del significado, sirve a un propósito muy importante para el individuo sufriente, aunque no contenga la promesa de que el resultado eventual de su sufrimiento será la felicidad en este mundo o en el otro. Por esta razón, sería engañoso considerar las teodiceas solo en términos de su potencial «redentor». En verdad, algunas teodiceas no contienen ninguna promesa de «redención», como no sea la seguridad redentora del significado mismo.⁸ Las «ventajas» de la teodicea para la sociedad deben ser entendidas de una manera análoga a las que tiene para el individuo. De tal modo, permite a colectividades enteras integrar sucesos anómicos, agudos o crónicos, al *nomos* establecido en su sociedad. Estos sucesos reciben ahora «un lugar» en el esquema de las cosas, que de esta manera queda protegido de la amenaza de desintegración caótica que se halla siempre implícita en tales sucesos. El origen de estos puede ser na-

7 Creemos que esta perspectiva brinda un conveniente punto de partida para la crítica de la teoría freudiana de la libido. Puede hallarse una crítica según estos lineamientos en el llamado «psicoanálisis fenomenológico», y en las obras de Binswanger, Minkowski, Frankl y otros.

8 Es importante comprender que la teodicea es posible sin ninguna promesa de «redención». En otras palabras, la soteriología no es coextensa con la religión. Weber destaca enérgicamente este punto en la sección de *Economía y sociedad* dedicada a la sociología de la religión.

tural o social. No solo los desastres naturales, las enfermedades y la muerte deben ser explicados en términos nómicos, sino también los infortunios que los hombres se infligen unos a otros en el curso de su interacción social. Tales infortunios pueden ser agudos y críticos, o pueden formar parte de las rutinas institucionalizadas de la sociedad. «¿Por qué permite Dios que los extranjeros nos conquisten?» «¿Por qué permite Dios que algunos hombres coman y otros pasen hambre?» Ambas preguntas pueden hallar respuestas dentro de teodiceas específicas. Una de las funciones sociales muy importantes de las teodiceas es, en verdad, su explicación de las desigualdades sociales prevalentes en cuanto a poder y privilegio. En esta función, por supuesto, las teodiceas legitiman directamente un particular orden institucional. Es importante destacar al respecto que tales teodiceas pueden servir como legitimaciones *tanto* para los poderosos *como* para los desvalidos, para los privilegiados y para los desposeídos. Para estos últimos, por supuesto, pueden servir como «opio» para hacer su situación menos intolerable, a la par que impiden que se rebelen contra él. Para los primeros, sin embargo, pueden servir como justificaciones subjetivamente muy importantes de su goce del poder y el privilegio inherente a su posición social. Dicho en términos simples, la teodicea brinda al pobre un significado de su pobreza, pero también provee al rico de un significado de su riqueza.⁹ En ambos casos, el resultado es el mantenimiento de un mundo y, muy concretamente, el mantenimiento del orden institucional particular. Que la *misma* teodicea pueda servir de esta manera a ambos grupos es, por supuesto, otra cuestión. Si es así, la teodicea constituye una fusión esencialmente sadomasoquista, en el nivel del significado, entre opresores y víctimas, fenómeno que está lejos de ser raro en la historia. En otros casos, puede haber dos teodiceas discretas establecidas en la sociedad: una teodicea del sufrimiento para un grupo, y una teodicea de la felicidad para el otro.¹⁰ Estas dos teodiceas

⁹ Weber también destacó este punto, en su noción de la «doble teodicea». En esto, incorpora el concepto de Marx de la religión como un «opio» y al mismo tiempo va más allá de él.

¹⁰ Nuestra interpretación deriva, nuevamente, de Weber.

pueden relacionarse entre sí de diferentes maneras, es decir, con diferentes grados de «simetría». En todos los casos, la desintegración de la plausibilidad de teodiceas que legitiman desigualdades sociales tiene consecuencias potencialmente revolucionarias, punto que consideraremos más adelante con mayor detalle.

Es posible clasificar los tipos históricos de teodiceas en un continuo de racionalidad-irracionalidad.¹¹ Cada tipo representa una postura específica, en la teoría y en la práctica, frente a los fenómenos anémicos que deben ser legitimados o nomizados. Es innecesario aclarar que no podemos hacer aquí ningún intento por elaborar una tipología exhaustiva. Será útil, con todo, examinar más minuciosamente algunos de los tipos históricos más importantes, en particular aquellos que han tenido una influencia directa sobre la historia de las sociedades occidentales.

En el polo irracional de este continuo tipológico se encuentra la trascendencia simple —no elaborada teóricamente— del yo que origina la completa identificación con la colectividad.¹² Puede tener un carácter masoquista, pero no es necesario que así sea. Lo esencial aquí es que no existe ningún concepto del individuo como ente radicalmente distinto de su colectividad. El ser más íntimo del individuo es considerado el hecho de su pertenencia a la colectividad: el clan, la tribu, la nación o lo que sea. Esta identificación del individuo con todos los otros con quienes interactúa de modo significativo condiciona la fusión de su ser con el de ellos, en la felicidad y en el infortunio. Es típico que esta identificación sea concebida como congénita, y por ende inevitable, en el individuo. Este la lleva en su sangre, y no puede negarla a menos de que niegue su propio ser. Esto origina la consecuencia de que los infortunios de la vida del individuo, incluyendo el infortunio final de tener que morir, se debilitan, al menos en su impacto anómico, al ser concebidos como meros episodios de la historia continua de la colectividad con la que el individuo se identifica. Cuanto

¹¹ Modificamos aquí la tipología de "Weber colocando sus tipos dentro de un continuo que va de lo racional a lo irracional.

¹² Es aplicable aquí el concepto de Lévy-Bruhl de «participación mística».

más fuerte sea esta identificación, tanto más débil será la amenaza de anomia que deriva de los infortunios de la vida personal.¹³ Sin duda, subsiste el problema de legitimar ciertos infortunios, colectivos, como las epidemias, las hambrunas o las conquistas extranjeras, y pueden crearse teodiceas específicas para este propósito. Sin embargo, facilita esta tarea la identificación del individuo con su colectividad, por una razón muy simple: la mortalidad del individuo es empíricamente verificable, pero no así la de la colectividad. El individuo sabe que morirá y, por consiguiente, que algunos de sus infortunios nunca recibirán alivio durante su vida. Si pierde un miembro, por ejemplo, nunca podrá recuperarlo. La colectividad, en cambio, por lo común puede ser concebida como inmortal. Tal vez sufra infortunios, pero estos pueden ser interpretados como meros episodios transitorios de su historia total. Así, el individuo que muere en el campo de batalla a manos del conquistador extranjero tal vez no espere su propia resurrección o inmortalidad, pero puede esperarla con respecto a su grupo. En la medida en que se identifica subjetivamente con ese grupo, su muerte tendrá significado para él, aunque no esté embellecida por legitimaciones «individualizadas». Tal identificación, pues, postula una teodicea implícita, sin necesidad de mayor racionalización teórica.

El prototipo de este género de teodicea implícita puede encontrarse en la religión primitiva.¹⁴ En esta, no solo existe típicamente una continuidad entre el individuo y la colectividad, sino también entre la sociedad y la naturaleza. La vida del individuo está enclavada en la vida de la colectividad, la cual a su vez se halla enclavada en la totalidad del ser, humano tanto como no humano. El universo entero está impregnado por las mismas fuerzas sagradas, desde el *mana* —en su forma originaria prepersonal— hasta las posteriores personificaciones animistas y mitológicas. Así, la vida de los hombres no tiene una separación nítida de la

13 Por supuesto, Durkheim destaca enérgicamente este punto en su teoría de la *anomie*, particularmente en *El suicidio*. ***

14 Además de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim, véase Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*. Garden City, N. Y.; Doubleday-Anchor, 1954.

vida que se extiende por todo el universo. Mientras permanecen dentro del *nomos* establecido socialmente, participan de un ser universal que también asigna «un lugar» a los fenómenos del dolor y la muerte. La frecuencia con que se observan en diferentes culturas los ritos de la fertilidad es uno de los mejores ejemplos de esto.¹⁵ Se conciben las mismas fuerzas sagradas que producen los ritmos de la naturaleza como latiendo en los cuerpos y las almas de los hombres, y expresándose especialmente en su sexualidad. Si los hombres, por ende, están en armonía con los ritmos de esas fuerzas dentro de su propio ser, están inmediatamente en armonía con el orden fundamental de todo el ser, orden que, por definición, incluye —y de este modo, legitima— los ciclos del nacimiento, la decadencia, la muerte y la regeneración. Por consiguiente, se legitiman la decadencia y la muerte del individuo mediante su «ubicación» dentro del orden más vasto de los cielos cósmicos. Los ritos de la fertilidad (y, *mutatis mutandis*, los ritos funerarios) refirman esta legitimación una y otra vez, y cada reafirmación postula, por así decir, una teodicea *ad hoc*. Es importante comprender que tal teodicea no necesita incluir esperanza alguna de vida individual después de la muerte, o de inmortalidad. No solo el cuerpo del individuo sino también su alma (si se supone su existencia) puede desintegrarse y perecer; lo que resta, como hecho supremo que otorga significado, es la eterna euritmia del cosmos. Participan de ella hombres y animales, como individuos y en grupos, y al entregarse a ella pueden trasponer su sufrimiento y sus muertes a un plano de significado cósmico intrínsecamente reconfortante. Más específicamente, tales teodiceas primitivas plantean, de manera típica, una continuidad ontológica entre las generaciones.¹⁶ El individuo halla que sus antepasados subsisten misteriosamente dentro de él, y del mismo modo proyecta su propio ser en sus hijos y descendientes posteriores. Como resultado de esto, adquiere una inmortalidad muy concreta

15 Véase Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, *** Hamburgo: Rowohlt, 1957, pág. 68 y sigs.

16 Véase Johannes Pedersen, *Israel* (Copenhague: Branner og Korsh, 1926, pág. 253 y sigs.) para un análisis de este fenómeno en el antiguo Cercano Oriente.

(para él), que relativiza en forma drástica la mortalidad, así como los infortunios menores de su biografía empírica. «Debo morir, pero mis hijos y los hijos de mis hijos vivirán eternamente». Esta es la fórmula típica de este género de teodicea. La colectividad entera, ligada por lazos de sangre, se hace de tal modo muy concretamente inmortal (para su propia autocomprensión), pues lleva consigo a través del tiempo la *misma* vida fundamental que se encarna en cada uno de sus miembros. Para destruir esta inmortalidad, un enemigo debe eliminar hasta la última alma viviente que pertenezca a la colectividad, práctica que está lejos de ser rara en la historia, puede agregarse. La misma participación de todos en la vida de todos, además, legítima cualquier desigualdad social que pueda existir dentro de la colectividad. El poder y el privilegio que tienen unos pocos lo tienen, por decir así, sustitutivamente, en representación de la mayoría, que participa de ellos en virtud de su identificación con la totalidad colectiva. El jefe, por ejemplo, puede poseer una docena de mujeres, mientras que el hombre común tal vez tenga solo una, pero que este abrigue resentimiento por ello sería tan absurdo como si un miembro inferior estuviera celoso de la cabeza. En todos estos casos, puede haber, por añadidura, un elemento masoquista, en la medida en que el sufrimiento infligido por las fuerzas sagradas o sus representantes humanos puede ser directamente bien recibido como prueba empírica de la propia participación en el esquema de las cosas a que da significado. La teodicea por participación autotranscendente no se limita a las religiones primitivas. Persiste de modo típico, aunque en formas de mayor refinamiento teórico, allí donde prevalece el esquema micro-macrocósmico.¹⁷ Por ejemplo, el campesino chino podía morir calmamente en la seguridad de que viviría en sus descendientes como sus antepasados habían vivido en él, pero el caballero confuciano podía tener la misma seguridad legitimada, además, con referencia al *tao* fundamental con el que se hallaban en adecuada consonancia su vida y su muerte. Podríamos agregar que, en general, una teología *ad hoc* similar actúa allí donde los hom-

17 Véase Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York: Harper, 1959, pág. 93 y sigs.

bres se identifican plenamente con una colectividad particular y su *nomos*, cualquiera que sea el nivel de complejidad teórica. El prototipo primitivo, pues, se prolonga históricamente en una diversidad de modificaciones más o menos complejas.

Un fenómeno religioso de importancia histórica en el cual la teodicea de la participación autotranscendente aparece de manera reiterada es el del misticismo.¹⁸ No podemos examinar aquí las innumerables variaciones con que este fenómeno ha aparecido repetidamente en la historia religiosa. Para nuestros fines actuales, podemos definir el misticismo como la actitud religiosa en la que el hombre busca la unión con las fuerzas o seres sagrados. En su forma ideal típica, ofrece la teodicea ya mencionada en una forma casi perfecta. Los sufrimientos y la muerte del individuo se convierten en insignificantes trivialidades, fundamentalmente irreales en comparación con la abrumadora realidad de la experiencia mística de unión; y en verdad, todo en la vida mundana del individuo se convierte en algo fundamentalmente irreal, ilusorio, en un espejismo que solo puede tomarse en serio mientras la propia visión se halle oscurecida por el «velo de *maya*». La misma trivialización, por supuesto, se extiende a la vida mundana de los demás, individual y colectivamente. El misticismo, claro está, no siempre aparece en esta forma perfecta, pero aun en sus manifestaciones modificadas (esto es, modificadas en cuanto no se alcanza o no se busca esa unión *total* con lo divino, por razones teóricas o prácticas), da origen a una actitud de entrega que lleva consigo su propia teodicea. Dicho de gruesa manera, en la medida en que todo es o está en Dios, todo es bueno, con lo que el problema de la teodicea es efectivamente *aufgehoben*, y puede considerarse esto como la principal «ventaja» teórica y psicológica del misticismo. El grado en que la entrega mística puede ser motejada de masoquista varía en la práctica, pero puede afirmarse con certidumbre que en casi todas las va-

18 Véase Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Londres: George Allen & Unwin, 1938, pág. 493 y sigs. Uno de los más penetrantes análisis de la uniformidad del misticismo a través de las culturas puede encontrarse en Rudolf Otto, *Mysticism East and West*.

riedades del misticismo se halla presente un fuerte elemento masoquista, como lo prueba la reiterada aparición en muchas culturas de la automortificación y la autotortura en conexión con los fenómenos místicos. Allí donde se logra la unión perfecta, la aniquilación del yo y la absorción por el *realissimum* divino constituyen la mayor bendición imaginable, la culminación de la búsqueda mística en el éxtasis inefable. El siguiente pasaje de los escritos del místico musulmán Jalalu'l-Din Rumi puede servir como ejemplo (pueden tomarse, casi al azar, otros como él de la literatura mundial del misticismo):

He muerto como mineral y me convertí en planta,
He muerto como planta y surgí como animal,
He muerto como animal y fui entonces Hombre,
¿Qué debo temer? ¿Cuándo fui menos por morir?
Y moriré una vez más como Hombre, para remontarme
con los ángeles bienaventurados; pero aun la condición
de ángel

Debo superar: *todo excepto Dios debe perecer.*
Me convertiré en lo que mente alguna jamás concibió.
¡Oh, permítaseme no existir! Pues la no-existencia
Proclama con sonidos de órgano: *a El retornaremos.*¹⁹

Ni qué decir tiene que el misticismo, sobre todo en el contexto de las grandes religiones mundiales, ha dado origen a complejos sistemas teóricos, algunos de los cuales contenían teodiceas explícitas de gran coherencia racional. Lo importante aquí es simplemente que hay una continuación, en varias tradiciones místicas, de la teodicea prototípica de la autotranscendencia examinada antes, racionalizada a veces en términos de teorías muy intrincadas, y otras veces con un resurgimiento de impulsos irracionales muy arcaicos. En el otro polo del continuo de teodiceas que va de lo racional a lo irracional, en el polo más racional, encontramos

19 Reynold Nicholson, ed., *Rumi-Poet and Mystic*, Londres: George Alien and Unwin, 1950, pág. 103. Las frases en bastardilla son citas del Corán, 28: 88 y 2: 151, respectivamente. Podemos dejar aquí sin resolver la cuestión de si Rumi alude en este pasaje a reencarnaciones reales o a etapas de un viaje místico.

el conjunto *karma-samsara*, desarrollado en el pensamiento religioso de la India.²⁰ En la ingeniosa combinación de los conceptos de *karma* (la inexorable ley de causa y efecto que gobierna todas las acciones, humanas o no, en el universo) y de *samsara* (la rueda de los renacimientos), toda anomia concebible es integrada en una interpretación totalmente racional y omnimoda del universo. Nada queda afuera, por así decir.²¹ Toda acción humana tiene sus consecuencias necesarias y toda situación humana es la consecuencia necesaria de acciones humanas pasadas. Así, la vida del individuo sólo es un eslabón efímero de una cadena causal que se extiende infinitamente al pasado y al futuro. Se desprende de esto que el individuo no debe acusar a nadie por sus infortunios como no sea a sí mismo, y a la inversa, puede atribuir su buena fortuna exclusivamente a sus propios méritos. El conjunto *karma-samsara* brinda, pues, un ejemplo de completa simetría entre las teodiceas del sufrimiento y de la felicidad. Legítima la situación de todos los estratos sociales simultáneamente y, vinculado con el concepto de *dharma* (deber social, en particular, deber de casta), constituye el sistema religioso más absolutamente conservador concebido en la historia. No es de sorprender que una casa principesca tras otra invitara a su adopción (prácticamente, el establecimiento del sistema de castas por brahmanes inmigrantes, que actuaban como «ingenieros sociales»), hasta que se difundió por todo el subcontinente indio.²² El código de Manú (aunque hoy no podemos estar seguros en qué medida su legislación tuvo efectividad social o solo fue la expresión de deseos de sus autores brahmanes) da una buena idea de las «ventajas» ideológicas que el sistema suministró a sus estratos superiores.

20 Weber caracterizaba así la doctrina del *karma-samsara*. Análisis generales se hallarán en S. Chatterjee, *The fundamentals of Hinduism*, Calcuta: Das Gupta, 1950; Louis Renou, *L' hindouisme*, *** París: Albin Michel, 1951, y *Religions of Ancient India*, Nueva York: Oxford University Press, 1953. El examen sociológico clásico, por supuesto, se encontrará en el segundo volumen de la obra de Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

21 «Die Welt ist ein lueckenloser Kosmos ethischer Vergeltung», Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, pág. 300.

22 Este punto fue analizado en detalle por Weber.

Hay una cruda dureza en estas concepciones, que se mitigó en el hinduismo popular de diversas maneras: prácticas mágicas, ejercicios devocionales y místicos, apelación a diversas divinidades para que intervinieran en los inexorables procesos de *karma-samsara* y, más importante que todo, la simple fe de que la obediencia al *dharma* mejorará la propia suerte en reencarnaciones futuras. Ni qué decir tiene que muchas —en verdad, la mayoría— de estas manifestaciones del hinduismo popular están lejos de la fría racionalidad con que se formula el sistema, por ejemplo, en las partes más teóricas de los Upanishads. Se necesitaba, sin duda alguna, cierta fortaleza de espíritu para aceptar la aversión hacia el ser mismo tal como se expresa, por ejemplo, en el siguiente pasaje del Maitri Upanishad:

En este cuerpo maloliente e insustancial, que es un conglomerado de huesos, piel, músculos, tuétano, carne, semen, sangre, moco, lágrimas, catarro, heces, orina, aliento, bilis y flema, ¿de qué sirve satisfacer los deseos? . . . Y vemos que todo este mundo es decadencia, al igual que esos jejenos, mosquitos, etc.; y la hierba, y los árboles que crecen y perecen.

Pero, en verdad, ¿qué hay de estos? . . . Entre otras cosas, está el desecamiento de grandes océanos, el desgaste de picos montañosos, la desviación de la estrella polar fija, el corte de las cuerdas de viento [de las estrellas], la sumersión de la tierra, el descenso de los seres celestiales de su rango.

En esta especie de ciclo de existencias [*samsara*], ¿para qué satisfacer los deseos, cuando, después que un hombre se ha alimentado de ellos, se lo ve repetidamente retornar a la Tierra?²³

Allí donde la dureza de esta visión fue llevada racionalmente hasta sus conclusiones, empresa que —como es típico— solo los intelectuales se sienten inclinados a efectuar, surgió también, y esto no es de sorprender, una idea de redención

23 Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957, pág. 93.

como liberación final del interminable y espantoso ciclo de nacimientos (llamado una rueda de muertes con más propiedad que una rueda de vidas). Por supuesto, hubo varias versiones de esta redención.²⁴ En los mismos Upanishad se encuentra la concepción del *atmán-brahmán*, la fusión final del alma del individuo con la unidad divina que subyace en todos los fenómenos del universo. En el Maitri Upanishad, igual esperanza de liberación se halla expresada inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar:

¡Por favor, libérame! En este ciclo de existencia, soy como una rana en una charca sin agua. ¡Señor [Sakayanya, alguien que conoce la verdadera naturaleza del *Atmán*], tú eres nuestra vía de escape, sí, tú eres nuestra vía de escape!²⁵

En esta inmersión mística en el *atmán-brahmán* (para la cual hay recetas muy diferentes dentro de la soteriología hindú), los movimientos incesantes del ser, que son la fuente recurrente del *karma*, se detienen. Todo se convierte en uno, inmóvil, eterno y sin individualidad. Puede decirse que en este caso la perfecta racionalidad del *karma-samsara*, después de extenderse hasta sus últimos límites, se excede y cae de vuelta en el prototipo irracional de la participación auto-trascendente característica de todo misticismo,²⁶ El budismo tal vez represente la racionalización más total de los fundamentos teóricos del conjunto *karma-samsara*, en el nivel de la soteriología y de su teodicea concomitante.²⁷

24 Véase el estudio de Weber sobre las soteriologías de los «intelectuales» indios y su relación con el hinduismo de las masas.

25 Radhakrishnan y Moore, *loc. cit.*

26 Es evidente que estas observaciones son, en cierto sentido, una «terrible simplificación» de lo que es, en el plano histórico, un conglomerado de enorme complicación y variedad de ideas soteriológicas. Se justifican en la medida en que indican las alternativas básicas abiertas a las teodiceas que se construyen sobre la base de las presuposiciones del *karma-samsara*. Similares protestas de modestia, por supuesto, deben hacerse con respecto a las otras tipificaciones históricas de este capítulo.

27 Weber consideraba el budismo como la racionalización más radical del complejo *karma-samsara*. Además del examen que realiza Weber del budismo, en *Economía y sociedad*, y en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, véase el análisis de la concepción bu-

Como en el caso del hinduismo, por supuesto, debe hacerse una clara distinción entre el budismo de los intelectuales monásticos, los «depositarios» de las tradiciones auténticas, y el budismo sincretista de las masas. Esto es importante en las dos grandes ramas históricas del budismo: las tradiciones theravada y mahayana. Una mezcla de innumerables elementos irracionales, similar a la que ya hemos señalado con respecto al hinduismo popular, se encuentra en la religiosidad de las masas de los países comúnmente llamados budistas (apelativo que, en propiedad, debería colocarse entre comillas, al igual, presumiblemente, que el de cristiano aplicado a la Edad Media occidental). En el budismo original, sin embargo, en particular tal como se lo halla formulado en el canon Pali, así como en la mayoría de las doctrinas soteriológicas de las diversas escuelas intelectuales, la racionalización del *karma-samsara* llega a un grado raramente alcanzado, si es que alguna vez se lo alcanzó, dentro de los confines del pensamiento hindú ortodoxo. Dioses y demonios, el cosmos entero de la mitología, la multitud de mundos de la imaginación religiosa india, todo esto desaparece, no por negación explícita sino porque se lo declara sin importancia. Lo que resta es el hombre, quien, sobre la base de su correcta comprensión de las leyes del ser (resumidas en las «tres leyes universales»: *anichcha* o la impermanencia, *dukkha* o la pena, y *anatta* o la negación del yo), se dispone racionalmente a elaborar su propia salvación y a alcanzarla por último en el *nibbana* (o *nirvana*). No hay cabida aquí para las actitudes religiosas, sino solo para la frialdad de la comprensión racional, y de la acción racional tendiente a alcanzar el objetivo de esa comprensión. En este marco de referencia, el problema de la teodicea se resuelve de la manera más racional concebible, a saber, por la eliminación de todos los intermediarios entre el hombre y el orden racional del universo. Por último, el problema de la teodicea desaparece porque los fenómenos anémicos que le dan origen se revelan como meras ilusiones fugitivas, pues,

disto del *karma* (*kamma* en los escritos canónicos palis), en T. "W. Rhys Davids, *Buddhism*, Londres: S. P. C. K., 1912, y *A Manual of Buddhism*, Londres: Sheldon, 1932; Richard Gard, *Buddhism* Nueva York: Braziller, 1961.

en verdad, en la concepción de la *anatta* es el individuo quien plantea el problema. Aquí podemos dejar en pie la cuestión de si esto no puede también llevar aparejado el tipo de «exceso» de racionalidad al que aludimos antes, en conexión con la soteriología hindú.

Entre los polos extremos del continuo que va de lo racional a lo irracional hay toda una variedad de tipos de teodicea, capaces de varios grados de racionalización teórica.²⁸ Puede establecerse, en primer término, una teodicea proyectando la compensación por los fenómenos anémicos en un futuro entendido en términos terrenales. Cuando llegue el momento apropiado (típicamente, como resultado de alguna intervención divina), los que sufren serán consolados y los injustos castigados. En otras palabras, se explican el sufrimiento y la injusticia del presente con referencia a su nomización futura. Deben colocarse en esta categoría, por supuesto, las diferentes manifestaciones del mesianismo religioso, el milenarismo y la escatología.²⁹ Estas manifestaciones, como cabría esperar, están asociadas históricamente a épocas de crisis y desastres, de causas naturales o sociales. Por ejemplo, los sufrimientos de la Peste Negra dieron origen a una serie de violentos movimientos milenaristas, pero lo mismo sucedió con los desplazamientos sociales provocados por la Revolución Industrial. «¡El Señor está por llegar!» Esta consigna ha sido repetidamente un lema de agrupamiento en las épocas de agudas aflicciones. Dentro de la órbita de la tradición bíblica (esto es, la órbita judeo-cristiano-musulmana), como resultado de su énfasis general en la dimensión histórica de la acción divina, esa consigna de agrupamiento ha sido particularmente frecuente. Desde los profetas anteriores al exilio del antiguo Israel hasta la figura fantástica de Shabbatai Zví, desde la expectativa de la *parousia* inminente en las primeras comunidades cristianas hasta los grandes movimientos milenaristas del protes-

²⁸ Nuevamente, seguimos aquí de cerca a Weber, solo que el término «intermedio», por supuesto, no aparece en su análisis, y lo introducimos aquí para desarrollar el concepto de un continuo racional-irracional de teodiceas.

²⁹ Véase W. E. Muehlmann, ed., *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín, 1961; Sylvia Thrupp, ed., *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962.

tantismo moderno, desde la rebelión abasí hasta el Mahdí sudanés, la consigna se repite, sean cuales fueren sus modificaciones en el contenido de ideas. La tierra está seca y agotada, pero pronto aparecerá Yahvé desde la montaña sagrada y hará que las nubes brinden agua. Los mártires mueren en la arena del circo, pero pronto Cristo aparecerá en las nubes para derrotar a la Bestia y establecer su Reino. Los infieles dominan la tierra, pero pronto vendrá el Mahdí, asistido por los santos resucitados de todas las épocas, y establecerá el dominio universal del Islam. Y lo mismo en las escatologías secularizadas del Occidente moderno, que continúan la misma tradición que —es de presumir— tiene sus raíces en el antiguo Israel del siglo VIII a. C. Pero, con mayores modificaciones, también puede encontrarse la corriente mesiánico-milenarista fuera de la órbita de la tradición bíblica; por ejemplo, en movimientos como los de la Rebelión Taiping, la Danza de los Fantasmas o los cultos de cargamento.*

El complejo mesiánico-milenarista postula una teodicea, al relativizar el sufrimiento o la injusticia del presente en función de su eliminación en un glorioso futuro. En otras palabras, se legitiman los fenómenos anómicos por referencia a una nomización futura, con lo cual se los reintegra en un orden significativo general. Esta teodicea será racional en la medida en que contenga una teoría coherente de la historia (condición, podríamos decir, que se cumple en líneas generales en el caso de los movimientos mesiánico-milenaristas de la órbita bíblica). Será actual o potencialmente revolucionaria en la medida en que la acción divina que está a punto de intervenir en el curso de los sucesos exija o admita la cooperación humana.

Este tipo de teodicea se enfrenta con una obvia dificultad práctica: es muy vulnerable a la refutación empírica. Sin duda, hay diversos mecanismos cognoscitivos y psicológicos para racionalizar las contrapruebas empíricas.³⁰ Con todo,

* *Cargo cults*: se refiere a un culto de Nueva Guinea y algunas islas de la Melanesia, según el cual los antepasados retornarían en barcos cargados de mercancías europeas y ayudarían a expulsar a los colonizadores. (*N. del E.*)

30 Con relación a esto, es muy importante la obra de Leon Festín-

subsiste un problema teórico en la explicación del hecho de que Yahvé *no* haya provocado la lluvia, de que la *parousia* se haya retrasado una y otra vez, de que el presunto Mahdí resulte no ser más que otro gobernante demasiado terrenal, etc. Es típica la solución de esta dificultad intrínseca transponiendo la teodicea a otro mundo o a otra realidad oculta de algún modo en este. En ambos casos, será inmune a la refutación empírica. Este refinamiento, por decir así, del complejo mesiánico-milenarista apunta a un segundo tipo importante de teodiceas «intermedias», en las cuales se promete la compensación en otro mundo. En su forma más simple, este tipo de teodicea sustenta una inversión de los sufrimientos y males presentes en una vida después de la muerte. Probablemente nos mantengamos en terreno seguro si suponemos que la necesidad de tal teodicea fue muy importante en los orígenes de las nociones concernientes a la inmortalidad. Ya no basta buscar la compensación divina en la propia vida o la de los descendientes. Ahora se la busca más allá de la tumba. Allí, por último, el que sufre será confortado, el hombre bueno recompensado y el perverso castigado. En otras palabras, la vida futura se convierte en el lugar de la nomización. Es más probable que se produzca esta transposición cuando la teodicea prototípica por participación trascendente se debilita en cuanto a su plausibilidad, proceso relacionado con la individuación progresiva. Se lo puede observar en una serie de tradiciones religiosas diversas.³¹ Por ejemplo, en el Egipto y la China antiguos circulaban nociones concernientes a las compensaciones en una vida futura, aunque no suponían necesariamente un juicio sobre la base de principios éticos. Es evidente que, a diferencia de la teodicea terrenal del complejo mesiánico-milenarista, el tipo de teodicea extraterrenal tiende a tener consecuencias más conservadoras que revolucionarias.

ger sobre la psicología de la «disonancia cognoscitiva»; véanse su *Theory of Cognitive Dissonance* y el anterior estudio particular, *When Prophecy Fails*. La semejanza de los fenómenos analizados en el estudio particular y lo que los eruditos en el Nuevo Testamento han llamado *Parousieverzoegerung* es asombrosa y muy instructiva. 31 Véase van der Leeuw, *op. cit.*, pág. 275 y sigs. Véase, además, E. Rohde, *Psyche*, 1925, y William Greene, *Moirá*, 1944, para el problema de la teodicea en el pensamiento religioso griego.

Pero el mismo tipo de teodicea puede inmunizarse contra la refutación empírica por medios más complicados. Así, la redención puede ser históricamente efectiva, en este mundo, pero de una manera oculta y empíricamente inverificable. Un ejemplo clásico de tal teodicea es la reinterpretación de las esperanzas mesiánicas israelitas en términos de la idea del «servidor sufriente», por el Déutero-Isaías durante el período del exilio babilónico. La reinterpretación de la misión mesiánica de Shabbatai Zvi, después de la apostasía de este en el Islam, es un ejemplo muy desconcertante de un proceso similar en la historia judía más moderna. En estos casos, se conserva la esperanza concreta mesiánico-milenarista, pero al mismo tiempo se la traspone a una esfera misteriosa y empíricamente inaccesible, en la cual está a salvo de las contingencias de la historia.³² Un tercer tipo «intermedio» de teodiceas es el dualista, que ha caracterizado sobre todo a las formaciones religiosas del antiguo Irán.³³ Se concibe el universo como el escenario de una lucha entre dos fuerzas poderosas: la del bien y la del mal. Están personificadas, dentro del zoroastrismo, en los dioses Ahura Mazda y Ahrimán, aunque en desarrollos posteriores del dualismo iranio, como el mitraísmo y el maniqueísmo, surgieron concepciones más abstractas. En estas formaciones, se atribuyen todos los fenómenos anómicos, por supuesto, a las fuerzas del mal o negativas, mientras que se entiende toda nomización como la victoria progresiva de sus antagonistas, las fuerzas del bien o positivas. El hombre participa en la lucha cósmica; la redención (en este mundo o en el otro) consiste en su enrolamiento en el lado «correcto». Por supuesto que este esquema puede manifestarse en niveles muy diferentes de complejidad teórica.

32 Sobre el desarrollo de la teodicea israelita, véase Gerhard von Rad, *Theologie des alten Testaments*, en particular el vol. II, y Edmond Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1955, pág. 240 y sigs. Sobre el muy sugerente episodio de Shabbatai Zvi, véase Gershom Scholem, *Major Trends In Jewish Mysticism*, Nueva York: Schocken, 1961, pág. 287 y sigs.

33 Véase W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart, 1961; Franz Altheim, *Zarathustra und Alexander*, Francfort, 1960; Maarten Vermaseren, *Mithras*, Stuttgart, 1965; R. Reitzenstein, *Das iranische Erloesungs mysterium*, Bonn, 1921.

En la historia de la religión occidental, la teodicea del dualismo fue muy importante en la influencia, que tuvo siglos de duración, ejercida por el gnosticismo.³⁴ Este interpretó el dualismo como una división entre espíritu y materia. Este mundo, en su totalidad material, fue la creación de fuerzas negativas, identificadas por los gnósticos cristianos con la divinidad del Antiguo Testamento. La divinidad buena no creó este mundo, por lo cual no se la puede hacer responsable de sus imperfecciones. Por consiguiente, no se interpretan los fenómenos anómicos de este mundo como la intrusión perturbadora del desorden en un cosmos ordenado. Por el contrario, este mundo *es* el reino del desorden, de la negatividad y el caos; y el intruso, el extranjero proveniente de otro reino, es el hombre (o más bien, el espíritu que hay dentro del hombre). La redención consiste en el retomo del espíritu de su exilio en este mundo a su verdadero hogar, un reino de luz en todo diferente a cualquier cosa que exista dentro de las realidades del universo material. Así, se asocia la esperanza de redención con una profunda nostalgia por el verdadero hogar del hombre, tal como se expresa en el siguiente pasaje de un texto gnóstico:

Habité en este mundo [de oscuridad] durante miles de miríadas de años, y nadie supo que yo estaba allí. . . Año tras año y generación tras generación, yo estaba allí, y ellos no sabían que yo habitaba en su mundo.

O también, en un texto maniqueo:

Ahora, ¡oh, nuestro gracioso Padre!, innumerables miríadas de años han pasado desde que fuimos separados de ti. Anhelamos contemplar tu amado rostro, brillante y vivaz.³⁵

Los esquemas dualistas de este tipo resuelven el problema de la teodicea trasponiendo sus términos, por así decir. El

34 Véase Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston; Beacon, 1963. El trabajo más importante sobre Marción es el de Adolf von Harnack, *Das Evangelium von fremden Gott*. Sobre los albigenses, véase S. Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge, 1947.

35 Joñas, *op. cit.*, pág. 54.

universo empírico deja de ser un cosmos y se convierte en el escenario en el cual se desarrolla la cosmización (como en el zoroastrismo clásico) o es concebido realmente como el ámbito del caos (como en los diversos sistemas gnósticos). Lo que aparece como anomia es, por lo tanto, lo apropiado en un todo a este ámbito inconcluso o negativo; el *nomos* no ha sido alcanzado todavía, o debe ser buscado en ámbitos que están mucho más allá de las realidades del universo empírico. En el desarrollo de este tipo de dualismo, sucedió, muy lógicamente, que todo lo asociado con este mundo, sobre todo el ser físico e histórico del hombre, fue desvalorizado en forma radical. La materia debía ser comprendida como la realidad negativa, al igual que el cuerpo humano y todas sus acciones. La historia empírica, además, fue despojada *a priori* de toda significación redentora. En otras palabras, las teodiceas dualistas tienden a ser acósmicas, ascéticas y ahistóricas. No es difícil comprender por qué ellas presentaron una amenaza tan poderosa a la concepción del mundo de las diversas tradiciones derivadas de la religión bíblica, como puede verse en las luchas del judaísmo, el cristianismo y el Islam «oficiales» con los diversos movimientos gnósticos que surgían dentro de ellos.³⁶ Es evidente sin necesidad de muchas explicaciones que el problema de la teodicea aparece con mayor agudeza en el monoteísmo radical y ético, esto es, dentro de la órbita de la religión bíblica. Si se eliminan en forma radical todas las divinidades rivales o menores, y si se atribuye al único dios que creó todas las cosas de este o de cualquier otro mundo, no solo todo poder, sino también todos los valores éticos, entonces el problema de la teodicea se convierte en una acuciante pregunta dirigida a esa misma concepción. En verdad, más que en cualquier otra constelación religiosa, puede decirse que este tipo de monoteísmo se mantiene o cae según su capacidad para resolver la pregunta de la teodicea: «¿Cómo puede permitir Dios. . .?» Como indicamos antes, el desarrollo de la escatología bíblica a partir de expectativas históricas concretas hasta llegar a

36 Véase Scholem, *op. cit.*, pág. 40 y sigs.; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Tubinga: Mohr, 1922, pág. 63 y sigs.; Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, Bell, 1914.

construcciones soteriológicas incapaces de refutación empírica es un aspecto importante del problema, tal como se lo enfrentó dentro de la órbita de la religión bíblica. Hay también otro aspecto, sin embargo, de particular importancia para comprender el desarrollo posterior al período del antiguo Israel. Ese aspecto es la relación entre la teodicea bíblica y la actitud masoquista.

Toda religión postula un «otro» que se enfrenta al hombre como una realidad objetiva y poderosa. La actitud masoquista, como hemos tratado de demostrar, es una de varias posturas básicas que el hombre puede adoptar frente a ese «otro». Pero en la órbita de la religión bíblica, la actitud masoquista adquiere una característica peculiar, como resultado de la inmensa tensión provocada por el problema de la teodicea en estas circunstancias. Es muy diferente entregarse en éxtasis masoquista a Shiva, por ejemplo, en su *avatar* como destructor cósmico, como ejecutante de su gran danza de la creación sobre una montaña de cráneos humanos. A fin de cuentas, no es la única divinidad del panteón hindú, ni tiene nada que se asemeje a la cualidad ética atribuida al Dios de la Biblia. El masoquismo religioso adquiere un perfil peculiar en la órbita bíblica precisamente porque el problema de la teodicea se hace insoportablemente agudo cuando se define al «otro» como un Dios todopoderoso y todojusticiero, creador del hombre y del universo. Es la voz de este Dios terrible la que debe ahora ser tan abrumadora que ahogue el llanto de protesta del hombre atormentado, y, más aún, convierta ese llanto en una confesión de autohumillación *ad maiorem Dei gloriam*. El Dios bíblico es trascendentalizado de modo radical, esto es, postulado como lo «totalmente otro» (*totaliter aliter*) frente al hombre. En esta trascendentalización está implícita desde el comienzo la solución masoquista por excelencia del problema de la teodicea: la sumisión a lo «totalmente otro», que no puede ser cuestionado ni desafiado, y que, por su misma naturaleza, está soberanamente por encima de toda norma humana ética y, en general, nómica.

Los ejemplos clásicos de esta sumisión se encuentran, por supuesto, en el Libro de Job. «Confiaré en él, aunque me mate», declara Job. Y luego, después de la temible mani-

festación de Dios en el torbellino, Job confiesa su total insignificancia ante el poder soberano que se le ha manifestado: «Por lo cual abomino de mí mismo, y me arrepiento en el polvo y las cenizas». En este «por lo cual» reside el *pathos* y la extraña lógica de la actitud masoquista. La pregunta de la teodicea es planteada apasionada e insistentemente, casi hasta el punto en que se convierte en una acusación abierta contra Dios. Sin embargo, no recibe respuesta racional, como en los diversos esfuerzos de los amigos de Job. En cambio, en primer lugar, se niega el derecho del interrogador a plantear su pregunta. Dicho de otro modo, se resuelve el problema de la teodicea por un *argumentum ad hominem* en su forma más drástica; más exactamente, por un *argumentum contra hominem*. Se convierte la acusación implícita contra Dios en una acusación explícita contra el hombre. En esta curiosa inversión, se hace desaparecer el problema de la teodicea y aparece en su lugar un problema de antropodicea (o *iustificatio*, para usar un término cristiano posterior). El problema del pecado humano reemplaza al problema de la justicia divina. En esta inversión y en la peculiar relación que establece entre la teodicea y el masoquismo vemos uno de los motivos fundamentales del desarrollo de la religión bíblica.³⁷ El Libro de Job nos presenta la forma pura, por así decir, del masoquismo religioso frente al Dios bíblico. En el desarrollo de la religión bíblica posterior al Viejo Testamento encontramos una continuidad directa y, al mismo tiempo, modificaciones importantes de esa forma. Por ejemplo, la total entrega a la voluntad de Dios se convirtió en la actitud fundamental del Islam y hasta dio su nombre a esta grandiosa simplificación de la tradición bíblica (del árabe *'aslama*, someter). Se encuentra el desarrollo más radical, pero también más coherente, de esta postura en las diversas concepciones de la predestinación divina que surgieron en todas

37 En este examen del desarrollo de la teodicea bíblica nos apartamos completamente de Weber. Es muy curioso, en verdad, el hecho de que el interés de Weber por la teodicea cristiana estuviera bien "limitado a su resultado «radical» en la doctrina calvinista de la predestinación; es un hecho curioso, a pesar de su relación obvia con el Interés de Weber por el papel histórico del calvinismo.

las ramas importantes de la tradición bíblica, aunque con particular ferocidad en el Islam y luego en el calvinismo.³⁸ El calvinista que se deleita en la inexorable decisión de Dios, quien desde toda la eternidad ha elegido unos pocos hombres para su salvación y relegado a la mayoría de los hombres a un destino infernal, tal vez sea la culminación de la actitud masoquista en la historia de la religión. Esto se hace particularmente claro si se recuerda que en el calvinismo primitivo se sostenía con firmeza que nadie podía saber si pertenecía o no al grupo de los elegidos. Por lo tanto, siempre era posible que el Dios a quien se adoraba con fervor, a quien se servía con todos los rigores de la ética calvinista —en algunos casos, a riesgo de la vida misma (como bajo las persecuciones de los católicos)— hubiera condenado al fiel desde el comienzo de los tiempos y no pudiera ser apartado de tal decisión por ningún esfuerzo concebible de este. En la visión de los mismos condenados que se unen en la glorificación del Dios que los ha condenado, la soberanía de Dios y la negación del hombre llegan a un clímax aterrador.

No es difícil ver que esta forma pura de la actitud masoquista sería difícil de mantener para la mayoría de la gente, y en lo fundamental solo estaría al alcance de algunos «virtuosi» de la religión.³⁹ En la religión de las masas es más probable que prevalezcan formas menos duras de entrega. En el desarrollo del monoteísmo bíblico raramente se mantuvo por largo tiempo la severidad de la solución de Job al problema de la teodicea. En la piedad popular, muy a menudo se la mitigó mediante la esperanza de la compensación en el otro mundo. Con tal modificación, la sumisión masoquista, y hasta su regocijo en el sufrimiento, aún pudo mantenerse. Pero es menos pura, en la medida en que incluye una esperanza de su propia transformación en una vida futura: el Dios castigador algún día suspenderá su castigo, y su doloroso culto cederá ante un tipo más feliz de plegaria. En los círculos más intelectualizados a menudo se atenuó la severidad mediante interpretaciones teológicas di-

38 Weber *hizo* explícitamente la comparación entre el Islam y el calvinismo en términos de predestinación.

39 La expresión «*virtuosi* religiosos» está tomada de Weber.

versas del sufrimiento. Ya hemos mencionado el concepto del «servidor sufriente» del Déutero-Isaías, prolongado en la «santificación del Nombre» (*qiddush-hashem*) a través del sufrimiento en la corriente principal del judaísmo, y en las diversas doctrinas del sufrimiento redentor de las tradiciones judías heterodoxas (por ejemplo, en las teosofías cabalísticas del «exilio»). Pueden encontrarse analogías en el cristianismo y en el Islam. Aun en el calvinismo, la rigidez de la sumisión al decreto inexorable de la predestinación pronto fue modificada mediante intentos varios por lograr la certidumbre de la elección, sea por bendiciones presuntamente divinas de las propias actividades externas, sea por una convicción interior de salvación.⁴⁰ Pero todas estas «mitigaciones» de la teodicea masoquista son de menor importancia histórica comparadas con la solución cristiana esencial del problema, a saber, la postulada en la cristología.⁴¹ Hasta podríamos sostener que, a pesar de todas sus variaciones concebibles en la historia del cristianismo, se lo puede llamar *el* motivo cristiano fundamental: la figura del Dios encarnado como respuesta al problema de la teodicea; específicamente, a la insoportable tensión de este problema provocado por el desarrollo religioso del Viejo Testamento. Y de cualquier manera que se baya formulado en el curso de la teología cristiana la metafísica de esta encarnación y su vínculo con la redención del hombre, es fundamental que el Dios encarnado sea también el Dios que sufre. Sin este sufrimiento, sin la agonía de la cruz, la encarnación no brindaría esa solución del problema de la teodicea a la cual, afirmamos, debe su enorme potencia religiosa.

Esto ha sido bien formulado por Albert Camus, cuya comprensión del cristianismo puede considerarse representativa de la de sus críticos modernos más agudos:

40 La modificación de la «dureza» original del calvinismo es, por supuesto, uno de los temas principales de la argumentación de Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

41 Weber parece haber olvidado totalmente el lugar esencial que ocupa la cristología en cualquier teodicea cristiana, lo cual es parte del hecho curioso ya señalado antes. Sostenemos que esta es una debilidad importante de su tipología general de las teodiceas.

Puesto que Cristo había sufrido, y había sufrido voluntariamente, el sufrimiento ya no era injusto y todo dolor era necesario. En cierto sentido, la amarga intuición y el legítimo pesimismo del cristianismo en lo concerniente a la conducta humana se basan en la suposición de que la injusticia total es tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. Solo el sacrificio de un dios inocente podía justificar la interminable y universal tortura de la inocencia. Solo el más abyecto sufrimiento de Dios podía aliviar la agonía del hombre. Si todo, sin excepción, en el cielo y en la tierra está condenado a penar y sufrir, entonces se hace posible una extraña forma de felicidad.⁴²

Precisamente, en razón de esta «ventaja» que presentaba para el problema de la teodicea, era menester formular en la doctrina cristológica la relación exacta del sufrimiento con el Dios castigador. Solo si *tanto* la plena divinidad *como* la plena humanidad del Cristo encarnado podían mantenerse simultáneamente, podía alcanzar plena plausibilidad la teodicea brindada por la encarnación. Esta, y no oscuras especulaciones metafísicas, fue la fuerza impulsora de las grandes controversias cristológicas de la iglesia cristiana primitiva, que alcanzaron su culminación en la condena del arrianismo por el Concilio de Nicea.⁴³ Las fórmulas cristológicas ortodoxas, tales como fueron elaboradas en Nicea y en concilios posteriores, aseguraban que el sufrimiento de Cristo podía realmente ser identificado como un sufrimiento de Dios mismo, a la par que era simultáneamente un genuino sufrimiento humano como el que plantea el problema de la teodicea.

Pero existe una condición esencial para la «extraña forma de felicidad» que no se aclara en la cita anterior. Es precisamente la condición que liga la teodicea cristiana con sus antecedentes masoquistas, al menos dentro de las tra-

42 Albert Camus, *The Rebel*, *** Nueva York: Vintage, 1956, pág. 34.

43 «Ist das Goettliche, das auf Erden erschienen ist und die Menschen mit Gott wiedervereignet, hat, identisch mit dem hoechsten Goettlichen, das Himmel und Erde regiert, oder ist es ein Haebgoettliches? Das war die entscheidende Frage im arianischen Streit». Von Harnack, *Dogmengeschichte*, pág. 210.

diciones ortodoxas fundamentales del cristianismo (en contra, por ejemplo, de las herejías gnósticas). Esta condición es la afirmación de que, a fin de cuentas, Cristo *no* sufrió por la inocencia del hombre, sino por su *pecado*. Se sigue de ello que el requisito para que el hombre se beneficie con el poder redentor del sacrificio de Cristo es el *reconocimiento del pecado*.⁴⁴

La solución llamada «agustiniana» del problema de la teodicea no es la presentación de una divinidad sufriente. Sabemos que en la época grecorromana esas ideas se hallaban muy difundidas. La solución depende más bien del paso, profundamente masoquista, de la pregunta por la justicia de Dios a la pregunta por la pecaminosidad del hombre, cambio que, como indicamos antes, aparece ya en la teodicea del Antiguo Testamento. Nuevamente, se traslada el problema de la teodicea al de la antropodicea. Pero se mitiga la aspereza de esta traslación mediante la interposición del Dios-hombre sufriente entre los dos miembros de la dialéctica masoquista del Libro de Job. Para decirlo de otro modo, la dura polarización de la soberanía y la sumisión se suaviza en la figura del Cristo sufriente. Dios sufre en Cristo. Pero el sufrimiento de Cristo no justifica a Dios, sino al hombre. Mediante Cristo se dulcifica la terrible «otredad» del Yahvé de las tempestades. Al mismo tiempo, puesto que la contemplación del sufrimiento de Cristo ahonda la convicción acerca de la indignidad del hombre, la vieja entrega masoquista puede reiterarse de una manera más refinada, por no decir más complicada. Sostenemos que no puede comprenderse la estructura religiosa fundamental del cristianismo si no se comprende esto, y que, además, la plausibilidad del cristianismo (al menos en sus formas ortodoxas importantes) resiste o cae junto con la plausibilidad de esta teodicea. Más adelante tendremos ocasión de examinar la declinación

44 Omitimos aquí todo examen de las diferentes respuestas teológicas a la pregunta acerca de la relación precisa del sufrimiento de Cristo con el logro de la Redención. Véase Gustaf Aulén, *Christus Victor* (Londres: S. P. C. K., 1931), para una útil tipología; véase también Jean Hick, *Evil and the God of Love*, Nueva York: Harper & Row, 1966.

general de la plausibilidad del cristianismo. Bástenos decir por el momento que esa declinación ha ido acompañada por una firme desvalorización de la teodicea cristiana. En 1755 un terremoto destruyó la mayor parte de la ciudad de Lisboa y mató a una porción considerable de su población. Este suceso, por secundario que parezca en comparación con los masivos horrores de nuestra propia época, fue un acontecimiento importante para el pensamiento del siglo XVIII. Planteó violentamente el problema de la teodicea y de la validez de la solución cristiana para muchos de los más elevados espíritus de la época, entre ellos Pope, Voltaire, Goethe y Kant. La Primera Guerra Mundial, al parecer, aún dio origen a un considerable volumen de obras —sobre todo en Inglaterra— inspiradas por una preocupación similar. Es muy instructivo observar que los horrores inconmensurablemente mayores de la Segunda Guerra Mundial no tuvieron un resultado similar. En la medida en que estos sucesos (particularmente los vinculados con las atrocidades de los nazis) plantearon cuestiones metafísicas, en contraste con las éticas o políticas, ellas tuvieron un carácter típicamente antropológico, no teológico: «¿Cómo pueden actuar los hombres de esta manera?», en lugar de: «¿Cómo puede Dios permitir esto?». Aun voceros cristianos declaradas parecen haber vacilado en reiterar las fórmulas cristianas tradicionales acerca del significado de tales sucesos. Dentro de los campos ortodoxo y neoortodoxo restantes se ha repetido muchas veces el vuelco clásico de la teodicea a la antropodicea, y hasta las pesadillas del nazismo han sido consideradas, no como una terrible pregunta acerca de la credibilidad del Dios cristiano, sino como una confirmación de la concepción cristiana del pecado humano. Pero la respuesta general ha sido un extraño silencio acerca de las implicaciones de esos acontecimientos para la teodicea y, en cambio, la concentración en las cuestiones antropológicas y ético-políticas, en las cuales el vocero cristiano puede abrigar la esperanza de hablar dentro de un marco de referencia compartido por sus contemporáneos seculares. Las consecuencias históricas más importantes de la desintegración de la teodicea cristiana en la conciencia del hombre occidental han sido, claro está, el comienzo de una era de

revolución. La historia y las acciones humanas en la historia se han convertido en los instrumentos dominantes mediante los cuales debe buscarse la nomización del sufrimiento y del mal. Ninguna sumisión a la voluntad de Dios, ninguna esperanza por la mediación de la figura de Cristo y ninguna expectativa de un *eschaton* debido a la acción divina sirven ya para aliviar la mayoría de las angustias de los hombres. La teodicea social del cristianismo (esto es, su legitimación de las injusticias de la sociedad) se ha derrumbado junto con la plausibilidad general de su teodicea; y este hecho, dicho sea de paso, ha sido comprendido mucho más claramente por los antagonistas del cristianismo que por los mismos cristianos.⁴⁵ Si la explicación cristiana del mundo ya no es válida, entonces no puede mantenerse por mucho más tiempo la legitimación cristiana del orden social. Para citar una vez más a Camus como representante de esta comprensión, ahora el hombre «se lanza a la empresa esencial de la rebelión, que consiste en reemplazar el reino de la gracia por el reino de la justicia».⁴⁶ Como resulta obvio, no podemos aquí proponernos analizar con mayor detalle esta transformación revolucionaria de la conciencia. Hemos utilizado las diferentes constelaciones históricas de la teodicea examinada antes solo para señalar, en sus líneas más generales, cómo el hombre adopta actitudes existenciales y teóricas diferentes frente a los aspectos anómicos de su experiencia, y cómo se relacionan los diferentes sistemas religiosos con esta empresa de nomización. Habremos logrado nuestro propósito si ha quedado aclarada la importancia fundamental del problema de la teodicea para todo esfuerzo religioso de mantenimiento del mundo, y en verdad también para todo esfuerzo similar basado en una *Weltanschauung* no religiosa. Los mundos que el hombre construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, y finalmente por el hecho inevitable de la muerte. A menos que la anomía, el caos y la muerte puedan ser integrados dentro del *nomos* de la vida humana, esta será incapaz de mantenerse frente a las exigencias tanto de la his-

45 Los análisis del cristianismo realizados por Marx y Nietzsche son por supuesto, los casos más importantes de esto.

46 Camus, *op. cit.*, pág. 56.

toria colectiva como de la biografía individual.⁴⁷ Repitámoslo: todo orden humano es una comunidad frente a la muerte. La teodicea representa la tentativa de hacer un pacto con la muerte. Sea cual fuere el destino de cualquier religión histórica o aun de la religión como tal, podemos estar seguros de que la necesidad de esta tentativa persistirá mientras los hombres mueran y tengan que dar sentido a este hecho.

47 Las controversias recientes entre los marxistas acerca de la relación de su *Weltanschauung* con los problemas concretos del significado en la vida individual son un buen ejemplo de esto. Véase Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism*, *** Carden City, N. Y.; Doubleday, 1965.

4. Religión y alienación

Al llegar a este punto, será conveniente recordar la dialéctica fundamental que sirvió de punto de partida a estas consideraciones: los tres movimientos de la externalización, la objetivación y la internalización, cuya suma constituye el fenómeno de la sociedad. El hombre, por obra del carácter peculiar de su constitución biológica, se ve compelido a externalizarse. Los hombres se externalizan colectivamente en la actividad común, y de este modo crean un mundo humano. Este mundo, inclusive la parte de él que llamamos estructura social, alcanza para ellos la jerarquía de la realidad objetiva. Ese mismo mundo, como realidad objetiva, es internalizado en la socialización y se convierte en parte constituyente de la conciencia subjetiva del individuo socializado.

En otros términos, la sociedad es un producto de la actividad humana colectiva. Como tal, y solo como tal, se enfrenta al individuo como una realidad objetiva. Este enfrentamiento por opresivo que pueda parecerle al individuo, exige la permanente internalización de aquello con lo que se enfrenta. Dicho de modo más simple, exige su cooperación, esto es, su participación en la actividad colectiva por la cual se construye constantemente la realidad de la sociedad. Esto no significa, por supuesto, que debe cooperar en las acciones específicas que lo oprimen. Pero estas acciones serán reales para él como elementos de la realidad *social* solo en la medida en que participe, por renuente que sea su participación, en los significados objetivos que se les ha asignado colectivamente. Es este aspecto singular el que distingue de manera decisiva la realidad social de la realidad natural. Por ejemplo, el individuo puede hallar la muerte a manos de sus semejantes de un modo que, en términos de

sucesos físicos, sería casi el mismo que si tales sucesos resultaran de acontecimientos naturales sin intervención humana: digamos, ser aplastado por una roca. Sin embargo, por estrecha que sea la semejanza de los sucesos físicos, las dos posibilidades de hallar la muerte aplastado por una roca adquieren significados en todo diferentes. La diferencia es la que existe entre una ejecución y un accidente, esto es, entre un suceso que se produce *dentro* del mundo social y un suceso en el que la naturaleza «bruta» irrumpe en el mundo social. El individuo puede cooperar en la ejecución pero nunca puede cooperar con el accidente, a saber, comprendiéndola en términos de esos significados objetivos que comparte, aunque desdichadamente, con sus ejecutores. Así, la víctima de una ejecución puede morir «correctamente», de un modo que hallaría difícil la víctima de un accidente. Este ejemplo, claro está, es un caso extremo. Pero revela simplemente que la sociedad, aunque se manifieste al individuo como una extrema opresión, es significativa de una manera en que no lo es la naturaleza. Esta afirmación es válida *a fortiori* en los innumerables casos en que nos enfrentamos a la realidad social en experiencias más agradables.

Como hemos visto antes, la objetividad del mundo social significa que el individuo la aprehende como una realidad externa a él y no fácilmente amoldable a sus deseos. Está *allí*, para ser reconocida *como* realidad, como un «hecho firme» al que es menester avenirse. El individuo puede soñar con vivir en un estado de deliciosa poligamia, pero se ve obligado a volver al «hecho firme» de su situación prosaicamente monogámica. La «prosa» del asunto es el lenguaje común y el sistema de significados de su sociedad, cuya realidad es muchísimo más maciza que la fugaz «poesía» de sus fantasías solitarias. En otras palabras, las instituciones son reales en tanto comparten la objetividad del mundo social. Lo mismo vale para los roles y, cosa muy importante, para los roles internalizados. En sus sueños de vigilia el individuo puede ser un pashá turco. En la realidad de su vida cotidiana debe desempeñar el rol de un sensato marido de la clase media. Pero no es solo la sociedad, como

estructura externa, la que proscribe el rol de pashá. La misma estructura interna de la conciencia del individuo, tal como ha sido moldeada por la socialización, degrada el rol de pashá al rango de una fantasía, y por ende al rango de una realidad *inferior*. El individuo es *real para sí mismo* como un sensato marido de la clase media, no como un pashá. No nos interesa aquí en qué medida el individuo puede, no obstante esto, lograr *realizarse* como pashá. El requisito mínimo para tal realización, por cierto, sería la disposición de otros a desempeñar el rol de odaliscas, cosa técnicamente difícil en las condiciones de la monogamia. Lo que nos interesa aquí es simplemente el hecho importante de que el mundo social conserva su carácter de realidad objetiva cuando es internalizado. Está *allí* también en la conciencia.

En suma, la objetivación implica la creación de un mundo social real, externo a los individuos que lo habitan: la internalización implica que este mismo mundo social tendrá el rango de realidad dentro de la conciencia de esos individuos. Este último proceso, sin embargo, presenta una característica adicional de gran importancia, o sea, una *duplicación de la conciencia*, en términos de sus componentes socializados y no socializados.¹ La conciencia precede a la socialización. Más aún, nunca puede ser socializada *totalmente*, aunque más no sea porque lo impide la permanente conciencia de los propios procesos corporales. La socialización, pues, es siempre parcial. Una *parte* de la conciencia es moldeada por la socialización en la forma que se convierte en la identidad socialmente reconocible del individuo. Como en todos los productos de la internalización, se crea una tensión dialéctica entre la identidad socialmente (objetivamente) asignada y la identidad apropiada subjetivamente, punto de cardinal importancia para la psicología social, pero de escaso interés para nosotros por el momento.² Lo más importante para nuestros fines es que la duplicación de

1 El concepto de «duplicación de la conciencia» proviene de Mead. También es importante la noción de Durkheim del hombre socializado como *homo dúplex*.

2 Esta formulación trata de combinar algunas perspectivas —fundamentales de Marx y de Mead.

la conciencia provocada por la internalización del mundo social tiene como consecuencia dejar de lado, congelar o enajenar una parte de la conciencia con respecto al resto de ella. Para decirlo de otro modo, la internalización implica la autoobjetivación. Esto es, se objetiva una parte del yo, no para los otros sino para sí mismo, como un conjunto de representaciones del mundo social, un «yo social», que está y permanece en un estado de incómoda adaptación a la autoconciencia no social a la cual se ha impuesto.³ Por ejemplo, el papel de marido de la clase media se convierte en una «presencia» objetiva dentro de la conciencia del individuo. Como tal, se *enfrenta* al resto de esta conciencia como un «hecho firme», en correspondencia —con mayor o menor simetría (según el «éxito» de la socialización en este caso particular)— con el «hecho firme» de la institución externa del matrimonio de clase media. En otras palabras, la duplicación de la conciencia da como resultado un enfrentamiento *interno* entre los componentes socializados y los no socializados del yo, y se reitera dentro de la conciencia misma el enfrentamiento *externo* entre la sociedad y el individuo. En ambos casos, el enfrentamiento tiene un carácter dialéctico, en cuanto los dos elementos de cada caso no se hallan en una relación mecánica de causa a efecto, sino más bien se crean uno al otro de manera recíproca y continua. Además, los dos componentes del yo pueden ahora entablar una conversación interna.⁴ Esta conversación, por supuesto, reitera dentro de la conciencia la conversación (o más exactamente, ciertas tipificaciones de esta conversación) que el individuo lleva a cabo con otros en su vida social. Por ejemplo, el individuo que trata de representar el rol de «bajá» en una sociedad de clase media pronto se hallará empeñado en diversas conversaciones con otros (que en este caso, puede suponerse, serán desagradables): su mujer, los miembros de su familia, los funcionarios judiciales, etc. Pero estas conversaciones externas serán

3 El término «yo social» fue usado por "William James. Su desarrollo, en la obra de James Baldwin y Charles Cooley hasta su «codificación» —por así decir— por Mead, es de importancia decisiva para la psicología social norteamericana.

4 El concepto de «conversación interna» está tomado de Mead.

reproducidas dentro de su propia conciencia. Aparte del hecho de que es probable que haya internalizado la ley y su moral en la forma de las «voces de la conciencia», habrá al menos una conversación interna entre la identidad socialmente asignada de marido de la clase media y la identidad de «bajá» a la que aspira subjetivamente, y ambas aparecerán como «presencias» cristalizadas dentro de la conciencia. Cuál de las dos será más real para el individuo dependerá de su «ajuste» a la realidad social (o, si se prefiere, de su «salud mental»), cuestión que en este punto podemos abandonar a la policía y a los psicoterapeutas. Otra manera de decir esto es afirmar que el hombre crea la «otredad» tanto fuera como dentro de sí mismo, y ello es resultado de su vida en sociedad. Las propias obras del hombre, en la medida en que integran un mundo social, se convierten en parte de una realidad distinta de aquel: se le «escapan». Pero también el hombre se «escapa», en la medida en que un aspecto de sí mismo es moldeado por la socialización. La «otredad» del mundo social y los seres humanos concretos que constituyen los «otros» de la vida social son internalizados en la conciencia. Dicho en otros términos, los otros y la «otredad» se introyectan en la conciencia. Como resultado de ello, se plantea la posibilidad, no solo de que el mundo social parezca extraño al individuo, sino también de que este llegue a ser un extraño para sí mismo en ciertos aspectos de su yo socializado. Es importante destacar que *esta* enajenación se da en la socialidad del hombre, en otras palabras, es antropológicamente necesaria. Pero puede darse de dos maneras: una en la cual es posible reapropiarse (*zurueckgeholt*) de la exterioridad del mundo y del yo por el «recuerdo» de que el mundo y el yo son producto de la propia actividad; la otra en la cual tal reapropiación ya no es posible, y en la que el mundo social y el yo socializado se enfrentan al individuo como facticidades inexorables análogas a las de la naturaleza. A este último proceso se lo puede llamar alienación.⁵

5 El concepto de alienación que aquí usamos deriva, por supuesto, de Marx, aunque hemos modificado la tajante diferencia que él estableció entre su uso del concepto y el de Hegel. En particular, no hemos seguido a Marx en su noción seudoteológica de que la aliena-

Para decirlo con otros términos, la alienación es el proceso por el cual se pierde para la conciencia la relación dialéctica entre el individuo y su mundo. El individuo «olvida» que este mundo fue y sigue siendo creado por él en colaboración. La conciencia alienada es una conciencia no dialéctica. Se oscurece la diferencia esencial entre el mundo sociocultural y el mundo de la naturaleza, o sea, la diferencia proveniente del hecho de que los hombres han creado el primero pero no el segundo.⁶ En la medida en que la conciencia alienada se basa en esta falacia, es una conciencia falsa.⁷ Dicho aun de otro modo, la alienación es una extensión excesiva del proceso de objetivación, por la cual la objetividad humana («viviente») del mundo social se transforma, en la conciencia, en la objetividad no humana («muerta») de la naturaleza. Típicamente, las representaciones de la actividad humana y significativa que constituyen la realidad del mundo social se transforman, en la conciencia, en «cosas» no humanas, sin significado, inertes. Es decir, son cosificadas.⁸ El mundo social deja entonces de ser un escenario abierto en el cual el individuo expande su ser en una actividad significativa, y se convierte, en cambio, en un cerrado conjunto de cosificaciones divorciadas de la actividad presente o futura. La relación real entre el hombre y su mundo se invierte en la conciencia. El actor se convierte *solo* en

ción es el resultado de ciertos «pecados» históricos del orden social ni en su esperanza utópica en la abolición de la alienación (esto es, su *Aufhebung*) mediante la revolución socialista. Por lo tanto, convenimos de buen grado en que nuestro uso del concepto tiene implicaciones «derechistas», más que «izquierdistas». Se hallará uno de los más útiles análisis del concepto desde un punto de vista no marxista en Arnold Gehlen, «Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung», en sus *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1963, pág. 232 y sigs. Para un anterior tratamiento del asunto por el autor, véase Peter Berger y Stanley Pullberg, «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», en *History and Theory*, vol. IV, n° 2, 1965, pág. 196 y sigs. ⁶Esta formulación es una paráfrasis del aserto clásico de Vico sobre la diferencia entre historia y naturaleza.

⁷ El concepto de falsa conciencia es usado aquí en un sentido esencialmente marxista, aunque con la modificación de significado ya indicada con respecto a la alienación,

⁸ Sobre la historia del concepto de «cosificación», véase Berger / Pullberg, *loc. cit.*

aquello sobre lo cual se actúa. El productor *solo* es aprehendido como producto. En esta pérdida de la dialéctica societal, la actividad misma llega a aparecer como otra cosa, a saber, como un proceso, un destino o un sino. Debemos destacar aquí tres puntos importantes acerca de la alienación. Primero, debe subrayarse que el mundo alienado, en todos sus aspectos, es un fenómeno de la *conciencia*, específicamente de la falsa conciencia.⁹ Es falsa precisamente porque el hombre, aunque vive en un mundo alienado, sigue siendo el coproductor de este mundo mediante una actividad alienadora, pero que es y sigue siendo *su* actividad. Paradójicamente, el hombre crea entonces un mundo que lo niega. Con otras palabras, el hombre nunca puede *convertirse* en la facticidad propia de una cosa, solo puede *aprehenderse* como tal, negando su propia experiencia. En segundo lugar, sería totalmente erróneo concebir la alienación como un desarrollo tardío de la conciencia, una especie de caída cognoscitiva de la gracia, después de un estado paradisiaco de ser no alienado.¹⁰ Por el contrario, todas las pruebas indican que la conciencia se desarrolla, filo y ontogenéticamente, desde un estado alienado hasta lo que es, a lo sumo, una posibilidad de desalienación.¹¹ Tanto la conciencia primitiva como la infantil aprehenden el mundo sociocultural en términos esencialmente alienados: como fac-

9 Véase *ibid.*, pág. 204, nota 13. Decir que la alienación es un fenómeno de conciencia no significa negar que en su origen sea anterior a la reflexión ni que esté fundado en la *praxis*. Más bien elude la engañosa conclusión de que el hombre alienado ya no es un ser creador de mundos.

10 Esto nos separa una vez más de lo que consideramos una perspectiva utópica de Marx. Aceptamos la distinción que este hizo, en contra de Hegel, entre objetivación (*Versachlichung*) y externalización (*Enttaeusserung*), y entre cosificación (*Verdinglichung*) y alienación (*Entfremdung*), así como la idea de Marx de que los últimos dos procesos, a diferencia de los dos primeros, no deben ser entendidos como necesidades antropológicas. Pero no podemos admitir la idea de Marx (divulgada luego por Engels) de que la alienación *sucede históricamente* a un estado no alienado del ser.

11 Tiene suma importancia aquí la obra de Lévy-Bruhl sobre la «mentalidad primitiva» y la de Piaget sobre el pensamiento de los niños. Exposiciones recientes de esas cuestiones se hallarán en Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*,*** París: Plon, 1962 y Jean Piaget, *Etudes sociologiques*, Ginebra: Droz, 1965, pág. 143 y sigs.

ticidad, necesidad, destino. Solo mucho más tarde, en la historia o en la biografía de individuos que viven en circunstancias históricas específicas, hace su aparición la posibilidad de captar el mundo sociocultural como una empresa humana.¹² Para expresarlo en otros términos, la aprehensión del mundo sociocultural como un *opus alienum* precede en todas partes a su aprehensión como *opus proprium* del hombre. En tercer lugar, la alienación es un fenómeno en un todo diferente de la anomia.¹³ Por el contrario, la aprehensión del mundo sociocultural en términos alienados sirve para mantener sus estructuras nómicas con particular eficacia, precisamente porque en apariencia las inmuniza contra las innumerables contingencias de la empresa humana de construcción de un mundo. Como *opus proprium* del hombre, el mundo es intrínsecamente precario. Como *opus alienum* (de los dioses, de la naturaleza, de las fuerzas de la historia o de lo que sea), el mundo es en apariencia eterno. Este último punto, claro está, tiene particular importancia para comprender las relaciones de la religión con la alienación y con la anomia. Así, llegamos aquí a nuestro punto de interés inmediato.

Como ya hemos visto, la religión ha sido uno de los más eficaces baluartes contra la anomia a lo largo de la historia humana. Es ahora importante comprender que este mismo hecho se halla relacionado en forma directa con la tendencia alienadora de la religión. Esta ha sido un agente tan poderoso de nomización precisamente porque ha sido también un poderoso agente, tal vez el más poderoso, de alienación. Por ello, y en el sentido exacto indicado antes, la religión ha sido una forma muy importante de falsa conciencia.¹⁴

Una de las cualidades esenciales de lo sagrado, tal como se lo encuentra en la «experiencia religiosa», es su «otredad»,

12 Véase Berger y Pullberg, *loc. cit.*, pág. 209 y sigs.

13 La confusión teórica entre alienación y anomia se encuentra en casi todo lo que han escrito recientemente sobre estos conceptos los sociólogos norteamericanos. La confusión se agrava por la psicologización de ambos conceptos.

14 La asociación básica entre religión y alienación fue establecida por Feuerbach. La concepción que sustentaba este de la religión no solo influyó en Marx, sino también en Nietzsche y Freud.

su manifestación como algo *totaliter aliter* en comparación con la vida humana y profana.¹⁵ Es precisamente esta «otredad» la que yace en el corazón del temor religioso reverente, del espanto sobrenatural, de la adoración de lo que trasciende de manera total las dimensiones de lo meramente humano. Tal «otredad», por ejemplo, es la que subyuga a Arjuna en la visión clásica de la forma divina de Krishna, en el Bhagavad Gita:

Con muchos rostros y ojos, con muchos aspectos maravillosos, adornado con muchos ornamentos celestes, armado con muchas armas divinas levantadas, con coronas y vestiduras celestes, impregnado de divinos perfumes, magnífico, resplandeciente, ilimitado y con rostros por todas partes. Si el brillo de mil soles estallara repentinamente en el cielo, sería como el esplendor del Uno Todopoderoso.¹⁶

Y luego, en imágenes más siniestras:

Al contemplar tu gran forma, ¡oh, poderoso Señor! con miríadas de bocas y ojos, con miríadas de brazos, muslos y pies, con miríadas de vientres y con miríadas de terribles colmillos, los mundos se atemorizan, y yo también. Cuando contemplo tu forma llameante que llega al cielo y brilla con muchos colores, cuando te veo con tus bocas bien abiertas y tus grandes ojos centelleantes, mi alma más íntima tiembla con temor, y no encuentro coraje ni paz ¡oh, Vishnú!¹⁷

Podríamos multiplicar casi al azar ejemplos de otras tradiciones religiosas, y, dentro de la nuestra, desde la terrorífica visión del trono que tuvo Isaías hasta la que tuvo William Blake del tigre, «ardiendo luminoso en los bosques de la noche», apuntando más allá de su propia y «temible simetría» al «otro» divino que está detrás de los fenómenos de la naturaleza. Sin duda, en los desarrollos más «complica-

15 Véase Rudolf Otto, *Das Heilige*, *** Munich: Beck, 1963, pág. 28 y sígs.

16 Swamí Nikhilananda, trad., *The Bhagavad Gita*, *** Nueva York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1944, pág. 126 y sígs.

17 *Ibid.*, pág. 30.

dos» de la religión se modifica, se dulcifica y se acerca más al hombre, por variadas mediaciones, ese terror del misterio extraño de lo sagrado. Pero ni aun en ellos se capta el fenómeno religioso si no se mantiene la conciencia de la «otredad» que permanece como la esencia oculta bajo las formas más «gráciles» o «amables» (para usar los términos empleados por Arjuna, cuando implora a Krishna que se muestre nuevamente en la forma doméstica, al menos relativamente, del Vishnú de cuatro brazos). El temor y la fascinación de lo «totalmente otro» sigue siendo, aún aquí, un leitmotiv del encuentro con lo sagrado.¹⁸ Si se admite la suposición religiosa fundamental de que existe otra realidad que choca de algún modo con el mundo empírico o limita con él, entonces esas características de lo sagrado serán elevadas al rango de genuina «experiencia». Es innecesario aclarar que no puede hacerse esta suposición dentro de un marco de referencia sociológico o científico de cualquier otro tipo. En otras palabras, el rango epistemológico último de estos informes de personas religiosas tendrá que ser puesto rigurosamente entre paréntesis. No puede disponerse empíricamente de los «otros mundos» para los fines del análisis científico. O, más exactamente, solo están disponibles como zonas de significado enclavadas dentro de *este* mundo, el mundo de la experiencia humana en la naturaleza y la historia.¹⁹ Como tales, deben ser analizados de igual modo que todos los otros significados humanos, esto es, como elementos del mundo construido socialmente. Dicho de manera diferente, sean lo que fueren «en última instancia» las constelaciones de lo sagrado, empíricamente son productos de la actividad y la significación humanas, es decir, son proyecciones humanas.²⁰ En el curso

18 Otto insiste enérgicamente en el elemento permanente de «otredad» aun en formas religiosas de mayor complejidad.

19 En los términos de Schutz, solo existen como «provincias finitas del significado», rodeadas por la «realidad fundamental» de la vida cotidiana compartida con otros hombres. En el apéndice 2 se hallará un breve examen de las posibles implicaciones teológicas de esto.

20 El término «proyección» fue usado por primera vez con este sentido por Feuerbach. Véase la siguiente formulación primitiva en el ensayo de Feuerbach «Zur Kritik der positiven Philosophie», en *Hallischer Jahrbuecher*, 1838: «Die absolute Persoenlichkeit-das ist Gott als die *Projektion des eigenen Wesens*; eine *Illusion*, dass das

de su externalización, los seres humanos proyectan sus significados en el universo que los rodea. Estas proyecciones son objetivadas en los mundos comunes de las sociedades humanas. La «objetividad» de los significados religiosos es una objetividad *elaborada*, vale decir, los significados religiosos son proyecciones objetivadas. Se desprende de esto que, en la medida en que estos significados impliquen una abrumadora sensación de «otredad», se los puede describir como *proyecciones alienadas*.

En nuestro examen anterior de la legitimación religiosa hemos visto ya de qué manera esta brinda una apariencia de estabilidad y continuidad a las formaciones intrínsecamente débiles del orden social. Podemos ahora identificar con mayor exactitud la cualidad que permite realizar esto a la religión, o sea, la cualidad de su poder alienador. La «receta» fundamental de la legitimación religiosa consiste en transformar los productos humanos en facticidades suprahumanas o no humanas. Se explica el mundo hecho por los hombres en términos que niegan su creación humana. El *nomos* humano se convierte en un cosmos divino, o en todo caso en una realidad que deriva sus significados de más allá de la esfera humana. Sin llegar al extremo de *identificar* simplemente religión con alienación (lo que implicaría una suposición epistemológica inadmisibles dentro de un marco de referencia científico), sostendremos que la parte histórica de la religión en las empresas humanas de construir y mantener mundos responde en gran medida al poder alienador inherente a la religión.²¹ La religión postula la presencia en la realidad de seres y fuerzas que son extraños al mundo humano. Sea como fuere, la aserción, cualesquiera

Objekt seiner Spekulation nicht sein eigenes Selbst, sondern ein anderes, das göttliche ist!». El concepto de proyección expresa la perspectiva fundamental del interés por la religión que abrigó Feuerbach durante toda su vida, y que alcanzó su más clara expresión en la obra *Das Wesen des Christentums*, *** 1841. La principal modificación que introdujo Marx en esa perspectiva fue insistir en la idea de que la proyección religiosa es *colectiva*. Debe observarse, sin embargo, que Marx no usa el término «proyección», a pesar de su fácil aplicación a su propio pensamiento.

²¹ Debemos destacar que, al negarnos a *identificar* religión con alienación, nos apartamos nuevamente de la concepción de Marx y de la de Feuerbach.

que sean sus formas, no puede someterse a indagación empírica. Pero lo que sí puede someterse a tal indagación es la poderosa tendencia de la religión a alienar el mundo humano en el proceso. En otros términos, al postular lo extraño en contra de lo humano, la religión tiende a alienar lo humano de sí mismo.

Este es el sentido en el cual nos consideramos autorizados a asociar la religión con la falsa conciencia (y *no* en el sentido de considerar la aserción religiosa en sí como epistemológicamente inválida), al menos sobre la base de una elevada frecuencia estadística de sus manifestaciones históricas. Cualesquiera que sean los méritos «últimos» de las explicaciones religiosas del universo en su conjunto, su tendencia empírica ha sido deformar la conciencia del hombre con respecto a esa parte del universo moldeado por su propia actividad, a saber, el mundo sociocultural. Esta deformación también puede ser descripta como una mistificación.²² Se recarga el mundo sociocultural, que *es* un edificio de significados humanos, con misterios a los que se atribuyen orígenes no humanos. Todas las creaciones humanas son comprensibles, al menos potencialmente, en términos humanos. El velo de la mistificación que la religión arroja sobre ellas impide tal comprensión. Las expresiones objetivadas de lo humano se convierten en oscuros símbolos de lo divino. Y esta alienación tiene poder sobre los hombres precisamente porque les ofrece un refugio contra los terrores de la anomia.

La religión mistifica las instituciones al explicarlas como *dadas* por encima y más allá de su existencia empírica en la historia de una sociedad. Por ejemplo, el matrimonio (o, más exactamente, el parentesco) es una institución fundamental por ciertas condiciones biológicas anteriores a la vida social. Toda sociedad se enfrenta con el problema de asegurar su procreación física. Esto ha significado, en la práctica, que toda sociedad ha elaborado «programas» más o menos restrictivos para la actividad sexual de sus miembros. La variabilidad histórica de estos «programas», por supuesto, es inmensa, como revela hasta una ojeada superficial a los elementos de juicio etnológicos. El problema de

²² El término «mistificación» está tomado de Marx.

la legitimación consiste en explicar por qué debe adherirse de manera fiel, aunque sea a veces fastidioso o directamente doloroso, al ordenamiento particular que se ha desarrollado en determinada sociedad, sean cuales fueren los accidentes históricos que dieron origen a dicho ordenamiento. Una manera eficiente de resolver el problema es mistificar la institución en términos religiosos. La institución de la exogamia por mitades en ciertas tribus brasileñas, o la de la monogamia en la sociedad norteamericana, puede entonces ser legitimada en términos que disimulen de modo efectivo el carácter empírico de esos ordenamientos. Tener relaciones sexuales con un miembro de la propia mitad exogámica en Brasil o con la mujer del prójimo en Estados Unidos puede ser sancionado, no solo como una contravención a las costumbres establecidas, sino como una ofensa contra los seres divinos postulados como guardianes últimos de las instituciones mencionadas. Ahora, entre la lujuria y el objeto de su deseo no solo se interponen la condena y la violencia de los semejantes, sino también el poder vengador de una divinidad encolerizada. No puede haber duda de que estas prestidigitaciones metafísicas, dada una apropiada estructura de plausibilidad, brindan controles muy efectivos. Tampoco puede haber duda de que esto se logra mediante una alienación del hombre con respecto a su mundo propio. En el caso extremo, como vimos antes, el matrimonio deja de ser aprehendido como una actividad humana y se convierte en una reiteración mimética del *hieros gamos* de los dioses. La diferencia entre esta concepción y la concepción del matrimonio como un sacramento de la iglesia es más de grado que de cualidad.

Para dar otro ejemplo, toda sociedad se enfrenta con el problema de distribuir el poder entre sus miembros, para lo cual desarrolla típicamente instituciones políticas. La legitimación de estas instituciones tiene la tarea especial de explicar y justificar el necesario empleo de medios de violencia física, empleo que da realmente su peculiar «majestad» a las instituciones de la vida política. Digamos de nuevo que la mistificación del carácter empírico de tales ordenamientos políticos transforma esta «majestad» de una propiedad humana en una propiedad más que humana. El mie-

do realista y con fundamento empírico a la gente que tiene el poder de cortar cabezas se transforma en un temor sobrenatural ante la «temible soberanía» de quienes representan la voluntad divina sobre la tierra. Si surgen circunstancias que hacen políticamente conveniente el corte de cabezas, puede hacerse que esta actividad aparezca como el mero resultado empírico de necesidades supraempíricas. *Le Roi le veut* se convierte en un eco, por así decir, de «Así lo quiere el Señor». Otra vez, es fácil ver cómo se refuerzan de este modo los «programas» de institucionalización política: alienándolos de sus raíces en la actividad humana. Debe destacarse con vigor que, en este ejemplo y en el anterior, cuando hablamos de «transformación» no queremos significar una progresión cronológica desde aprehensiones no alienadas hasta aprehensiones alienadas de estas instituciones. Por el contrario, la progresión, si es que se realiza, procede en la dirección opuesta. Las instituciones de la sexualidad y el poder aparecen *primero* como entidades totalmente alienadas, que se ciernen sobre la vida social cotidiana como manifestaciones de «otra» realidad. Solo mucho más tarde aparece la posibilidad de la desalienación. Muy frecuentemente, esta aparición marcha a la par de una desintegración de las estructuras de plausibilidad que antes mantenían a estas instituciones,

Mutatis mutandis, el proceso de mistificación se extiende a los roles acumulados en las instituciones aludidas. En otros términos, la representación implícita en todo rol recibe misteriosamente el poder de representar realidades sobre-humanas. Así, el marido que canaliza fielmente su lujuria hacia su legítima esposa no solo representa en esta acción reiterada a todos los otros maridos fieles, a todos los otros roles complementarios (inclusive los de esposas fieles) y a la institución del matrimonio en su totalidad, sino que también representa ahora la acción prototípica de la sexualidad conyugal deseada por los dioses, y, por último, representa a los dioses mismos. De manera análoga, el verdugo del rey, que corta fielmente la cabeza del malhechor condenado legalmente, no solo representa a las instituciones de la realeza, el derecho y la moral establecidas en su sociedad, sino que también representa a la justicia divina que es pos-

tulada como subyacente en ellas. Una vez más, el terror de los misterios sobrehumanos supera a los terrores concretos y empíricos de estos procedimientos.

Es muy importante recordar al respecto que los roles no son solo pautas externas de conducta, sino que están internalizados en la conciencia de quienes los desempeñan y constituyen un elemento esencial de las identidades subjetivas de estos individuos. La mistificación religiosa de los roles internalizados, además, aliena a estos en términos de la duplicación de la conciencia que examinamos antes, pero también facilita otro proceso de deformación que puede describirse como mala fe.²³

Una manera de definir la mala fe es decir que reemplaza la elección por necesidades ficticias. En otras palabras, el individuo que puede efectuar una opción entre cursos de acción diferentes postula uno de ellos como necesario. El caso particular de mala fe que aquí nos interesa es aquel en que el individuo, enfrentado con la elección de actuar o no dentro de cierto «programa» de roles, niega esta elección sobre la base de su identificación con tal rol. Por ejemplo, el marido fiel puede decirse a sí mismo que no tiene «más elección» que «programar» su actividad sexual de acuerdo con su rol marital, y suprimiendo toda alternativa de sensualidad como una «imposibilidad». En condiciones de una socialización exitosa, pueden ser, en efecto, «imposibles»: el marido puede ser impotente si las intenta. O también el verdugo fiel puede decirse a sí mismo que no tiene «otra elección» que cumplir con el «programa» de cortar cabezas, suprimiendo las inhibiciones emocionales y morales (compasión y escrúpulos, digamos) a este curso de acción, que postula como una necesidad inexorable para él *como* verdugo.

Una manera diferente de decir esto es afirmar que la mala fe consiste en esa forma de falsa conciencia en la cual se pierde para la conciencia la dialéctica entre el yo socializado y la totalidad del yo.²⁴ Como hemos visto antes, la aliena-

23 La expresión «mala fe» (*mauvaise foi*) proviene de Sartre.

24 Una formulación hecha en el espíritu de Mead con respecto a esta cuestión, sería: el «mí» es aprehendido como incorporando de manera total el «yo».

ción y la falsa conciencia siempre implican una suspensión, en la conciencia, de la relación dialéctica entre el hombre y sus productos, esto es, una negación de la dialéctica sociocultural fundamental. Esta dialéctica, sin embargo, es internalizada en la socialización. Así como el hombre enfrenta a su mundo externamente, también enfrenta a su presencia internalizada dentro de su propia conciencia. *Ambos* enfrentamientos tienen un carácter dialéctico. La falsa conciencia, por consiguiente, puede referirse tanto a la relación externa del hombre con su mundo como a la relación internalizada. En la medida en que la identidad socializada forma parte de este mundo, el hombre puede aprehenderla del mismo modo alienado, esto es, en la falsa conciencia. Mientras que en realidad existe una relación dialéctica entre la entidad socializada y el yo total, la falsa conciencia identifica totalmente la primera con el segundo. La duplicación de la conciencia provocada por la socialización y la internalización concomitante de la dialéctica sociocultural son, así, negadas. Se postula en su lugar una falsa unidad de conciencia, en la que el individuo se identifica totalmente con los roles internalizados y la identidad socialmente asignada que ellos constituyen. Por ejemplo, se niegan todas las expresiones importantes del yo que no están canalizadas en el rol de marido fiel. Para decirlo de manera diferente, se interrumpe la conversación interna entre el marido y el adúltero (potencial). El individuo se ve a sí mismo como *nada más que* un marido en aquellas áreas de la vida a las que pertenece este rol. Se ha convertido en un marido *tout court*, el marido de las *dramatis personae* institucionales. El tipo social y la identidad subjetiva se han fundido en su conciencia. En cuanto tal tipificación es alienadora, la identidad misma se ha alienado. Y en cuanto tal fusión es, de hecho, antropológicamente imposible, constituye la elaboración de una falsa conciencia. El individuo que actúa sobre la base de esta presuposición actúa con mala fe. Una vez más, es muy importante no confundir este fenómeno de alienación subjetiva con la anomia. Por el contrario, tal alienación puede ser una barrera muy eficaz contra la anomia. Una vez establecida la falsa unidad del yo, y mientras sea plausible, es probable que constituya una fuente

de fortaleza interior. Se eliminan las ambivalencias. Las contingencias se convierten en certidumbres. No hay más vacilación entre posibilidades alternativas de conducta. El individuo «sabe quién es», estado psicológicamente muy satisfactorio. La mala fe no presupone en modo alguno ningún género de desorden interior, o de «mala conciencia». Todo lo contrario, el individuo que trata de despojarse de la mala fe institucionalizada en su situación dentro de la sociedad probablemente sufra en el ámbito psicológico y en su «conciencia», además de las dificultades externas que tal vez encuentre como resultado de tales aventuras «no programadas».

De lo anterior se desprende con claridad que la mala fe, como la falsa conciencia en general, puede aparecer sin que sea legitimada por la religión. También debemos insistir muy enérgicamente en que la religión no implica, por necesidad, mala fe. Pero se verá sin dificultad, si se admite la tesis anterior, que la religión puede ser un instrumento poderoso para el mantenimiento efectivo de la mala fe. Así como la religión mistifica y, de este modo, fortifica la autonomía ilusoria del mundo creado por los hombres, así también mistifica y fortifica su introyección en la conciencia individual. Los roles internalizados llevan con ellos el misterioso poder que les atribuyen sus legitimaciones religiosas. La identidad socializada puede entonces ser aprehendida en conjunto por el individuo como algo sagrado, fundado en la «naturaleza de las cosas», como algo creado o deseado por los dioses. En este sentido, pierde su carácter de producto de la actividad humana. Se convierte en un *datum* inevitable. Su realidad se basa directamente en el *realissimum* sobrehumano postulado por la religión. No solo el individuo no es ahora nada más que un marido, sino que en este «nada más que» reside su relación correcta con el orden divino. En verdad, su identidad socializada puede convertirse en la «ubicación» subjetiva de lo sagrado, o al menos en una de tales «ubicaciones». El temor reverente de lo sagrado, postulado como una realidad que está «detrás» de los fenómenos del mundo externo, es introyectado en la conciencia y mistifica las formaciones de socialización que se han depositado en ella. Para decirlo en términos simples,

el individuo está ahora en condiciones de temblar ante sí mismo.

La esencia de toda alienación es la imposición de una inexorabilidad ficticia al mundo construido por los hombres. La consecuencia práctica más importante de esto es que la historia y la biografía empíricas son falsamente aprehendidas como fundadas en necesidades supraempíricas. Las innumerables contingencias de la existencia humana se transforman en inevitables manifestaciones de una ley universal. La actividad se convierte en proceso. Las opciones, en destino. Los hombres viven entonces en el mundo que ellos mismos han construido como si estuvieran condenados a hacerlo por poderes que son totalmente independientes de sus propias empresas de construcción de mundos. Cuando la alienación es legitimada por la religión, la independencia de esos poderes aumenta en gran medida, tanto en el *nomos* colectivo como en la conciencia individual. Los significados proyectados de la actividad humana se congelan en un gigantesco y misterioso «otro mundo», que se cierne sobre el mundo de los hombres como una realidad extraña. Mediante la «otredad» de lo sagrado se ratifica finalmente la alienación del mundo construido por los hombres. En la medida en que esta inversión de la relación entre los hombres y su mundo implica una negación de las opciones humanas, el encuentro con lo sagrado es aprehendido en términos de «total dependencia»,²⁵ Esto puede o no incluir una actitud masoquista, aunque, como hemos visto, esta es un motivo importante de la conciencia religiosa. Ahora bien, es importante recordar aquí que la relación entre la actividad humana y el mundo creado por ella es y sigue siendo dialéctica, *aunque este hecho se niegue* (esto es, cuando no está presente en la conciencia). Así, los hombres crean a sus dioses, pero se aprehenden a sí mismos como «totalmente dependientes» de sus creaciones. Del mismo modo, el «otro mundo» de los dioses adquiere cierta autonomía frente a la actividad humana que constantemente lo crea. La realidad supraempírica postulada por la proyección religiosa es capaz de actuar a su vez sobre la exis-

25 El término «dependencia total» fue utilizado por Schleiermacher en su análisis de la «experiencia» religiosa.

tencia empírica de los hombres en sociedad. Por ello, sería muy engañoso contemplar las formaciones religiosas como simples efectos mecánicos de la actividad que las crea, esto es, como «reflejos» inertes de su base societal.²⁶ Por el contrario, las formaciones religiosas tienen la capacidad de actuar sobre esta base y de modificarla. Este hecho, sin embargo, tiene una consecuencia curiosa, a saber, la posibilidad de que *la desalienación misma sea legitimada por la religión*. Si no se comprende esta posibilidad, es inevitable una idea unilateral de la relación entre la religión y la sociedad.²⁷ En otros términos, si bien la religión tiene una tendencia intrínseca (y teóricamente muy comprensible) a legitimar la alienación, existe también la posibilidad de que legitime la desalienación en casos históricos específicos. El hecho de que estos casos sean un tanto raros, en comparación con la tendencia general, no les resta interés teórico. La religión contempla las instituciones *sub specie aeternitatis*. Hemos visto que este hecho tiende a otorgar un halo de inmortalidad a estas precarias formaciones de la historia humana. Pero puede también suceder que las mismas formaciones sean *relativizadas* de manera radical, precisamente porque se las contempla *sub specie aeternitatis*. Esto puede adoptar formas muy diferentes en las diversas tradiciones religiosas. Por ejemplo, en algunas de las más complicadas soteriologías de la India, el mundo empírico, incluyendo el orden social y todas sus normas, aparece en lo esencial como una ilusión, el ámbito de *maya*, como un mero epifenómeno frente a la realidad suprema del *brahmán-atmán*. Inevitablemente, tal perspectiva relativiza los «programas» institucionales dados-por-sentado y, en verdad, invalida sus legitimaciones religiosas tradicionales. Puede servir como ejemplo el siguiente pasaje del Shvetashvatara Upanishad:

26 El término «reflejo», en este sentido, fue usado por Lenin y es típico del llamado «marxismo vulgar». Nuestra proposición, en cambio, aplica otra vez a la religión lo que consideramos como la concepción marxista original de la relación *dialéctica* entre la subestructura y la superestructura.

27 Esta unilateralidad, por supuesto, es la debilidad principal del enfoque de la religión ofrecido por Marx y por los marxistas posteriores.

La poesía sagrada [*chandás*] —los sacrificios, las ceremonias, los ritos.

El pasado, el futuro y lo que los Vedas declaran—, Todo este mundo el creador de ilusiones [*mayin*] lo proyecta fuera de este [*Brahmán*]. Y en él, por ilusión [*maya*], es confinado el otro. Ahora bien, se debe saber que la naturaleza [*Prakriti*] es ilusión [*maya*],

Y que el Señor,²⁸ Poderoso [*mahesvara*] es el creador de ilusiones [*mayin*].

Sin duda, pueden extraerse implicaciones prácticas muy diferentes de este escepticismo inducido por la religión con respecto a las realidades de sentido común. En las soteriologías indias, dos implicaciones típicas han sido las opciones de retirarse de este mundo ilusorio a la búsqueda ascética de liberación (*moksha*) o de continuar actuando dentro de él *como si* las «ceremonias y los ritos» tradicionales aún fueran válidos, pero con una actitud de interior desapego con respecto a la propia actividad mundana: la clásica distinción entre el llamado «camino del conocimiento», *jñāna-marga*, y el llamado «camino de la acción», *karma-marga*, el último de los cuales ha hallado su más famosa expresión en el Bhagavad Gita.²⁹ Sean cuales fueren las implicaciones prácticas, la relativización inherente a la **categoría** de *maya* hace aparecer una vez más el mundo sociocultural como contingente, como una construcción histórica hecha por hombres, con efectos humanizadores y por ende desalienadores, al menos potencialmente.³⁰

28 Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957, pág. 91.

29 En su análisis de la soteriología hindú, Weber enfocó principalmente su atención, como es de suponer, en sus diferentes implicaciones para la conducta social y económica cotidiana con el fin de obtener un panorama elaborado de los sistemas éticos hindúes; véase P. V. Kane, *History of Dharmasatra*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-62. Sobre el desarrollo teórico del concepto de *maya* en el pensamiento vedanta, véanse Paul Deussen, *Das System der Vedanta*, Leipzig: Brockhaus, 1921 y A. K. R. Chandhuri, *The Doctrine of Maya*, Calcuta: Das Gupta, 1950.

30 Esto en modo alguno implica por necesidad una preocupación

La religión mística, con su radical depreciación, no solo del valor del mundo empírico, sino también de su jerarquía como realidad, tiene un potencial desalienador similar. Para el místico, quedan relativizados este mundo y todas sus obras, inclusive las de la práctica religiosa «ordinaria». En casos extremos, esta relativización puede llevar a un anarquismo legitimado por la religión, como en los movimientos anti-nómicos del cristianismo y del judaísmo. Más comúnmente, conduce a un cumplimiento exterior con las «ceremonias y los ritos» establecidos en la sociedad, sea por conveniencia, sea por consideración al espíritu más débil de las masas, que tienen necesidad de ellos. El siguiente pasaje de la *Theologia germanica* ejemplifica esta última actitud:

Así, el orden, las leyes, los preceptos, etc., son solamente una admonición para hombres que no comprenden nada más ni conocen ni saben otra cosa; por ello, toda ley y todo orden son establecidos. Y los hombres perfectos aceptan la ley junto con los ignorantes que no comprenden ni conocen otra cosa ni nada más, y la cumplen con ellos, para que de este modo puedan ser apartados del mal o, si es posible, llevados a algo superior,³¹

Nuevamente, pueden extraerse mandatos prácticos diferentes de tal perspectiva. No es difícil ver que un mandato antinómico puede tener consecuencias potencialmente revolucionarias, mientras que la visión expresada en el pasaje anterior probablemente tenga un efecto conservador. Aunque estas diferentes posibilidades son de gran interés para una sociología general de la religión, no podemos aquí detenernos en ellas. Lo que deseamos destacar es, una vez más, que las perspectivas religiosas pueden *retirar* el halo de santidad a instituciones que antes lo tenían por obra de la legitimación religiosa. En la tradición bíblica, la comparación del orden social con

ética por el mejoramiento de la vida humana en sociedad, como lo testimonian con elocuencia los llamados *Arthashastras* (tratados sobre el manejo de los asuntos sociales, escritos primordialmente para el uso de príncipes).

31 J. Bernhart, ed., *Theologia germanica*, Nueva York;—Pantheon, 1949, pág. 159.

la majestad del Dios trascendente puede también relativizar este orden hasta un grado que nos permitiría hablar de desalienación, en el sentido de que, ante el rostro de Dios, las instituciones se revelan como meras obras *humanas*, desprovistas de una santidad o una inmortalidad intrínsecas. Fue precisamente esta relativización del orden social y la concomitante ruptura del continuo divino-humano lo que distinguió nítidamente a Israel de las culturas circundantes del Antiguo Cercano Oriente.³² Un excelente ejemplo de ello es la institución israelita de la realeza, que, comparada con las instituciones de la realeza sagrada en las culturas circundantes, constituía una especie de profanación.³³ El episodio de la condena de David por Natán (2 Samuel 12: 1-7) muestra bien la consecuencia humanizadora (e inmediatamente desalienadora) de esta profanación: se niega a David su prerrogativa real de mala fe y se lo trata como a cualquier otro hombre, responsable por sus acciones *en cuanto hombre*.³⁴ Este motivo de la «caída del pedestal» puede ser rastreado a través de toda la tradición bíblica, y está directamente relacionado con su radical trascendentalización de Dios; halló su expresión clásica en el profetismo israelita pero se continuó en una variedad de expresiones en la historia de las tres grandes religiones de la órbita bíblica. El mismo motivo explica el recurrente uso revolucionario de la tradición bíblica, contra su empleo (también intentado reiteradamente, por supuesto) para la legitimación conservadora. Así como ha habido casos repetidos de reyes que mistificaban sus acciones con el uso de símbolos bíblicos, también han surgido una y otra vez los Natán que los han desenmascarado, en nombre de la misma tradición de la cual derivaban los símbolos legitimadores.³⁵

32 Véase Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956.

33 Véase R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, París: Editions du Cerf, vol. I, 1961, pág. 141 y sigs.

34 He tratado de destacar este punto en mi libro *The Precarious Vision*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961, pág. 219 y sigs.

35 «Dans son ensemble la perspective biblique n'est pas dirigée vers la conservation du monde, mais vers sa transformation». Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1955, pág. 184.

Del mismo modo que es posible relativizar y, así, humanizar las instituciones cuando se las contempla *sub specie aeternitatis*, lo mismo ocurre con los roles que representan a estas instituciones. La falsa conciencia y la mala fe, muchas veces legitimadas mediante la religión, también pueden ser develadas como tales por medio de la religión. Por último, y paradójicamente, toda la trama de mistificaciones religiosas aplicadas al orden social pueden ser drásticamente eliminadas de este, en ciertos casos, *por medios religiosos*, para permitir nuevamente su aprehensión como mero artificio humano. Tanto la radical depreciación del mundo empírico en diversas tradiciones místicas como la radical trascendentalización de Dios en la religión bíblica han logrado conducir a este resultado. Como trataremos de mostrar enseguida, este último desarrollo en realidad ha contribuido históricamente a dar origen a esa secularización global de la conciencia en la que tienen sus raíces todas las perspectivas desalienadoras del pensamiento occidental moderno (inclusive, dicho sea de paso, la perspectiva sociológica). Podemos decir, pues, que la religión aparece en la historia como una fuerza que puede mantener el mundo y también sacudirlo. En ambas apariciones, ha sido alienadora y desalienadora; más comúnmente lo primero, por las cualidades intrínsecas de la empresa religiosa como tal, pero en casos importantes, también lo segundo. En todas sus manifestaciones, la religión constituye una inmensa proyección de significados humanos sobre la vacua vastedad del universo, proyección que, sin duda, vuelve como una realidad extraña para acosar a sus creadores. Es innecesario decir que, dentro del marco de referencia de la teorización científica, es imposible hacer ninguna afirmación, positiva o negativa, acerca de la jerarquía ontológica última de esta presunta realidad. Dentro de este marco de referencia, las proyecciones religiosas solo pueden ser tratadas como tales, como productos de la actividad y la conciencia humanas, y es menester colocar rigurosamente entre paréntesis la pregunta de si esas proyecciones no pueden *también* ser alguna otra cosa (o más exactamente, *referirse a* algo que no sea el mundo humano en que se originan empíricamente). En otras palabras, toda investigación de cuestiones religiosas que se

límite a lo empíricamente observable debe basarse en un «ateísmo metodológico».³⁶ Pero aun dentro de esta inevitable restricción metodológica, debemos destacar una vez más otro punto: la empresa religiosa de la historia humana revela profundamente la acuciante urgencia y la intensidad de la búsqueda de significados por el hombre. Las gigantescas proyecciones de la conciencia religiosa, al margen de cualquier otra cosa que puedan ser, constituyen el esfuerzo históricamente más importante del hombre por dar significado humano a la realidad, a cualquier precio. Nuestro examen del masoquismo religioso ha indicado uno de los precios que se ha pagado por ello. La gran paradoja de la alienación religiosa es que el mismo proceso de deshumanización del mundo sociocultural tiene sus raíces en el deseo fundamental de que la realidad en su conjunto conceda al hombre un lugar significativo. Podemos decir, pues, que también la alienación ha sido un precio que ha pagado la conciencia religiosa en su búsqueda de un universo humanamente significativo.

36 Debo a Antón Zijderveld este término muy sugerente. Véase en el Apéndice 2 un examen más detallado.

Segunda parte. Elementos históricos

5. El proceso de secularización

Hasta ahora nuestras consideraciones han consistido en una teorización muy amplia. Hemos introducido material histórico para ejemplificar puntos teóricos generales, pero no específicamente para «aplicarlos», y menos aún «convalidarlos». En las ciencias sociales, es discutible, por supuesto, en qué medida pueden ser «convalidadas» las teorías dotadas de este grado de generalidad y, por ende, si tienen lugar dentro del universo del discurso de las disciplinas empíricas. No es esta la ocasión apropiada para entrar en esta discusión metodológica, y para nuestros fines presentes importa poco que lo anterior sea considerado como un preámbulo al *opus proprium* del sociólogo o se lo dignifique en sí mismo con el nombre de teoría sociológica. Es evidente, desde luego, que nos pronunciaríamos en favor del punto de vista más amplio, que permitiera juzgar nuestras consideraciones como teoría sociológica y no como prolegómenos a ella. En todo caso, sea cual fuere la concepción que se tenga del alcance de la teoría sociológica propiamente dicha, será útil discernir si estas perspectivas teóricas pueden contribuir a clarificar cualquier situación historico-empírica dada; en otras palabras, si se las puede «aplicar». En este capítulo y en los siguientes, pues, intentaremos examinar la situación religiosa contemporánea desde la ventajosa posición que nos brinda nuestra perspectiva teórica. Es innecesario aclarar que no pretendemos que todo lo dicho aquí acerca de esta situación proceda de nuestros propios puntos de vista teóricos. Nuestra exposición se basa en una variedad de fuentes teóricas y empíricas. Pero sostenemos que la utilidad de la perspectiva teórica precedente reside en aclarar diferentes aspectos de la situación y, tal vez, abrir a la exploración sociológica algunos aspectos antes descuidados.

El término «secularización» ha tenido una historia un tanto azarosa.¹ Fue empleado en su origen, inmediatamente después de las Guerras de Religión, para indicar la supresión del control de las autoridades religiosas sobre tierras y propiedades. En el derecho canónico romano, el mismo término llegó a significar el retorno al «mundo» de una persona que ha tomado los hábitos. En ambos sentidos, sean cuales fueren las disputas que surjan en casos particulares, puede usarse la palabra de un modo puramente descriptivo, y no valorativo. Por supuesto, este no ha sido el caso en el uso que se le ha dado en épocas más recientes. El término «secularización», y más aún su derivado «secularismo», ha sido empleado como un concepto ideológico sumamente cargado de connotaciones valorativas, unas veces positivas y otras negativas.² En círculos anticlericales y «progresistas» ha llegado a representar la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en círculos vinculados con las iglesias tradicionales se lo ha atacado como sinónimo de «descristianización», «paganización», etc. Ambas perspectivas, ideológicamente cargadas, en las cuales los mismos fenómenos empíricos aparecen con índices valorativos opuestos, pueden observarse —en forma bastante divertida— en la obra de sociólogos de la religión inspirados por los puntos de vista marxista y cristiano, respectivamente.³ El hecho de que, desde la Segunda Guerra Mundial, una serie de teólogos —protestantes, en su mayoría— que siguieron ciertas tendencias del pensamiento tardío de Dietrich Bonhoeffer hayan invertido la anterior evaluación cristiana de la «secularización» y la hayan recibido con beneplácito como una realización de motivos fundamentales del cristianismo no ha contribuido a aclarar la situación.⁴ No cabe sorpren-

1 Véase Hermann Luebbe, *Saekularisierung-Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg: Alber, 1965.

2 Véase *ibid.*, *passim*.

3 Véase, por ejemplo, Olof Klohr, ed., *Religion und Atheismus heute*, Berlín: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966, y Sabino Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milán: Edizioni Comunità, 1961.

4 Véase E. Bethge, ed., *Die muendige Welt*, Munich: Kaiser, vols. 1-2, 1955-56. Una enunciación reciente de un punto de vista similar, aunque expresado en un contexto más barthiano, es la formulada por

derse de que, en vista de este furor ideológico, se haya propuesto el abandono del término, por ser confuso, si no directamente sin sentido.⁵

No coincidimos con esta posición, a pesar del justificado análisis ideológico en el cual se basa. El término «secularización» alude a procesos empíricamente discernibles de gran importancia en la historia occidental moderna. El hecho de que estos procesos sean deplorables o de que deba acogérselos con alborozo, claro está, es ajeno al universo del discurso del historiador o el sociólogo. En realidad, es posible sin demasiado esfuerzo describir el fenómeno empírico sin adoptar una posición valorativa, como también investigar sus orígenes históricos, *inclusive* su conexión histórica con el cristianismo, sin suponer que esto representa una consumación o una degeneración del mismo. Debemos destacar particularmente este punto en vista de la discusión actual entre los teólogos. Una cosa es sostener que existe una relación de causalidad histórica entre el cristianismo y ciertos aspectos del mundo moderno, y otra muy distinta afirmar que, «por lo tanto», el mundo moderno, *inclusive* su carácter secular, debe ser considerado como un tipo de realización lógica del cristianismo. A este respecto es saludable recordar que la mayoría de las relaciones históricas tienen un carácter irónico, o, dicho de otro modo, que el curso de la historia tiene poco que ver con la lógica intrínseca de ideas que han hecho en ella las veces de factores causales. No es difícil esbozar una definición simple de secularización

Arnold Loen, *Saekularisation*, Munich: Kaiser, 1965. La evaluación cristiana positiva de la «secularidad» ha sido popularizada recientemente en Estados Unidos por Harvey Cox, *The Secular City*, *** Nueva York: Macmillan, 1965. Para una formulación de mayor espíritu sociológico de esta posición cristiana, véase Dietrich van Oppen, *Das personale Zeitalter*, Stuttgart: Kreuz, 1960.

5 Véase Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo: Furche, 1964; véanse, además, las contribuciones de Trutz Rendtorff y David Martin al *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 2, 1966.

6 Este punto gana en agudeza si se piensa en la preeminencia de la obra de Weber en este examen. Quienquiera que cite a Weber en este contexto debe recordar, por cierto, su comprensión de la relación irónica existente entre las intenciones humanas y sus consecuencias históricas.

para el fin que tenemos en vista. Entendernos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura. Cuando hablamos de sociedad y de instituciones en la historia occidental moderna, claro está, la secularización se manifiesta en la evacuación por las iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como en la separación de la iglesia del Estado, la expropiación de tierras de la iglesia o la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica. Pero cuando hablamos de cultura y símbolos, afirmamos implícitamente que la secularización es más que un proceso socioestructural. Afecta la totalidad de la vida cultural y de la ideación, y se la puede observar en la disminución de contenidos religiosos en las artes, la filosofía y la literatura, y —lo más importante de todo— en el surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma y totalmente secular del mundo. Además, se afirma implícitamente aquí que el proceso de secularización tiene también un aspecto subjetivo. Así como se produce una secularización de la sociedad y la cultura, así también surge una secularización de la conciencia. Dicho en términos simples, esto significa que el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas. Si bien puede considerarse la secularización como un fenómeno global de las sociedades modernas, no se distribuye uniformemente dentro de ellas. Ha afectado de manera diferente a distintos grupos de la población.⁷ Así, se ha ob-

7 Probablemente la mayor cantidad de datos sobre la diferenciación social de la identificación religiosa ha sido reunida por Gabriel Le-Bras y quienes (sobre todo, sociólogos católicos) han seguido sus métodos. Véanse sus *Etudes de sociologie religieuse*, París: Presses Universitaires de France, 1955. Véanse, además, Emile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, París: Spes, 1956 y F. A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Tournai: Casterman, 1961. Las obras de Joseph Fichter, comenzando con *Southern Parish* (Chicago: Chicago University Press, 1951), reflejan una orientación muy similar en la sociología católica norteamericana. La obra clásica que trata de esta problemática general en la sociología de la religión en Norteamérica es la de Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Nueva York: Holt, 1929), que ha estimulado una serie de

servado que la influencia de la secularización ha sido mayor en los hombres que en las mujeres, en las personas de edad media que en los muy jóvenes y los viejos, en las ciudades que en el campo, en las clases directamente vinculadas con la producción industrial moderna (particularmente en la clase obrera) que en los que tienen ocupaciones más tradicionales (como los artesanos o los pequeños comerciantes), en los protestantes y los judíos que en los católicos, etc. Al menos en lo que concierne a Europa, es posible afirmar con cierta certidumbre, sobre la base de estos datos, que la religión vinculada con las iglesias es más fuerte (y por ende, en todo caso, la secularización socioestructural menor) en las márgenes de la sociedad industrial moderna, tanto en lo que respecta a clases marginales (como los residuos de la vieja pequeña burguesía) como a individuos marginales (por ejemplo, los eliminados del proceso de trabajo).⁸ La situación es diferente en América, donde las iglesias aún ocupan una posición simbólica más importante, pero podría sostenerse que han logrado mantener esta posición solo secularizándose mucho ellas mismas, de modo que los casos europeo y americano representan dos variantes del mismo tema subyacente de la secularización global.⁹

estudios empíricos particulares. Un ejemplo reciente es N. J. Demerath, *Social Class in American Protestantism*, Chicago: Rand McNally, 1965. El estudio más completo en su especie, en Norteamérica, tal vez sea el de Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, *** Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961.

8 Este punto ha sido expuesto sucintamente por Thomas Luckmann: «Dagegen ist aus den Forschungsergebnissen zu entnehmen, dass Kirchlichkeit zu einem Randphänomen in der modernen Gesellschaft geworden ist. In Europa charakterisiert Kirchlichkeit nur einen geringen Bruchteil der Bevölkerung, und zwar bezeichnenderweise jenen Teil, der selbst sozusagen am Rand der modernen Gesellschaftsentwicklung steht, so vor allem die Bauern, das Kleinbürgertum, die Ueberbleibsel "staendischer" Herkunft innerhalb der Mittelschicht, die noch nicht in den Arbeitsprozess eingeschalteten oder die aus dem Arbeitsprozess schon ausgeschalteten» (*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo: Rombach, 1963, pág. 29). Véase también Reinhard Koester, *Die Kirchentreuen*, Stuttgart: Enke, 1959.

9 Este punto también ha sido muy bien formulado por Luckmann, *op. cit.* Para la secularización dentro de la religión institucional en Norteamérica, véase Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, *** Gar-

Más aún, al parecer las mismas fuerzas secularizadoras han alcanzado ahora amplitud mundial, en el curso de la occidentalización y la modernización.¹⁰ La mayor parte de los datos disponibles, sin duda, atañen a las manifestaciones socioestructurales de la secularización más que a la secularización de la conciencia, pero disponemos de datos suficientes como para señalar la presencia masiva de esta en el Occidente contemporáneo.¹¹ No podemos detenernos aquí en el interesante problema atinente a la medida en que puede haber una asimetría, por decir así, entre estas dos dimensiones de la secularización, de modo que no solo pueda darse la secularización de la conciencia dentro de las instituciones religiosas tradicionales, sino también una continuación de motivos más o menos tradicionales de conciencia religiosa fuera de sus contextos institucionales anteriores.¹² Si, con propósitos heurísticos, adoptáramos un punto de vista epidemiológico con respecto a la secularización, sería natural preguntarse cuáles son sus «portadores».¹³ En otras palabras, ¿qué procesos y grupos socioculturales sirven como vehículos o mediadores de la secularización? Examinada la cuestión desde fuera de la civilización occidental (p. ej. sí

den City, N. Y.: Doubleday, 1955 y mi libro *The Noise of Solemn Assemblies*, Carden City, N. Y.: Doubleday, 1961.

10 Véase Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, III.: Free Press, 1958; Robert Bellah, ed. *Religion and Progress in Modern Asia*, Nueva York: Free Press, 1965; Donald Smith, ed., *South Asian Politics and Religion*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966.

11 Si bien el material acumulado por los sociólogos católicos se refiere principalmente a los aspectos institucionales de la secularización (en particular, tales como se expresan en los aspectos externos de la práctica religiosa), también pueden encontrarse en él muchos datos sobre los elementos subjetivos correspondientes a ella. Véase Acquaviva, *op. cit.*, donde se hallará un resumen; véase también Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1960). Véase, asimismo, Gordon Allport, *The Individual and His Religion*, Nueva York: Macmillan, 1950; Hans-Otto Woelber, *Religion ohne Entscheidung*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; Rose Goldsen y otros, *What College Students Think*, Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1960.

12 Sobre esta última posibilidad, véase Eberhard Stammler, *Protestanten ohne Kirche*, Stuttgart: Kreuz, 1960.

13 El término «portador» (*Traeger*) es usado aquí en un sentido weberiano.

se interesa en ella un tradicionalista hindú), la respuesta, obviamente, es que se trata de la civilización en su conjunto, al difundirse por el mundo (y no hace falta señalar que, desde este punto de vista, el comunismo y el nacionalismo moderno son tanto manifestaciones de la occidentalización como sus predecesores «imperialistas»). Considerada desde el interior de la civilización occidental (por ejemplo, por un preocupado sacerdote rural español), el «portador» original de la secularización es el proceso económico moderno, esto es, la dinámica del capitalismo industrial. Sin duda, puede haber efectos «secundarios» de esta dinámica que constituyan el problema inmediato (por ejemplo, los contenidos secularizadores de los modernos medios de comunicación de masas o la influencia de una heterogénea masa de turistas llevados por los medios modernos de transporte). Pero no lleva mucho tiempo rastrear estos efectos «secundarios» hasta su fuente original en la economía capitalista industrial en expansión. En aquellas partes del mundo occidental en las que el industrialismo ha adoptado formas socialistas de organización, la proximidad a los procesos de la producción industrial y sus estilos concomitantes de vida siguen siendo el principal determinante de la secularización.¹⁴ Hoy, parecería que es la sociedad industrial misma la secularizadora, con sus legitimaciones ideológicas divergentes que solo sirven como modificaciones del proceso global de secularización. Así, la propaganda antirreligiosa y las medidas represivas de los regímenes marxistas naturalmente influyen en el proceso de secularización (aunque tal vez no siempre en el sentido deseado por sus iniciadores), lo mismo que la política prorreligiosa de diversos gobiernos fuera de la esfera marxista. Parece, sin embargo, que ambas actitudes político-ideológicas deben tomar en cuenta fuerzas sociales básicas que anteceden a las políticas particulares aludidas y sobre las cuales los gobiernos solo tienen un control limitado. Tal estado de cosas se pone jocosamente en evidencia cuando vemos que datos sociológicos muy simila-

14 Véase Klohr, *op. cit.* Para una interesante comparación con datos recientes provenientes de un contexto que no es en modo alguno socialista, véase Ramón Bayés, *Los ingenieros, la sociedad y la religión*. *** La comparación habría divertido a Veblen.

res de los países socialistas y no socialistas (por ejemplo, con respecto al secularismo de la clase obrera y la religiosidad de los campesinos) son usados por observadores marxistas para deplorar la limitada eficacia de la agitación «atea científica» y por observadores cristianos para lamentarse por los fracasos de la evangelización, hasta el punto de que uno se siente tentado a sugerir a los dos grupos que se unan y se consuelen mutuamente.

Consideramos axiomático que un fenómeno histórico de tal amplitud no es reducible a ninguna explicación monocausal. Así, no tenemos interés alguno en denigrar ninguno de los diversos factores que se han sugerido como causas de la secularización (por ejemplo, la influencia general de la ciencia moderna). Tampoco estamos interesados, en este contexto, en establecer una jerarquía de causas. Estamos interesados en el problema de determinar en qué medida la tradición religiosa occidental pueda haber llevado las simientes de la secularización dentro de sí misma. Si tal cosa puede mantenerse, como lo creemos, de nuestras consideraciones sistemáticas se desprende con claridad que *no* debe contemplarse el factor religioso como si actuara aisladamente de otros factores, sino más bien como en una constante relación dialéctica con la infraestructura «práctica» de la vida social. En otras palabras, nada está más lejos de nuestra intención que proponer una explicación «idealista» de la secularización. Debe también quedar en claro que cualquier demostración de las consecuencias secularizadoras de la tradición religiosa occidental no nos dice nada acerca de las intenciones de los que han moldeado y transmitido esta tradición.¹⁵

La sospecha de que puede haber una conexión intrínseca entre el cristianismo y el carácter del moderno mundo occidental no es en modo alguno nueva. Al menos desde Hegel, tal conexión ha sido afirmada repetidamente por historiadores, filósofos y teólogos, aunque —por supuesto— su evaluación de la misma ha variado mucho. Así, puede interpretarse el mundo moderno como una realización supe-

15 Ambos puntos, por supuesto, son fundamentales para comprender la obra de Weber en este campo y, en general, en el de la sociología de la religión.

rior del espíritu cristiano (como lo interpretó Hegel), o el cristianismo puede ser contemplado como el principal factor patógeno responsable del estado presuntamente lamentable del mundo moderno (como hicieron, por ejemplo, Schopenhauer y Nietzsche). La idea de que el protestantismo ha desempeñado un papel especial en el establecimiento del mundo moderno ha sido objeto de una amplia discusión entre sociólogos e historiadores durante los últimos cincuenta años, más o menos. Puede ser útil, pues, resumir aquí brevemente esa idea.¹⁶

Si se lo compara con la «plenitud» del universo católico, el protestantismo aparece como un truncamiento radical, una reducción a lo «esencial», a expensas de una gran riqueza de contenidos religiosos. Esto es especialmente cierto con respecto a la versión calvinista, pero en grado considerable puede decirse lo mismo de la reforma luterana y hasta de la anglicana. Nuestra afirmación, claro está, es meramente descriptiva; no estamos interesados en ninguna justificación teológica que pueda haber para el *pleroma* católico o para la versión evangélica del protestantismo. Si contemplamos más cuidadosamente estas dos constelaciones religiosas, sin embargo, podríamos describir el protestantismo en términos de una inmensa contracción del ámbito de lo sagrado en la realidad, en comparación con su adversario católico. El aparato sacramental se reduce a un mínimo, y aun así se lo despoja de sus cualidades más sobrenaturales. El milagro de la misa desaparece totalmente. Los milagros menos rutinarios, si no son negados totalmente, al menos pierden toda significación real para la vida religiosa. Desaparece también la inmensa red de intercesiones que une al católico en este mundo con los santos y, en verdad, con todas las almas de los muertos. El protestantismo dejó de

16 El resumen siguiente sigue estrictamente a Weber, en particular, su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. *** Véase también Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt*, 1911; Karl Holl, «Die Kulturbedeutung der Reformation», en su *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, 1932. Con respecto a la relación entre esto y el problema de la secularización, véase Howard Becker, «Saekularizationsprozesse», en *Koelner Vierteljahreshefte fuer Sozialogie*, 1932, pág. 283 y sigs. y 450 y sigs.

orar por los muertos. A riesgo de incurrir en una simplificación, puede decirse que el protestantismo se despojó todo lo posible de los tres concomitantes más antiguos y poderosos de lo sagrado: el misterio, el milagro y la magia. Este proceso ha sido apropiadamente llamado «el desencantamiento del mundo».¹⁷ El creyente protestante ya no vive en un mundo constantemente invadido por seres y fuerzas sagrados. Se polariza la realidad entre una divinidad de radical trascendencia y una humanidad radicalmente «caída» que, *ipso facto*, queda desprovista de cualidades sagradas. Entre ellas hay un universo totalmente «natural», creación de Dios, sin duda, pero en sí mismo despojado de carácter sobrenatural. Para decirlo en otros términos, la radical trascendencia de Dios está frente a un universo de radical inmanencia, de «cierre» a lo sagrado. Hablando en términos religiosos, el mundo se hace muy solitario, en verdad. El católico vive en un mundo en que lo sagrado llega a él a través de toda una variedad de canales —los sacramentos de la Iglesia, la intercesión de los santos, la recurrente erupción de lo «sobrenatural» en los milagros, etc.—; entre lo visible y lo invisible hay una vasta continuidad. El protestantismo abolió la mayor parte de estas mediaciones. Rompió la continuidad, cortó el cordón umbilical entre el cielo y la tierra, y de este modo dejó al hombre abandonado a sí mismo de una manera históricamente sin precedentes. Es innecesario decir que no fue esta su intención. Solo despojó al mundo de divinidad con el fin de destacar la terrible majestad del Dios trascendente, y solo arrojó al hombre a la «caída» total para abrirlo a la intervención de la gracia soberana de Dios, el único verdadero milagro que se produce en el universo protestante. Para hacerlo, redujo la relación del hombre con lo sagrado al canal excesivamente estrecho que llamó la palabra de Dios (que no debe ser identificada con una concepción fundamental de la Biblia, sino más bien con la única acción redentora de la gracia de Dios, la *sola gratia* de los credos luteranos). Mientras se mantuvo la plausibilidad de esta concepción, se frenó eficazmente la secularización, aunque todos sus ingredientes existían ya en el universo protestante. Solo era menester

17 Weber: «Entzauberung der Welt».

cortar este estrecho canal de mediación para abrir las compuertas de la secularización. En otras palabras, al no quedar nada «entre» un Dios radicalmente trascendente y un mundo humano radicalmente inmanente, *excepto* este canal, el hundimiento de este en la implausibilidad dejó una realidad empírica en la cual, en verdad, «Dios ha muerto». Esta realidad quedó entonces abierta a la penetración sistemática y racional, en el pensamiento y en la acción, que asociamos con la ciencia y la tecnología modernas. Un cielo sin ángeles quedaba listo para la intervención del astrónomo y, eventualmente, del astronauta. Puede sostenerse, pues, que el protestantismo sirvió como prelude históricamente decisivo de la secularización, cualquiera que haya sido la importancia de otros factores.

Si se acepta esta interpretación del nexo histórico entre el protestantismo y la secularización (como probablemente la acepte hoy la mayoría de la opinión entendida), se plantea de modo inevitable la cuestión de si la potencia secularizadora del protestantismo era un *novum* o si tenía ya raíces en elementos anteriores de la tradición bíblica. Sostendremos que esta última respuesta es la correcta, y que en verdad las raíces de la secularización se encuentran ya en las más antiguas fuentes disponibles acerca de la religión de Israel. Dicho de otra manera, que el «desencantamiento del mundo» comenzó en el Viejo Testamento.¹⁸

18 Weber señala muy explícitamente este punto en *Ancient Judaism* (Glencoe: The Free Press, 1952), aunque el término «secularizado» sólo aparece una vez (pero en un lugar interesante: allí donde Weber examina el efecto de la centralización del culto en Jerusalén sobre la significación religiosa del dan). Pero el interés principal de Weber por el Antiguo Testamento residía en un asunto relacionado con lo anterior, pero diferente, a saber, el del desarrollo de la ética económica judía y su relación (insignificante, creía él) con los orígenes del capitalismo moderno. De todos modos, los estudios de Weber sobre el Antiguo Testamento tienen también gran importancia para lo que aquí nos ocupa. Los eruditos bíblicos han señalado repetidamente las tendencias «desacralizadoras» y «desmitologizadoras» del Antiguo Testamento, al menos desde Wellhausen, quien hablaba de «desnaturalización», al comparar Israel con las religiones circundantes del Cercano Oriente. Se encontrará una formulación muy clara de esta tesis (aunque dirigida a un propósito teológico, más que histórico) en Friedrich Gogarten, *Verkaengnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953.

Para apreciar esta posición debemos considerar el antiguo Israel en el contexto de las culturas en medio de las cuales surgió y *contra* las cuales se definió.¹⁹ Si bien sería erróneo subestimar las considerables diferencias entre esas culturas (sobre todo entre los dos grandes focos culturales de Egipto y la Mesopotamia) una característica común de ellas es la que ha recibido el apropiado nombre de «cosmológica».²⁰ Esto significa que el mundo humano (esto es, todo lo que hoy llamaríamos cultura y sociedad) es comprendido como enclavado en un orden cósmico que abarca al universo entero. Este orden no solo ignora la tajante distinción moderna entre las esferas humana y no humana (o «natural») de la realidad empírica, sino que además, y esto tiene mayor importancia aún, es un orden que postula la continuidad entre lo empírico y lo supraempírico, entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Esta continuidad, que supone un vínculo permanente de los sucesos humanos con las fuerzas sagradas que invaden el universo, se realiza (no solo se la reafirma, sino que literalmente se la restablece) una y otra vez en el ritual religioso. Por ejemplo, en la gran fiesta de Año Nuevo de la antigua Mesopotamia no solo se representa la creación del mundo (como podríamos entenderla hoy en términos de algún tipo de simbolismo), sino que se la realiza una vez más, se la convierte en una realidad, y la vida humana es llevada de vuelta a su fuente divina. Así, todo lo que sucede «aquí abajo», en el plano humano, tiene su análogo «allá arriba», en el plano de los dioses, y todo lo que sucede «ahora» está vinculado con los sucesos cósmicos que ocurrieron «en el comienzo».²¹ Esta continuidad entre el microcosmo humano y el macrocosmo divino puede interrumpirse, sin duda, particularmente por malas acciones de los hombres. Tales malas acciones pueden ser del género que hoy llamaríamos «inmorales» o

19 Véase Henri Frankfort y otros, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1946 y *Kingship and the Gods*, Chicago: University of Chicago Press, 1948; Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956.

20 Este término está tomado de Voegelin.

21 Véase Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York: Harper, 1959.

«pecaminosas», pero también pueden ser de un tipo muy diferente, como la violación de tabúes o la incorrecta realización de ceremonias sagradas. En tales casos, el orden cósmico ha sido «alterado», y debe ser «corregido» nuevamente mediante el ritual y los actos morales apropiados. Por ejemplo, la desobediencia al dios-rey de Egipto no es solo una transgresión política o ética, sino también una perturbación del orden cósmico de las cosas (llamado *ma'at* por los egipcios) que puede afectar la inundación anual del Nilo tanto como el funcionamiento apropiado de las relaciones sociales o la seguridad de las fronteras. Su «corrección», pues, no es solo una cuestión de imponer un justo castigo al transgresor, sino también de restablecer la relación apropiada de la tierra de Egipto con el orden cósmico en el cual se basa. Para utilizar dos términos ya examinados antes, los asuntos humanos son nomizados constantemente mediante la cosmización, esto es, reintroduciéndolos en el orden cósmico, fuera del cual no hay más que caos.²² Un punto que debemos destacar vigorosamente es que este tipo de universo presenta gran seguridad para el individuo. Para expresarlo en términos negativos, es un universo que brinda barreras muy eficaces contra la anomia. Esto no significa que nada terrible pueda suceder al individuo o que le garantice la felicidad eterna. Significa que, suceda lo que suceda, por terrible que sea, *tiene sentido* para él por estar relacionado con el significado último de las cosas. Solo si se capta este punto se puede comprender el persistente atractivo de las diversas versiones de esta visión del mundo para los israelitas, aun mucho después de que su propio desarrollo religioso hubiera roto decisivamente con ella. Así, por ejemplo, sería muy engañoso creer que la persistente atracción de la prostitución sagrada (contra la cual tronaron durante siglos los voceros de Yahvé) era un asunto de lujuria mundana. A fin de cuentas, podemos suponer que había multitud de prostitutas *no* sagradas alrededor (a las cuales, según parece, las objeciones de Yahvé eran mínimas). Su atractivo reside más bien en un deseo totalmente religioso, a saber, en la nostalgia por la continuidad entre el

22 El término «cosmización» está tomado de Eliade.

hombre y el cosmos que establecía la mediación sacramental de la sexualidad sagrada.

Es profundamente significativo el hecho de que las tradiciones incorporadas más tarde al canon del Antiguo Testamento interpretaran los orígenes de Israel como un *doble* éxodo: el de los patriarcas de la Mesopotamia y el gran éxodo de Egipto bajo la conducción de Moisés. El éxodo israelita prototípico no era solo un movimiento geográfico o político. Más bien, constituía una ruptura con todo un universo. En el centro de la religión del antiguo Israel latía el vehemente repudio de las versiones egipcia y mesopotámica del orden cósmico, repudio que se extendió, por supuesto, a la cultura indígena preisraelita de Siria y Palestina. La «vida regalada de Egipto», de la cual Yahvé sacó a Israel para llevarlo al desierto, representaba sobre todo la seguridad del orden cósmico en que arraigaba la cultura egipcia. Israel se definió como una separación de esta unidad cósmica que la teología menfita (en muchos aspectos, la *magna charta* de la civilización egipcia) identificaba con la divinidad Ptah: «pues todo vino de él, el alimento y las provisiones, las ofrendas de los dioses y toda cosa buena».²³

Esta gran negación de la religión israelita puede analizarse en función de tres motivos generales: la trascendentalización, la historización y la racionalización de la ética.²⁴ El Antiguo Testamento postula un Dios que permanece *fuera* del cosmos, que es su creación pero al cual se enfrenta y no impregna. No es fácil establecer en qué punto del desarrollo religioso del antiguo Israel surgió esta concepción de Dios que ahora asociamos con el monoteísmo judeo-cristiano. En el siglo VIII, a más tardar, hallamos esa concepción plenamente desarrollada y en radical divergencia con

23 James Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, 1955, pág. 5. Se hallará un comentario sobre este texto fascinante en John Wilson, *The Burden of Egypt*, Chicago: University of Chicago Press, 1951.

24 El último de estos tres términos está tomado de Weber. Enten demos en todas partes los términos «racionalización» y «racionalidad» en un sentido weberiano. Con respecto a nuestra visión general de la religión israelita, véase Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1955; Voegelin, *op. cit.*, Gerhard von Rad, *Theologie des alten Testaments* Munich: Kaiser, vols. 1 y 2, 1957 y 1960.

las concepciones religiosas generales del antiguo Cercano Oriente. Este Dios es radicalmente trascendente, no identificable con ningún fenómeno natural o humano. No solo es el creador del mundo, sino que es el *único* Dios; si no el único existente, en todo caso el único que importaba para Israel. Aparece sin pareja ni progenie, sin panteón de ninguna especie. Además, actúa históricamente, más que cósmicamente, en particular —aunque no en forma exclusiva— en la historia de Israel, y es un Dios de rigurosas exigencias éticas. Pero si bien no podemos identificar por completo las anteriores concepciones israelitas de su Dios con la que hallamos expresada por Amós, Oseas e Isaías en el siglo VIII, hay ciertas características que al parecer poseyó desde los tiempos más antiguos, tal vez anteriores a la llegada de las tribus israelitas a Palestina. Cualquiera haya sido el carácter de Yahvé antes de ser «adoptado» por el pueblo de Israel (proceso que para este último significó, claro está, que Yahvé lo había «adoptado» a él), lo cierto es que para este pueblo constituía un Dios muy lejano. No se trataba de una divinidad local o tribal «naturalmente» vinculada con Israel, sino de un Dios cuyo vínculo con Israel era «artificial» esto es, histórico. Este vínculo fue establecido por la alianza entre Yahvé e Israel, alianza que implicaba obligaciones muy específicas para Israel y que podía ser anulada si no se cumplían tales obligaciones (*este fue*, en realidad, el terrible mensaje de los profetas del siglo VIII). Por consiguiente, Yahvé era un Dios «móvil», que no tenía ataduras geográficas ni institucionales; había *elegido* Palestina como tierra de Israel, pero no estaba atado a ella; había *elegido* a Saúl y David como reyes de Israel, pero la monarquía no era en modo alguno una institución divina en el sentido egipcio, ni siquiera en el sentido mesopotámico (modificado). Esta «movilidad» de Yahvé quedaba bien expresada en el carácter portátil del Arca de la Alianza, que solo «accidentalmente» era depositada en uno u otro santuario, y aun cuando por último reposó en el templo de Jerusalén este no pudo de ninguna manera ser considerado como la morada necesaria de Yahvé (lo cual tuvo la consecuencia enormemente importante de que Israel sobrevivió a la destrucción de Jerusalén, primero por los babilonios y luego, en una

forma diferente, por los romanos). Este Dios exigía sacrificios, pero no dependía de ellos; y en consecuencia, era fundamentalmente inmune a las manipulaciones mágicas.²⁵ Puede verse mejor la radical trascendentalización de Dios en el Viejo Testamento precisamente en aquellos lugares en que se incorporan elementos de religiones extrañas a la israelita. Un buen ejemplo es la historia de la creación del Génesis 1, que incluye una serie de elementos cosmogónicos de la mitología mesopotámica. Por interesantes que estos puedan ser para el historiador de las religiones, aun una comparación superficial con *Enuma Elish*, el gran poema épico acadio de la creación, pone bien de relieve la transformación de esos elementos en manos de los adaptadores israelitas. Allí encontramos un mundo rebosante de dioses y de sus hazañas; aquí, la acción solitaria del Dios Creador. Allí las fuerzas divinas de la creación surgen del caos primigenio; aquí no hay nada antes de Dios, cuyo acto de creación es el comienzo de todas las cosas, y el caos (el *tohu vavohu* del texto del Génesis) se halla reducido a una mera negatividad que espera las acciones de Dios. Aun en el único lugar del relato del Génesis en donde subsiste el rastro inconfundible de un nombre mitológico —el *tehom*, lo «profundo», sobre lo cual había tinieblas, pariente hebreo del nombre de la diosa mesopotámica Tiamat, de cuyas aguas fueron formados los dioses—, se lo ha reducido a una categoría metafísica abstracta. Y, hecho significativo, el relato del Génesis termina con la creación del hombre como ser totalmente diferente de todas las otras criaturas, esto es, destacando su discontinuidad, no solo con respecto a Dios, sino también al resto de la creación. Hallamos aquí expresada con mucha claridad la fundamental polarización bíblica entre el Dios trascendente y el hombre, con un universo completamente «desmitologizado» entre ellos.²⁶

25 Weber hizo explícitamente la mayoría de estas observaciones. En verdad, es sorprendente lo poco que hay que agregar al cuadro de Weber de la concepción israelita de Dios, a pesar del conocimiento mucho más amplio que se tiene ahora del contexto general del Cercano Oriente. Para exámenes más recientes de la historia primitiva del yahvismo, véase Albrecht Alt, *Der Gott der Vaeter*, 1929 y Samuel Nystrom, *Beduinentum und Jahwismus*, 1946.

26 Véase Hermann Gunkel, *Génesis*, 1917 y Gerhard von Rad,

El motivo de la historización ya está implícito en esa polarización. El mundo, despojado de fuerzas divinas concebidas en forma mitológica, se convierte en el escenario, por una parte, de los grandes actos de Dios (es decir, el escenario de la *Heilsgeschichte*), y, por la otra, de la actividad de hombres descollantes (esto es, el escenario de la «historia profana»), que pueblan las páginas del Antiguo Testamento hasta un grado único en la literatura religiosa antigua. La fe de Israel tuvo un carácter *histórico*, desde las más antiguas fuentes hasta su codificación canónica.²⁷ Se refería sobre todo a una serie de sucesos históricos específicos: el éxodo de Egipto, el establecimiento de la alianza en el Sinaí, la conquista de la tierra, etc. Así, el primer «credo» conocido del antiguo Israel, el texto contenido ahora en el Deuteronomio 26:5-9, no es más que una relación de sucesos históricos, todos ellos, por supuesto, atribuidos a actos de Dios. Puede decirse, sin incurrir en demasiada exageración, que todo el Antiguo Testamento —«la Tora, los profetas y los "escritos"»— solo es una inmensa elaboración de ese credo. Casi no hay libros de los contenidos ahora en el Viejo Testamento que estén desprovistos de orientación histórica, directamente o por sus raíces en el culto de inspiración histórica (las dos excepciones obvias, el Eclesiastés y Job, son característicamente muy tardíos). Alrededor de la mitad del *corpus* del Antiguo Testamento está formado por los libros «históricos» propiamente dichos —el Hexateuco, Reyes y las Crónicas, además de otras obras puramente históricas, como Esther—. La orientación de los libros proféticos es totalmente histórica. Los Salmos se basan en un culto que se refiere de manera constante a los actos históricos de Dios, como se expresa con

Das ente Buch Mose, 1950. El texto del *Enuma Elish* puede encontrarse en Pritchard, *op. cit.* Véase también Anne-Marie Esnoul y otros, *La naissance du monde*, París: Editions du Seuil, 1959. 27 Véase Artur Weiser, *Glaube und Geschichte im alten Testament*, 1931; Edmond Jacob, *La tradition historique en Israel*, 1946; C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History*, 1946. La misma idea de la historicidad de todo el Antiguo Testamento se halla elaborada con gran detalle en la obra ya citada de von Rad, *Theologie des alten Testamente*, particularmente en el vol. 1. Véase también Osear Cullmann, *Christ et le temps*, *** Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1947.

la mayor claridad en el ciclo anual de las festividades israelitas. El Viejo Testamento gira alrededor de la historia de un modo que no se vuelve a encontrar en ningún otro gran libro de las religiones mundiales (*sin* excluir, dicho sea de paso, el Nuevo Testamento).

Puede decirse que la trascendentalización de Dios y el concomitante «desencantamiento del mundo» abrieron un «espacio» para la historia como escenario de las acciones divinas y humanas. Las primeras son ejecutadas por Dios, que permanece totalmente fuera del mundo. Las segundas suponen una considerable individualización en la concepción del hombre. Este aparece como el actor histórico ante el rostro de Dios (algo muy diferente, digamos al pasar, del hombre como actor frente al destino, tal cual se presenta en la tragedia griega). Así, las figuras individuales son cada vez en menor grado contempladas como representantes de colectividades mitológicamente concebidas, según era típico del pensamiento arcaico, y cada vez más como individuos distintos y únicos, que realizan actos importantes *en calidad de* individuos. Basta pensar en personajes de perfiles tan acusados como Moisés, David, Elías, etc. Esto es verdad aun de figuras que tal vez sean producto de «desmitologizaciones» de personajes originalmente semidivinos, como los patriarcas o héroes como Sansón (quizá derivado del dios cananeo Shamash). Esto *no* equivale a sugerir que el Viejo Testamento conocía lo que el Occidente moderno entiende por «individualismo», ni siquiera la concepción del individuo alcanzada en la filosofía griega, sino que brindó un armazón religioso para una concepción del individuo, su dignidad y su libertad de acción. No hay necesidad de destacar la importancia histórica mundial de esto, pero es importante contemplarlo en conexión con las raíces de la secularización, que es lo que nos interesa aquí. El desarrollo de una grandiosa teología de la historia en la literatura profética del Antiguo Testamento es demasiado conocido para que necesitemos insistir aquí en él. Pero es conveniente comprender que la misma historicidad alcanza al culto y al derecho en el antiguo Israel. Las dos principales fiestas culturales del Antiguo Testamento constituyen historizaciones de sucesos antes legitimados por la mitolo-

gía. La Pascua, que en su origen (esto es, en su origen extraisraelita) era la fiesta con la que se celebraba la fertilidad divina, se convirtió luego en la celebración del Éxodo. La fiesta de Año Nuevo (incluyendo Yom Kippur), en su origen una reafirmación de mitos cosmogónicos, se convirtió en la celebración de la soberanía de Yahvé sobre Israel. La misma historicidad tienen las fiestas menores. También las leyes y la ética del Antiguo Testamento están ubicados en un armazón histórico, en cuanto siempre se relacionan con obligaciones que surgieron para Israel y el individuo israelita como consecuencia de la alianza con Yahvé. En otras palabras, en contraste con el resto del Antiguo Cercano Oriente, las leyes y la ética *no* se basan en un orden cósmico intemporal (como en el *ma'at* egipcio), sino en los mandamientos concretos y transmitidos históricamente del «Dios viviente». Es este el sentido en que debe comprenderse la reiterada frase condenatoria: «Eso no se hace en Israel». Por supuesto, pueden encontrarse frases similares en otras culturas, pero en el caso que nos ocupa se refieren precisamente a esa ley que fue «dada a Moisés» históricamente. La concepción israelita de la historia se desarrolló sobre la base de estas presuposiciones muy antiguas, a partir de la te original en la elección del pueblo por Yahvé hasta las monumentales teodiceas de la historia y las escatologías de los profetas posteriores.

El motivo de la racionalización ética en el Viejo Testamento (en el sentido de imponer la racionalidad en la vida) se halla estrechamente relacionado con los otros dos motivos ya descritos.²⁸ Un elemento racionalizador estuvo presente desde el comienzo, sobre todo gracias al espíritu antimágico del yahvismo. Este elemento fue «llevado» por los grupos sacerdotales y los proféticos. La ética sacerdotal (como se observa en su monumental expresión, el Deuteronomio) fue racionalizadora pues expurgó el culto de todos los elementos mágicos y orgiásticos, y también por su desarrollo de la ley religiosa (la *tora*) como disciplina fundamental de

28 La exposición que sigue se basa sobre todo en Weber. Sobre la relación entre la ética israelita y la historia israelita, véanse Adolphe Lods, *Les prophètes d'Israel et les debuts du judaïsme*, 1935 y Antoinette Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, 1937.

la vida cotidiana. La ética de los profetas fue racionalizada en su insistencia en colocar la vida entera al servicio de Dios, imponiendo así una estructura cohesiva e *ipso facto* racional a toda la gama de actividades cotidianas. La misma ética de los profetas suministró la peculiar teodicea de la historia (especialmente en el Déutero-Isaías) que permitió a Israel sobrevivir a la catástrofe del exilio babilónico, después del cual, sin embargo, podría decirse que se «agotó» su eficacia histórica. La ética sacerdotal (que sin duda fue influida intensamente por las enseñanzas proféticas) continuó desarrollando las instituciones del culto y legales alrededor de las cuales pudo reconstituirse la comunidad postexílica, bajo Esdras y Nehemías. Las instituciones legales, que constituyeron la estructura peculiar de lo que fue el judaísmo por entonces, resultaron por último capaces de sobrevivir aun al fin del culto, después de la destrucción del segundo templo por los romanos. El judaísmo de la Diáspora puede ser considerado como un triunfo de la racionalidad, en un sentido jurídico específico. Pero en virtud de su carácter marginal dentro del contexto de la cultura occidental se hace difícil sostener que el judaísmo de la Diáspora desempeñó un papel importante en los procesos de racionalización de los orígenes del mundo moderno. Es más plausible suponer que el motivo racionalizador adquirió eficacia en la formación del Occidente moderno mediante su transmisión por el cristianismo. Creemos innecesario aclarar que en las páginas precedentes no ha sido nuestro propósito ofrecer un diminuto esbozo de la historia religiosa israelita. Simplemente hemos tratado de ofrecer algunas pruebas de que el «desencantamiento del mundo», que ha creado problemas nómicos únicos para el Occidente moderno, tiene raíces que son muy anteriores a los sucesos de la Reforma y el Renacimiento, considerados comúnmente como sus puntos de partida. Es igualmente innecesario aclarar que tampoco tratamos de relatar cómo la potencia secularizadora de la religión bíblica, combinada con otros factores, fructificó en el Occidente moderno. Acerca de esto sólo caben unos pocos comentarios.²⁹

29 Nuestra concepción del papel histórico del cristianismo se basa

Cualquiera que haya sido el carácter religioso de Jesús y sus primeros adeptos, parece haber poca duda de que la forma de cristianismo que finalmente predominó en Europa constituye un paso regresivo con respecto a los motivos secularizadores de la religión del Viejo Testamento (afirmación descriptiva a la cual, por supuesto, no debe asignarse ninguna intención valorativa por parte nuestra). Si bien se afirma enérgicamente el carácter trascendente de Dios, la idea misma de la encarnación y luego, más aún, su desarrollo teórico en la doctrina trinitaria representan modificaciones significativas en el carácter radical de la concepción israelita. Este punto fue comprendido con más claridad por los críticos judíos y musulmanes del cristianismo que por quienes estaban dentro del campo cristiano. Por ello, hay alguna justificación (repetamos, en un sentido puramente descriptivo, claro está) en la tesis musulmana clásica según la cual la esencia de la «apostasía» cristiana del verdadero monoteísmo reside en la doctrina del *hullul*, el «encarnacionismo», como la idea de que algo o alguien puede estar junto a Dios o servir como mediador entre Dios y el hombre. Tal vez no sea de sorprender que la noción cristiana central de la encarnación diera origen a una multiplicidad de otras modificaciones de la trascendencia, como la hueste de ángeles y santos con que el catolicismo pobló la realidad religiosa, que culmina en la glorificación de María como mediadora y corredentora. En la medida en que fue modificada la trascendencia divina, el mundo fue «re-encantado» (o, si se prefiere «re-mitologizado»). Sostenemos, en verdad, que el catolicismo logró restablecer una nueva versión del orden cósmico en una gigantesca síntesis de la religión bíblica con concepciones cosmológicas ajenas a la Biblia. Según esta opinión, la doctrina católica fundamental de la *analogía entis* entre Dios y el hombre, entre el Cielo y la Tierra, constituye una réplica de la mimesis propia de la religión arcaica y preb-

nuevamente en Weber. Nuestra interpretación de la relación del cristianismo con el cosmos mitológico, por una parte, y con el judaísmo, por la otra, ha recibido fuerte influencia de Rudolf Bultmann. Véanse no solo sus escritos sobre la «desmitologización», sino también su *Theology of the New Testament* y *Das Urchristentum*, Zurich: Artemis, 1949. Véase también Gogarten, *op. cit.*

blica. Cualesquiera que sean sus otras diferencias importantes, vemos que el catolicismo latino y el griego realizan en esencia la misma réplica, en este nivel. Precisamente en este sentido, el universo católico es un universo seguro para sus «habitantes», y por esa razón ha ejercido un gran atractivo hasta hoy. En ese mismo sentido, puede entenderse el catolicismo como la continua presencia en el mundo moderno de algunas de las más antiguas aspiraciones religiosas del hombre.

Como consecuencia de ello, el catolicismo detuvo el proceso de racionalización ética. Sin duda, el catolicismo latino absorbió un legalismo muy racional heredado de Roma, pero su invasor sistema sacramental brindó innumerables «compuertas de escape» del tipo de total racionalización de la vida que exigían los profetas del Viejo Testamento o, también, el judaísmo rabínico. El absolutismo ético de la variedad profética fue más o menos segregado en las instituciones del monaquismo, con lo cual se impidió que «contaminara» todo el cuerpo de la cristiandad. Asimismo, se modificó y dulcificó la dureza de las concepciones religiosas israelitas, excepto para los pocos elegidos que ponían en práctica la vida ascética. En el nivel teórico, puede decirse que la concepción católica del derecho natural representa una «re-naturalización» de la ética, que en cierto sentido es un retorno a la continuidad entre lo divino y lo humano del *ma'at* egipcio, del cual salió Israel para ir al desierto de Yahvé. En el nivel práctico, la piedad y la moralidad católicas establecieron una forma de vida que hizo innecesaria toda racionalización radical del mundo.³⁰ Pero si bien puede argüirse plausiblemente que el cristianismo, sobre todo en su forma católica victoriosa, invirtió, o al menos detuvo, los motivos secularizadores de la transcendentalización y la racionalización ética, no puede decirse lo mismo del motivo de la historización. Al menos la cristiandad latina de Occidente siguió siendo totalmente histórica en su visión del mundo. Retuvo la peculiar teodicea bíblica de la historia y, excepto en aquellos movimientos

30 Nuevamente, es obvio que nos basamos aquí en Weber. Véase también Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, 1911.

místicos que (como sucedió en todas partes, en la órbita del monoteísmo derivado de la Biblia) se movieron siempre en la periferia de la herejía, rechazó las construcciones religiosas que desesperaban de este mundo como escenario de la redención. El cristianismo católico, así, llevó consigo las semillas del impulso revolucionario, aunque este a menudo permaneció adormecido durante largos períodos bajo los efectos «cosmizadores» del universo católico. Resurgió una y otra vez en toda una variedad de movimientos quiliásticos, aunque su liberación como una fuerza de dimensiones históricas mundiales debió esperar la desintegración de la cristiandad como estructura viable de plausibilidad para el hombre occidental.

Hay otra característica fundamental del cristianismo que, nuevamente de manera no intencional, sirvió con el tiempo al proceso de secularización; la formación social de la iglesia cristiana. Desde el punto de vista de la sociología comparativa de la religión, la iglesia cristiana representa un caso muy desusado de especialización institucional de la religión, esto es, de una institución que se ocupa específicamente de la religión en contraste con todas las otras instituciones de la sociedad.³¹ Tal desarrollo es relativamente raro en la historia de las religiones, donde el estado de cosas más común es una difusión de las actividades y los símbolos religiosos por toda la trama institucional, si bien el caso cristiano no es único (por ejemplo, de un modo muy diferente, el *sangha* budista representa otro caso de tal especialización institucional). Pero la concentración de las actividades y los símbolos religiosos en *una* esfera institucional define inmediatamente al resto de la sociedad como «el mundo», como un ámbito profano al menos relativamente alejado de la jurisdicción de lo sagrado. El potencial **secularizador** de esta concepción pudo ser «contenido» mientras la cristiandad, con su delicado equilibrio de lo sagrado y lo profano, existió como realidad social. Pero con la desintegración de esta realidad, «el mundo» pudo ser secularizado con tanto mayor rapidez cuanto que ya había sido definido en un ámbito exterior a la jurisdicción de lo sagrado pro-

31 Este punto ha sido formulado de excelente manera por Luckmann, *op. cit.*

piamente dicho. El desarrollo lógico de esto puede verse en la doctrina luterana de los dos reinos, en la cual la autonomía del «mundo» secular recibe realmente una legitimación teológica.³²

Si contemplamos las grandes constelaciones religiosas derivadas del Antiguo Testamento, pues, hallamos relaciones muy diferentes con las fuerzas secularizadoras de este. El judaísmo aparece como el encapsulamiento de estas fuerzas en una formación muy racionalizada pero históricamente ineficaz, ineficacia que debe imputarse tanto al factor extrínseco del destino de los judíos como pueblo extraño dentro de la cristiandad y al factor intrínseco de la influencia conservadora del legalismo judío. En este último aspecto, el Islam presenta una estrecha semejanza con el judaísmo, con la obvia diferencia de que logró imponer sus estructuras conservadoras, no a una subcultura segregada, sino a un imperio de vastas dimensiones geográficas.³³ Puede considerarse el cristianismo católico, latino y griego como una detención y un paso regresivo en el desarrollo del drama de la secularización, si bien conservó dentro de sí (al menos en el Occidente latino) el potencial secularizados, aunque solo fuera en virtud de su conservación del canon del Viejo Testamento (que fue fijado de una vez por todas al rechazar la herejía marcionita). La Reforma protestante, sin embargo, puede ser comprendida como un resurgimiento vigoroso precisamente de esas fuerzas secularizadoras que habían sido «contenidas» por el catolicismo, no solo al copiar en esto al Viejo Testamento, sino al ir de manera decisiva más allá de él. No podemos investigar aquí en qué medida la coincidencia histórica de la influencia del protestantismo y la del Renacimiento, con su resurgimiento de las variadas fuerzas secularizadoras de la antigüedad clásica, fue un mero accidente o un fenómeno de mutua dependencia. Tampoco podemos tratar de evaluar aquí el efecto relativo

32 Véase Troeltsch, *Die Soziallehren*, así como el examen del luteranismo en Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

33 Véase Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Evanston: Northwestern University Press, 1961 y Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Por supuesto, no podemos analizar aquí la cuestión, sumamente interesante, de la relación general del Islam con la secularización.

del protestantismo con respecto a otros factores, tanto «ideales» como «materiales», en el proceso de secularización de los últimos 400 años. Todo lo que quisiéramos señalar es que la pregunta «¿por qué en el Occidente moderno?», planteada en lo referente al fenómeno de la secularización, debe responderse, al menos en parte, tomando en consideración sus raíces en la tradición religiosa del Occidente moderno.

En términos de los procesos generales sociorreligiosos examinados en la primera parte de este libro, la secularización ha creado una situación en un todo nueva para el hombre moderno. Quizá por primera vez en la historia las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad, no solo para unos pocos intelectuales y otros individuos marginales, sino también para grandes masas de sociedades enteras. Esto inició una crisis aguda que no solo afectó la nomización de las grandes instituciones sociales, sino también la de las biografías individuales. En otras palabras, ha surgido un problema de «significación» para instituciones como el Estado o la economía y para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana. No solo han adquirido conciencia de este problema, por supuesto, teóricos (diversos filósofos, teólogos, psicólogos, etc.), sino que hay buenas razones para creer que también es importante en la mente de personas comunes, no propensas por lo habitual a las especulaciones teóricas y más interesadas, simplemente, en resolver las crisis de sus propias vidas. Lo más importante es que la peculiar teodicea cristiana del sufrimiento perdió su plausibilidad, con lo cual quedó abierto el camino para una variedad de soteriologías secularizadas, la mayoría de las cuales, sin embargo, resultó incapaz de legitimar las penas de la vida individual, aunque lograran cierta plausibilidad en la legitimación de la historia. Y por último, el derrumbe de las estructuras alienadas de la visión cristiana del mundo desencadenó movimientos de pensamiento crítico que desalienaron y «humanizaron» radicalmente la realidad social (la perspectiva sociológica es uno de estos movimientos), conquista que a menudo fue lograda al precio de una severa anomia y una gran ansiedad existencial. El significado de todo esto para la sociedad contemporánea

constituye el problema principal que debe investigar una sociología empírica del conocimiento. Dentro de nuestras consideraciones presentes, solo podemos rozar tangencialmente este problema. En cambio, la cuestión a la que ahora pasaremos es la concerniente a lo que el proceso de secularización ha significado para los contenidos religiosos tradicionales y para las instituciones que los encarnan.

6. La secularización y el problema de la plausibilidad

Uno de los modos más obvios en que la secularización ha afectado al hombre común es el de la «crisis de credibilidad» en la religión. Dicho de otra manera, la secularización ha provocado un derrumbe general de la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad. Esta manifestación de la secularización en el nivel de la conciencia (o la «secularización subjetiva», si se prefiere) tiene su equivalente en el nivel socioestructural (como «secularización objetiva»). Subjetivamente, el hombre común se siente inseguro en asuntos religiosos. Objetivamente, se encuentra frente a una gran variedad de organismos religiosos y otras entidades que pretenden definir la realidad y que compiten por su adhesión o al menos su atención, ninguna de las cuales está en condiciones de obligarlo a dar su adhesión. En otras palabras, el fenómeno llamado «pluralismo» es un correlato socioestructural de la secularización de la conciencia. Esta relación incita a llevar a cabo un análisis sociológico.¹

Tales análisis brindan una buena oportunidad para mostrar en forma concreta la relación dialéctica entre la religión y su infraestructura que hemos expuesto antes teóricamente. Es posible analizar la secularización de tal manera que aparezca como un «reflejo» de procesos infraestructurales con-

¹ Las observaciones principales de este capítulo ya fueron hechas antes en Peter Berger y Thomas Luckmann, «Secularization and Pluralism», en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1966, pág. 73 y sigs. Sobre el problema, más restringido, del pluralismo y la ecumenicidad, véase mi artículo «A Market Model for the Analysis of Ecumenicity», en *Social Research*, primavera de 1963, pág. 77 y sigs. Mis ideas sobre la psicología social de la religión contemporánea deben mucho a Thomas Luckmann; véase *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, Rombach, 1963.

cretos de la sociedad moderna. Esto es tanto más convincente cuanto que la secularización parece ser un fenómeno «negativo», esto es, parece carecer de eficacia causal propia y depender constantemente de procesos diferentes de ella misma. Tal análisis, sin embargo, solo es convincente si se contempla la situación contemporánea de modo aislado con respecto a su trasfondo histórico. *Hoy*, la religión, bajo el impacto de la secularización, puede ser analizada convincentemente, en verdad, como una «variable dependiente». Pero tan pronto como nos preguntamos por sus orígenes históricos el problema se plantea en términos muy diferentes. Como hemos intentado señalar, nos vemos obligados entonces a considerar elementos específicos de la tradición religiosa de la cultura occidental precisamente como fuerzas históricas, vale decir, como «variables independientes». La relación dialéctica entre religión y sociedad excluye, pues, tanto el enfoque doctrinario del «idealismo» como el del «materialismo». Es posible mostrar que en ciertos casos concretas las «ideas» religiosas, aun algunas muy abstrusas, conducen a cambios empíricamente comprobables en la estructura social, y que en otros, cambios estructurales empíricamente comprobables tienen efectos en el nivel de la conciencia y la ideación religiosas. Solo una interpretación dialéctica de estas relaciones permite evitar las deformaciones de los enfoques unilateralmente «idealistas» o «materialistas». Tal interpretación dialéctica insistirá en las raíces de toda conciencia, religiosa o de cualquier otro tipo, en el mundo de la *praxis* cotidiana, pero se cuidará muy bien de concebir este arraigo en términos de una causalidad mecanicista.²

Un asunto muy diferente es la potencia de la religión para «reaccionar» sobre su infraestructura en situaciones históricas específicas. A este respecto, cabe afirmar que dicha potencia varía mucho según las situaciones. Así, la religión puede aparecer como una fuerza formativa en determinada

2 Es de este modo como las concepciones marxista y weberiana de la religión pueden ser integradas teóricamente, al menos en el nivel de la teoría general (esto es, poniendo entre paréntesis las contradicciones específicas en la interpretación histórica) y siempre que se distinga entre Marx y el marxismo doctrinario.

situación, y como formación dependiente en la situación que la sigue históricamente.³ Podemos describir este cambio como una «inversión» del «sentido» de la eficacia causal entre la religión y sus respectivas infraestructuras. El fenómeno que examinamos aquí es un buen ejemplo. Los desarrollos religiosos que se originaron en la tradición bíblica pueden considerarse como factores causales de la formación del mundo secularizado moderno. Pero una vez constituido este mundo excluye precisamente la permanente eficacia de la religión como fuerza formativa. Sostenemos que en esto reside la gran ironía histórica de la relación entre religión y secularización, ironía que puede expresarse de manera gráfica diciendo que, hablando en términos históricos, el cristianismo ha sido su propio sepulturero. Al contemplar el derrumbe de plausibilidad sufrido por la religión en la situación contemporánea, *hic et nunc*, lo lógico es empezar por la estructura social y pasar luego a la conciencia y la ideación, y no a la inversa. Aparte de su justificación teórica, este procedimiento evitará la trampa (a la cual son particularmente propensos los observadores con inclinaciones religiosas) de atribuir la secularización a alguna misteriosa pérdida espiritual e intelectual de la gracia. En cambio, permitirá mostrar las raíces de esta pérdida de la gracia (usarnos el término de modo descriptivo) en procesos socioestructurales empíricamente verificables. La «localización» original de la secularización, como hemos indicado, se produjo en el ámbito económico, más específicamente, en aquellos sectores de la economía formados por los procesos capitalista e industrial. Por consiguiente, los diferentes estratos de la sociedad moderna han sido influidos por la secularización en forma diferente, según su impermeabilidad o su distancia con respecto a tales procesos. En la proximidad inmediata de estos mismos procesos, surgieron estratos muy secularizados. En otras palabras, la sociedad industrial moderna ha creado un sector «ubicado» en una situación central que es algo así como un «territorio

3 La teoría de Weber sobre el carisma y la rutinización del carisma brinda un modelo para este género de análisis diferencial. Véase mi artículo «The Sociological Study of Sectarianism», en *Social Research*, invierno de 1954, pág. 467 y sigs.

liberado» con respecto a la religión. La secularización se ha desplazado «hacia afuera», desde este sector hasta otras áreas de la sociedad. Una consecuencia interesante de esto ha sido la tendencia de la religión a «polarizarse» entre los sectores más públicos y más privados del orden institucional, específicamente entre las instituciones del Estado y de la familia. Aun en una situación de vasta secularización de la vida cotidiana como la que se vive en el trabajo y en las relaciones que se establecen a su alrededor es posible encontrar símbolos religiosos unidos a las instituciones del Estado y la familia. Por ejemplo, en una situación en que todo el mundo da por sentado que «la religión se detiene en la puerta de la fábrica», puede sin embargo darse también por sentado que no se iniciará una guerra o un matrimonio sin las simbolizaciones religiosas tradicionales.⁴ Una manera de expresar esto en los términos de la jerga sociológica común es afirmar que se ha producido un «retraso cultural» entre la secularización de la economía por una parte y la del Estado y la familia por la otra. En lo que concierne al Estado, esto ha significado el mantenimiento en diversos países de legitimaciones religiosas tradicionales del orden político en una época en que esos países estaban ya en vías de convertirse en sociedades industriales modernas. Tal fue el caso, por cierto, de Inglaterra, el primer país que se embarcó en esta empresa. En cambio, las fuerzas políticas secularizadoras han actuado en países que se hallaban en retraso en lo que respecta al desarrollo capitalista-industrial, como en Francia durante fines del siglo XVIII y en muchos de los países subdesarrollados de la actualidad. Por lo tanto, la relación entre la modernización económico-social y la secularización política no es simple. No obstante ello, sostendremos que existe una tendencia a la secularización del orden político, que marcha naturalmente a la par del desarrollo del industrialismo moderno. Específicamente, existe una tendencia a la separación institucional del Estado y la religión; que esto sea una cuestión práctica en un comienzo desvinculada del anticlericalismo ideológico, como

4 Para un examen de esto en el caso sociológico peculiar del protestantismo norteamericano, véase mi libro *The Noise of Solemn Assemblies*, Carden City, N. Y.: Doubleday, 1961.

en Estados Unidos, o esté unida a un «*Laïcisme*» anticlerical y hasta antirreligioso, como en Francia, depende de los factores históricos peculiares que actúen en las sociedades nacionales. La tendencia global parece en todos los casos ser el surgimiento de un Estado emancipado del dominio de instituciones religiosas o de justificaciones religiosas de la acción política. Esto también es cierto en aquellos casos «anticuados» en los que se sigue decorando la misma secularización política con los símbolos tradicionales de la unidad político-religiosa, como en Inglaterra o Suecia. En verdad, el anacronismo de los símbolos tradicionales solo sirve en estos casos para subrayar la actualidad de la secularización que se ha producido a pesar de ellos. Una de las consecuencias más importantes de esto es que el Estado ya no sirve como organismo capaz de imponer creencias por cuenta de la institución religiosa antes dominante. En verdad, este es uno de los principales argumentos de la doctrina política que propicia la separación del Estado y la iglesia, tanto en su versión americana como en la francesa (sean cuales fueren sus otras diferencias), y se expresa con igual vigor en las diversas doctrinas defensoras de la tolerancia y la libertad religiosas, aun allí donde no se las legitima en términos de la separación del Estado y la iglesia, como en Inglaterra, Alemania o los países escandinavos. El Estado adopta ahora un rol frente a los grupos religiosos rivales que recuerda notablemente su rol en el capitalismo del *laissez-faire*: en esencia, el de un guardián imparcial del orden entre competidores independientes y no sujetos a coerción. Como veremos enseguida, esta analogía entre la «libre empresa» económica y la religiosa está lejos de ser accidental. Por supuesto, hay diferencias en la actitud específica que adopta el Estado hacia la religión en distintas sociedades nacionales. Pero si se tiene en cuenta la semejanza básica del abandono de la coerción, tales diferencias no parecen decisivas. Así, hay obvias diferencias entre la situación americana, en la cual el Estado es muy benigno con la religión y en la cual los diferentes grupos religiosos aprovechan por igual la ventaja que les garantizan las leyes de exención de impuestos, y la situación en la Europa comunista, en la

cual el Estado, por razones ideológicas, es hostil a la religión tanto en teoría como en la práctica. Es importante recordar, sin embargo, que ambas situaciones, si se las compara con las «sociedades cristianas» tradicionales, son semejantes en la medida en que las iglesias ya no pueden apelar al brazo político para imponer la adhesión de las personas. En ambas situaciones, las iglesias deben «por sí mismas» lograr la adhesión voluntaria de sus respectivas clientelas, aunque —claro está— el Estado americano facilita su tarea en la misma medida en que el Estado comunista trata de obstaculizarla. De igual interés es el fracaso de los intentos de reproducir el tradicional apoyo coercitivo a la religión por el Estado en las condiciones de la modernización. La España y el Israel contemporáneos son interesantes ejemplos de tales tentativas, y puede afirmarse con seguridad que en ambos casos están en vías de fracasar. Opinamos que la única posibilidad de éxito residiría en la inversión del proceso de modernización, lo cual implicaría convertir esos países en sociedades preindustriales, propósito imposible en el ámbito de la historia.

La dinámica que está detrás de esto no tiene nada de misterioso. Sus raíces se hallan en los procesos de racionalización que la modernización ha desencadenado (mediante el establecimiento, primero, de un orden capitalista, y segundo, de un orden económico-social industrial) en el conjunto de la sociedad y en las instituciones políticas en particular.⁵ El aludido «territorio liberado» de los sectores secularizados de la sociedad tiene una «ubicación» tan central en la economía capitalista-industrial que todo intento de «reconquistarlo» en nombre del tradicionalismo político-religioso pone en peligro el funcionamiento continuo de esta economía. Una sociedad industrial moderna exige la presencia de vastos cuadros de personal científico y tecnológico, cuya preparación y permanente organización social presupone un alto grado de racionalización, no solo en el nivel de la infraestructura, sino también en el de la conciencia. Todo intento de *reconquista* tradicionalista amenaza, así, con desmantelar los fundamentos racionales de la sociedad moder-

⁵ Nuevamente, aplicamos aquí la categoría de racionalización en un sentido weberiano.

na. Además, la potencia secularizadora de la racionalización capitalista-industrial no solo se autopropaga sino que también se autoagranda. A medida que se expande el complejo capitalista-industrial, lo mismo sucede con los estratos sociales dominados por su espíritu, y es cada vez más difícil establecer sobre ellos controles tradicionales. Puesto que la expansión de ese mismo complejo es internacional (hoy casi mundial), se hace cada vez más difícil aislar una sociedad nacional particular de sus efectos racionalizadores sin mantenerla al mismo tiempo en una situación de atraso económico. La influencia de las modernas comunicaciones y transportes de masas (bien conjugados ambos en el fenómeno del turismo) sobre la España contemporánea puede servir de ejemplo. Cuando el Estado moderno se ocupa cada vez más de los requisitos políticos y legales de la gigantesca maquinaria económica de la producción industrial, debe preparar su propia estructura e ideología para tal fin. En el nivel de la estructura, esto significa sobre todo el establecimiento de burocracias muy racionales; en el de la ideología, el mantenimiento de legitimaciones adecuadas a tales burocracias. De este modo, se desarrolla inevitablemente una afinidad, de estructura y de «espíritu», entre las esferas económica y política. La secularización, pues, pasa de la esfera económica a la política en un proceso de «difusión» casi inexorable. Entonces, las legitimaciones religiosas del Estado o bien son totalmente suprimidas, o bien subsisten como ornamentaciones retóricas despojadas de realidad social. Puede agregarse que cuando el estado de la industrialización es avanzado, tiene poca importancia *en este respecto* que la racionalización del orden político se produzca bajo auspicios capitalistas o socialistas, democráticos o autoritarios. La variable decisiva de la secularización no parece ser la institucionalización de relaciones de propiedad particulares, ni lo específico de diferentes sistemas constitucionales, sino el proceso de racionalización, que constituye el requisito de *toda* sociedad industrial de tipo moderno. Si bien la presencia de la religión en las instituciones políticas modernas es típicamente un asunto de retórica ideológica, no puede decirse lo mismo del «polo» opuesto. En la esfera de la familia y de las relaciones sociales íntimamente

vinculadas a ella, la religión sigue teniendo un considerable potencial de «realidad», esto es, sigue teniendo importancia en términos de los motivos y autointerpretaciones de la gente en esta esfera de la actividad social cotidiana. La unión simbólica de la religión y la familia se funda, desde larga data, por supuesto, en la antigüedad misma de las instituciones de parentesco como tal. El mantenimiento de esta unión, por ello, puede ser considerado en ciertos casos simplemente como una «supervivencia» institucional. Pero es más interesante la reaparición de la legitimación religiosa de la familia basta en estratos muy secularizados, como en las clases medias americanas contemporáneas.⁶ En estos casos, la religión se manifiesta en su forma peculiarmente moderna, esto es, como un complejo legitimador voluntariamente adoptado por una clientela no sujeta a coerción. Como tal, es ubicada en la esfera privada de la vida social cotidiana y lleva el sello de los caracteres muy peculiares de esta esfera en la sociedad moderna.⁷ Uno de los caracteres esenciales es el de la «individualización». Esto significa que la religión privada es un asunto de «elección» o «preferencia» por parte del individuo o el núcleo familiar, lo cual hace de inmediato que carezca de la cualidad de lo común y unificador. Tal religiosidad privada, por «real» que parezca al individuo que la adopta, ya no puede llenar la función clásica de la religión, la de construir un mundo común dentro del cual toda la vida social recibe un significado supremo que una a todos. Por el contrario, esta religiosidad se limita a dominios específicos de la vida social que pueden segregarse efectivamente de los sectores secularizados de la sociedad moderna. Los valores propios de la religiosidad privada son típicamente ajenos a otros contextos institucionales que no sean la esfera privada. Por ejemplo, un hom-

6 Acerca de esta cuestión, véase Dennison Nash y Peter Berger, «The Child, the Family and the Religious Revival in Suburbia», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, otoño de 1962, pág. 85 y sigs.

7 Sobre el fenómeno general de las esferas pública y privada en la sociedad moderna, véase Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo: Rowohlt, 1957; Luckmann, *op. cit.*: Juergen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1962.

bre de negocios o un político pueden adherir con fidelidad a las normas legitimadas por la religión de la vida familiar, y al mismo tiempo realizar sus actividades en la esfera pública sin ninguna referencia a valores religiosos de ninguna especie. No es difícil comprender que tal segregación de la religión en la esfera privada es muy «funcional» para el mantenimiento del orden altamente racionalizado de las instituciones económicas y políticas modernas. El hecho de que esta privatización de la tradición religiosa plantea un problema para los teóricos de las instituciones que encarnan esa tradición no debe preocuparnos por el momento. El efecto general de la mencionada «polarización» es muy curioso. La religión se manifiesta como retórica pública y virtud privada. En otras palabras, hasta donde la religión es común carece de «realidad», y hasta donde es «real» carece de la propiedad de ser común. Esta situación constituye un serio abandono de la tarea tradicional de la religión, que era precisamente el establecimiento de un conjunto integrado de definiciones de la realidad que pudieran servir como un universo común de significados para los miembros de una sociedad. La potencia constructora de mundos de la religión queda así reducida a la construcción de submundos, de universos fragmentarios de significados, cuya estructura de plausibilidad, en algunos casos, puede no ser mayor que el núcleo familiar. Puesto que la familia moderna es notoriamente frágil como institución (característica que comparte con todas las otras formaciones de la esfera privada), esto significa que la religión que descansa sobre este tipo de estructura de plausibilidad es por fuerza una construcción endeble. Dicho en términos simples, una «preferencia religiosa» puede abandonarse con la misma facilidad con que se la adoptó. Puede (y en verdad, debe) atenuarse esta endeblez buscando estructuras de plausibilidad de bases más amplias. Estas son las iglesias u otros agrupamientos religiosos vastos. Por la naturaleza misma de su carácter social como asociaciones voluntarias «ubicadas» primariamente en la esfera privada, las iglesias solo pueden aumentar hasta cierto límite la fuerza y la durabilidad de las estructuras de plausibilidad requeridas. También puede describirse la «polarización» religiosa pro-

vocada por la secularización, y la concomitante pérdida de carácter común y/o de «realidad», diciendo que la secularización conduce de inmediato a una situación pluralista. Sin duda, solo se ha aplicado habitualmente el término «pluralismo» a aquellos casos (de los que el ejemplo norteamericano es un prototipo) en que el Estado tolera diferentes grupos religiosos que compiten en libertad. Las discusiones terminológicas tienen poca importancia y no hay nada de malo en este uso limitado del término. Pero si se contemplan las fuerzas sociales subyacentes que producen aun ese tipo limitado de pluralismo, se hace evidente el vínculo más profundo entre la secularización y el pluralismo. Puede decirse que, como hemos visto, la secularización provoca la disolución de los monopolios en las tradiciones religiosas, con lo cual da origen inmediatamente a una situación pluralista.

Durante la mayor parte de la historia humana, los establecimientos religiosos han sido monopolios dentro de la sociedad, es decir, monopolios de la legitimación suprema de la vida individual y colectiva. Las instituciones religiosas eran en realidad *instituciones* propiamente dichas, esto es, organismos reguladores del pensamiento y la acción. El mundo definido por la institución religiosa, en cada caso, era *el* mundo, mantenido no solo por los poderes mundanos de la sociedad y sus instrumentos de control social, sino, mucho más fundamentalmente, por el «sentido común» de los miembros de esa sociedad. Salir del mundo definido por la religión era penetrar en una caótica tiniebla, en la anomia, tal vez en la locura. Esto no significa por necesidad que las instituciones religiosas monopolistas ejercieran una tiranía externa para imponer la aceptación de sus definiciones de la realidad. En verdad, la «tiranía» religiosa, en este sentido, ha sido sobre todo propia de las tradiciones religiosas derivadas de la órbita bíblica, y está ausente en general de la órbita de las grandes religiones del Asia oriental. Pero el hecho de que el hinduismo, por ejemplo, no creara una inquisición no significa que no estableciera un efectivo monopolio de la definición de la realidad y de las legitimaciones en la sociedad india clásica. Las definiciones rivales de la realidad fueron absorbidas social e ideacionalmente en el

sistema hindú (convirtiéndose en una casta o una secta *dentro* del hinduismo) o fueron definidas de tal manera que carecieron de importancia religiosa dentro del sistema (así, por empezar, todos los que no eran hindúes eran ritualmente impuros, lo que permitía neutralizar sus «locas» ideas en la conciencia del hindú como expresiones naturales de su impureza existencial). Allí donde se daba la presencia física, en el ámbito del sistema, de grupos que encarnaban definiciones rivales de la realidad, eran eficazmente segregados de la sociedad hindú por los mismos tabúes rituales, y de este modo se impedía que «contaminaran» el mundo definido por el hinduismo (los parsis zoroastrianos son un buen ejemplo). La gran crisis del hinduismo se produjo cuando la India fue conquistada por extranjeros que ya no podían ser tratados de esta manera, pero aun bajo la dominación musulmana y la cristiana la sociedad hindú logró durante un tiempo utilizar los métodos tradicionales de autoencierro para impedir que a la conquista siguiera la desintegración interna. Solo con la modernización de la India, en época muy reciente, fue posible observar el surgimiento de un genuino pluralismo expresado políticamente por la autodefinición de la India independiente como Estado secular.

En Occidente, el monopolio religioso se expresó en el concepto y la realidad social del cristianismo. En contraste con el hinduismo, el cristianismo empleó sin ambages la violencia militar contra los infieles, tanto fuera de sus límites (sobre todo en las Cruzadas contra el Islam) como dentro de ellos (en las persecuciones de herejes y judíos). El carácter monopolista del cristianismo no disminuyó por el hecho de que *dos instituciones*, a saber: la iglesia y el imperio, lucharan por el honor de ser su encarnación principal. Ambas instituciones representaban el *mismo* mundo religioso. La lucha entre ellos tenía más el carácter de un conflicto interno que el de un enfrentamiento entre rivales exteriores uno al otro; si se nos permite la analogía, era más una lucha entre dos facciones de una misma corporación que una competencia *entre* corporaciones. Con todo, así como antes hemos sostenido que la institución peculiar de la iglesia cristiana llevaba consigo un potencial seculariza-

dor, también diremos que facilitó el posterior establecimiento de una genuina situación pluralista. El potencial pluralista se realizó después de las Guerras de Religión. Cuando la terminación de estas guerras estableció el principio de *cuius regio eius religio*, no por ello, por supuesto, surgió una situación pluralista. Por el contrario, los protestantes hicieron tan violentos esfuerzos por ejercer el control monopolístico sobre sus territorios como los católicos. Pero una vez que se quebró la unidad del cristianismo, se inició un proceso que facilitó mucho las fragmentaciones ulteriores, y que eventualmente —por razones prácticas más que ideológicas— condujo a una tolerancia cada vez más amplia de las desviaciones religiosas, tanto en los territorios protestantes como en los católicos. No es este el lugar para entrar en los detalles históricos de este proceso. Por razones históricas bien conocidas, el proceso pluralizador fructificó primero en Norteamérica, y dio como resultado el establecimiento de un sistema de credos tolerantes entre sí que ha subsistido hasta hoy. El credo de tipo norteamericano ha sido definido, en verdad, como una iglesia que debió aceptar la presencia y competencia permanentes de otras iglesias dentro de su propio territorio.⁸

En el tipo norteamericano de situación religiosa (que, a diferencia de otras instituciones nuestras, ha resultado ser un producto exportable de atractivo internacional), diferentes grupos religiosos, todos con el mismo *status* legal, compiten *entre sí*, pero el pluralismo no se limita a este tipo de competencia entre religiones. Como resultado de la secularización, los grupos religiosos se ven también obligados a competir con diversos rivales *no* religiosos en la tarea de definir el mundo, algunos de ellos muy organizados (como los variados movimientos ideológicos revolucionarios o nacionalistas), otros mucho más difusos institucionalmente (como los modernos sistemas de valores del «individualismo» o de la liberación sexual). Así, no solo puede hablarse de pluralismo en sociedades nacionales con un sistema religioso de tipo norteamericano, sino también en todo lugar donde los ex monopolios religiosos se ven obligados a enfrentarse

⁸ Esta definición de la secta fue dada por H. Richard Niebuhr, en *The Social Sources of Denominationalism*, 1929.

con rivales legalmente tolerados y socialmente poderosos en la definición de la realidad. De este modo, el catolicismo francés, por ejemplo, ha sido arrastrado a la competencia pluralista, *no* por la minoría protestante (que carece relativamente de importancia), *sino* por la presencia masiva de rivales no religiosos en diversos estratos de la sociedad (muy organizados en los movimientos de la clase obrera, difusos en el «secularismo» de las clases medias). No debe sorprendernos, en consecuencia, que las ideas «norteamericanas» acerca de la libertad religiosa y de la posición general ético-social de la religión organizada hayan encontrado eco en lugares que nunca tuvieron un sistema religioso de ese tipo norteamericano. Esto no debe atribuirse al éxito misionero del liberalismo protestante norteamericano, sino más bien a la dinámica global del pluralismo como fenómeno basado en la infraestructura de las sociedades modernas. La característica fundamental de todas las situaciones pluralistas, sean cuales fueren los detalles de su fundamento histórico, es que los ex monopolios religiosos ya no pueden dar por sentada la adhesión de sus poblaciones. La adhesión es voluntaria y, por ende, incierta. Como resultado de esto, la tradición religiosa, que antes podía ser impuesta de manera autoritaria, ahora debe ser *puesta en el mercado*. Debe ser «vendida» a una clientela que ya no está obligada a «comprarla». La situación pluralista es, sobre todo, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias comerciales y las tradiciones religiosas en mercaderías para el consumidor. En todo caso, gran parte de la actividad religiosa, en esta situación, es dominada por la lógica de la economía de mercados. No es difícil comprender que esta situación tendrá consecuencias de largo alcance para la estructura social de los diversos grupos religiosos. Lo que sucede ahora es, muy simplemente, que los grupos religiosos se transforman de monopolios en agencias mercantiles competitivas. Antes, los grupos religiosos estaban organizados como cuadraba a una institución que ejercía el control exclusivo sobre una población de adherentes. Ahora, los grupos religiosos deben organizarse para cortejar a una población de consumidores, en competencia con otros grupos que tienen el mismo propó-

sito. De inmediato, la cuestión de los «resultados» adquiere importancia. En la situación de monopolio, las estructuras sociorreligiosas no se hallan bajo la presión de lograr «resultados», pues la situación misma define de antemano los «resultados». La Francia medieval, por ejemplo, era católica por definición. Pero la Francia contemporánea solo puede ser definida de ese modo desafiando abrumadores elementos de juicio en sentido contrario. Se ha convertido, en realidad en un *pays de mission*. Por consiguiente, la iglesia católica debe plantearse el problema de su propia estructura social, precisamente para poder alcanzar «resultados» misioneros. El enfrentamiento con este problema explica en gran medida el torbellino por el que ha pasado en años recientes el catolicismo francés.⁹

La presión para lograr «resultados» en una situación competitiva entraña una racionalización de las estructuras sociorreligiosas. Sea cual fuere la manera en que los teólogos legitimen a estas, los hombres a cargo de la marcha terrenal de los diversos grupos religiosos deben asegurar que las estructuras permitan la ejecución racional de la «misión» de los grupos. Como en otras esferas institucionales de la sociedad moderna, tal racionalización estructural se expresa principalmente en el fenómeno de la burocracia.¹⁰ La difusión de las estructuras burocráticas en las instituciones religiosas tiene como consecuencia el que estas, al mar-

9 Véase H. Godin y Y. Daniel, *France, pays de mission?*, París: Cerf, 1943. Véase, además, Adrien Dansette, *Destin du catholicisme français*, París: Flammarion, 1957.

10 En vista de la generalidad de la burocracia en el escenario religioso contemporáneo y del reconocimiento general de este hecho por quienes se hallan implicados en él, es notable la poca atención que le ha concedido la investigación en sociología de la religión, con parada, por ejemplo, con la atención prestada a la parroquia local. Una posible explicación de esto es el hecho de que una gran parte de esta investigación ha sido patrocinada por las mismas burocracias religiosas, cuyo interés pragmático consistía precisamente en lograr sus objetivos «afuera», no reflexionar acerca de su propia funcionalidad. Uno de los poquísimos estudios sobre la burocracia religiosa es el de Paul Harrison, *Authority and Power in the Free Church Tradition*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1959. Pata un examen de algunos de sus aspectos económicos, véase F. Ernest Johnson y J. Emory Ackerman, *The Church as Employer, Money Raiser and Investor*, Nueva York: Harper, 1959.

gen de sus diversas tradiciones teológicas, se asemejen cada vez más unas a otras sociológicamente. La terminología tradicional propia de los asuntos concernientes a la «forma de organización» por lo común oscurece este hecho. Así, determinada posición, *A*, puede tener a su cargo las mismas funciones burocráticas en dos grupos religiosos diferentes, pero puede ser legitimada por la fórmula teológica *B* en un grupo y por la fórmula *C* en el otro, y hasta las dos legitimaciones teológicas pueden hallarse en contradicción directa sin afectar la funcionalidad de la posición aludida. Por ejemplo, el control de los fondos de inversión puede estar en manos de un obispo en un grupo, y del presidente de una comisión laica en otro grupo, pero las actividades burocráticas concretas que exige esa posición tendrán escasa vinculación, si es que tienen alguna, con las legitimaciones tradicionales del episcopado o de la autoridad laica. Sin duda, surgen en este proceso diferentes modelos o *Leitbilder* de burocracia. Así, las iglesias protestantes europeas, con larga experiencia en las situaciones de las iglesias estatales, preferirán los modelos políticos de burocracia, mientras que el protestantismo americano tenderá a emular las estructuras burocráticas de las corporaciones económicas. La administración central de la iglesia católica, en cambio, tiene su propia tradición burocrática, que hasta ahora ha probado ser muy resistente a las modificaciones modernizadoras. Pero las exigencias de la racionalidad son muy similares en todos estos casos y ejercen una intensa presión análoga sobre las respectivas estructuras sociorreligiosas.

La situación contemporánea de la religión, pues, se caracteriza por una progresiva burocratización de las instituciones religiosas. Tanto sus relaciones sociales internas como externas llevan la marca de este proceso. En lo interno, las instituciones religiosas no solo son administradas en forma burocrática, sino que hasta sus operaciones de cada día están dominadas por los problemas y la «lógica» típicos de la burocracia. En lo externo, las instituciones religiosas tratan con otras instituciones sociales y se relacionan unas con otras mediante las formas típicas de la interacción burocrática. «Relaciones públicas» con la clientela de consumidores, «cabildeos» con el gobierno, «recolección de fondos»

en organismos gubernamentales y privados, multifacéticas vinculaciones con la economía secular (en particular, a través de las inversiones): en todos estos aspectos de su «misión» las instituciones religiosas se ven obligadas a buscar «resultados» por métodos similares, de necesidad, a los de otras estructuras burocráticas con problemas semejantes. Cosa importante, la misma «lógica» burocrática se aplica a los tratos entre las diversas instituciones religiosas. Las burocracias exigen tipos específicos de personal. Este personal no solo es específico en cuanto a sus funciones y las capacidades requeridas, sino también en cuanto a sus características psicológicas. Las instituciones burocráticas *eligen y forman* los tipos de personal que necesitan para su funcionamiento.¹¹ Esto significa que en las diversas instituciones religiosas aparecen tipos similares de liderazgo, independientemente de las pautas tradicionales en esta cuestión. Los requisitos de la burocracia superan las distinciones tradicionales de liderazgo religioso, tales como el «profeta» frente al «sacerdote», el «sabio» frente al «santo», etc. Así, no importa mucho si determinado funcionario burocrático proviene de una tradición protestante de ministerio «profético» o de una tradición católica de ministerio «sacerdotal»; en ambos casos debe, sobre todo, adaptarse a las exigencias de su rol burocrático. Allí donde es posible, se conservarán las fórmulas tradicionales para legitimar los nuevos tipos psicosociales; donde ello ya no es posible, deberán ser modificadas para permitir tal legitimación. Por ejemplo, la erudición teológica era tradicionalmente importante para el rol del ministro protestante; pero es cada vez menos importante para los roles del ministerio en las operaciones de «venta al por mayor» (administración burocrática) y «al menudeo» (mercado local). Las instituciones educacionales protestantes que preparan para el ministerio han sido modificadas en consonancia con esto, y han introducido las modificaciones concomitantes en sus justificaciones legitimadoras.¹² El tipo psicosocial emergente en el li-

11 Véase Hans Gerth y C. "Wright Mills, *Character and Social Structure*, A Nueva York: Harcourt, Brace, 1953, esp. pág. 165 y sigs

12 Véase mi artículo «Religious Establishment and Theological Education», en *Theology Today*, julio de 1962, pág. 178 y sigs.

derazgo de las instituciones religiosas burocratizadas es, naturalmente, similar a la personalidad burocrática de otros contextos institucionales: un tipo activista, de orientación pragmática, poco propenso a las meditaciones ajenas a lo administrativo, entrenado en las relaciones **interpersonales**, «dinámico» y conservador al mismo tiempo, etc. Los individuos que responden a este modelo en las diferentes instituciones religiosas hablan el mismo lenguaje y, como es de esperar, se comprenden mutuamente y comprenden los problemas del otro. En otras palabras, la burocratización de las instituciones religiosas pone el cimiento psicosocial para la «ecumenidad», hecho que —sostenemos— es importante comprender.

Pero la «ecumenidad», en el sentido de una creciente colaboración amistosa entre los diferentes grupos que actúan en el mercado religioso, es exigida por el conjunto de la situación pluralista, no solo por las afinidades psicosociales del personal burocrático-religioso. Estas afinidades aseguran por sí solas que los rivales religiosos se contemplan, no tanto como «el enemigo», sino como colegas con problemas semejantes. Esto, obviamente, facilita la colaboración. Pero la necesidad de colaborar deriva de la necesidad de racionalizar la competencia misma en una situación pluralista. El mercado competitivo se establece una vez que se hace imposible utilizar la maquinaria política de la sociedad para la eliminación de los rivales religiosos. Las fuerzas de este mercado tienden entonces a constituir un sistema de competencia libre muy similar al del capitalismo del *laissez-faire*. Tal sistema, sin embargo, exige mayor racionalización a medida que se desarrolla. La competencia libre entre los diversos organismos mercantiles, sin restricciones impuestas desde adentro o convenidas entre los mismos organismos, se hace irracional hasta el punto de que el costo de la competencia comienza a comprometer los beneficios derivados de ella. Este costo puede ser, ante todo, político y expresarse en términos de la «imagen pública». Así, puede ser más fácil obtener favores de un gobierno neutro en lo religioso por diferentes iglesias que actúan de concierto que tratando de socavarse unas a otras. También, la desenfrenada competencia abierta por conquistar el patronazgo de los con-

sumidores puede tener efectos contraproducentes, pues se corre el riesgo de alejar totalmente del mercado religioso a diversas clases de «consumidores» potenciales. Pero la competencia sin trabas también tiende a ser irracional —esto es, demasiado costosa— desde el punto de vista puramente económico. La colocación en el mercado de cualquier mercadería, material o de otro tipo, para un público de masas moderno es una operación muy cara y compleja. Así, toda nueva empresa por parte de las iglesias (en particular, lo que en América se llama la «expansión de la iglesia») requiere la inversión de grandes capitales. Los burócratas a cargo de estas operaciones deben hacer cálculos racionales, lo que a su vez los obliga a reducir todo lo posible los riesgos. La preparación de personal religioso, la construcción y conservación de edificios religiosos, la producción de materiales para la promoción, la erección de una administración burocrática, todo esto exige grandes sumas de dinero, de cuyo uso racional son responsables los burócratas religiosos. La responsabilidad aumenta hasta el punto de que el suministro de fondos para estos fines adquiere caracteres de urgencia. Esto puede obedecer a que las fuentes de ingresos se han hecho inciertas: puede ser difícil predecir con exactitud los hábitos «donantes» de los clientes no coaccionados y/o de organismos gubernamentales proveedores de fondos, lo cual introduce elementos de riesgos en los cálculos. O puede obedecer a la inflación en todo el ámbito de la economía, lo cual hace de todo gasto una empresa más riesgosa (elemento importante en todos los programas de «expansión de la iglesia» en América). Una manera obvia de reducir los riesgos es llegar a diversos tipos de acuerdos con los competidores —«fijar precios»—, esto es, racionalizar la competencia mediante la formación de cárteles.

Un excelente ejemplo de lo que esto significa es el desarrollo del «comity» en el protestantismo norteamericano.¹³ El término (ahora en desuso) alude a acuerdos realiza-

13 Véase Robert Lee, *The Social Sources of Church Unity*, Nueva York: Abingdon, 1960. Lee describe muy bien estos desarrollos, pero con poco conocimiento de las fuerzas económico-sociales subyacentes en ellos.

dos entre diferentes confesiones con respecto a los territorios que se asignarán a sus respectivos programas de «expansión». Tal asignación (que ahora es llamada con una terminología más explícitamente burocrática, proveniente en gran medida del campo de la planificación comunitaria) se halla racionalizada en alto grado y por lo común supone el uso de datos censales, gráficos de bienes raíces y de población, así como datos generales reunidos por los departamentos de investigación de las mismas burocracias confesionales. Así, se toma la decisión de asignar un territorio (por ejemplo, un nuevo sector suburbano) a una confesión particular, no solo como resultado de negociaciones políticas, sino también sobre la base de una información muy racional y objetiva. La creación de organismos interconfesionales en el protestantismo norteamericano, en el plano local y regional (esto es, el llamado movimiento «conciliar»), se relaciona en forma directa con esas necesidades burocráticas y (retórica aparte) la mayor parte de sus actividades sigue estando dirigida a tal fin. Cualquier cambio drástico en este esquema conduciría inevitablemente a graves inconvenientes en las economías de las diversas confesiones. La cartelización, en este ámbito como en otros de las situaciones de mercado competitivas, tiene dos facetas: se reduce el número de unidades en competencia por medio de las asociaciones; y las unidades restantes organizan el mercado mediante acuerdos mutuos. En la situación actual, la «ecumenicidad» se caracteriza, claro está, por presentar ambas facetas. Dentro del protestantismo, al menos, las iglesias se han unido a un ritmo creciente y las negociaciones tendientes a nuevas uniones continúan a paso acelerado. Dentro y fuera del protestantismo ha habido crecientes consultas y colaboración entre los grandes organismos que han «sobrevivido» al proceso de fusión. Es importante comprender que este proceso de cartelización *no* tiende al restablecimiento de una situación de monopolio; en otras palabras, es muy improbable que se realice empíricamente la idea de una eventual «iglesia mundial». En cambio, la tendencia es claramente oligopolística, y solo hay fusiones en perspectiva en la medida en que estas permitan racionalizar la competencia. Ir más allá de este límite, aparte de la ten-

sión que esto crearía en las legitimaciones teológicas, sería realmente irracional, si se consideran los intereses institucionales de las diversas burocracias religiosas. Tampoco es fácilmente imaginable que esto satisfaga las exigencias del consumidor (el cual, irónicamente, con frecuencia es más tradicional en sus fidelidades confesionales que el pensamiento de los burócratas religiosos).

La situación pluralista implica, pues, una red de estructuras burocráticas empeñadas en tratos racionales con el conjunto de la sociedad y entre sí. En la medida en que tiende a la cartelización, tiende a la «ecumenicidad» en su dinámica social, política y económica. Las comillas indican que esta tendencia no debe ser relacionada *a priori* con ningún concepto teológico particular del término. Es muy probable que algo similar al actual movimiento ecuménico habría resultado de la situación pluralista de todos modos, aunque no hubieran existido los desarrollos teológicos particulares usados ahora para legitimarlo. En verdad, parece plausible —al sociólogo, en todo caso— considerar los desarrollos teológicos como consecuencias y no causas de la infraestructura pluralista, sin por ello negar su capacidad de «reaccionar» sobre esa infraestructura. No es necesario aclarar, por supuesto, que contemplar el asunto de este modo no impugna para nada la sinceridad de los motivos teológicos de cualquiera que esté empeñado en el movimiento ecuménico. Las «teorías conspirativas» raramente convencen cuando se trata de fenómenos sociales en gran escala, pero son particularmente insatisfactorias cuando los fenómenos tienen un carácter religioso.

Los efectos de la situación pluralista no se limitan a los aspectos socioestructurales de la religión. También se extienden a los contenidos religiosos, esto es, al producto de los organismos mercantiles religiosos. No es difícil comprender por qué debe esto ser así, en vista del anterior examen de los cambios estructurales. Mientras las instituciones religiosas ocuparon una posición monopolística en la sociedad, pudieron determinar sus contenidos de acuerdo con cualquier sabiduría teológica que pareciera plausible y/o conveniente a los líderes religiosos. Esto no significa, por supuesto, que los líderes y sus decisiones teológicas fueran

inmunes a las fuerzas que se originaban en el campo más amplio de la sociedad, por ejemplo, en los centros de poder de esta. La religión siempre ha sido susceptible a influencias muy mundanas, que llegaban hasta sus más rarificadas construcciones teóricas. Pero la situación pluralista introduce una nueva forma de influencias mundanas, que tienen tal vez más poder para modificar los contenidos religiosos que las formas más antiguas, como los deseos de los reyes o los intereses creados de las clases: la dinámica de la preferencia del consumidor.

Repitémoslo, la característica sociológica y psicosociológica fundamental de la situación pluralista es que la religión ya no puede ser impuesta, sino que debe ser ofrecida en el mercado. Podemos afirmar casi *a priori* que es imposible ofrecer en el mercado una mercadería a una población de consumidores no constreñidos sin tomar en consideración sus deseos en lo concerniente a dicha mercadería. Sin duda, las instituciones religiosas aún pueden contar con la existencia de lazos tradicionales que refrenan a ciertos grupos de la población de una libertad demasiado drástica en la elección religiosa; en términos mercantiles, existe aún una fuerte «fidelidad al producto» entre ciertos grupos de «viejos clientes». Además, las instituciones religiosas pueden en cierta medida refrenar la desafección entre los mismos grupos por medio de sus propias actividades promocionales. Con todo, la necesidad básica de adoptar una actitud solícita frente a un público significa que se ha introducido el control del consumidor sobre el producto ofrecido en el mercado.

Esto significa, además, que se introduce en la situación un elemento dinámico, un principio de mutabilidad, si no de cambio, que es intrínsecamente enemigo del tradicionalismo religioso. En otras palabras, se hace cada vez más difícil, en esta situación, mantener las tradiciones religiosas como verdades inmutables. Por el contrario, la dinámica de la preferencia del consumidor se introduce en la esfera religiosa. Los contenidos religiosos quedan sujetos a la «moda». Esto no implica por necesidad que se producirán rápidos cambios o que se abandonará teológicamente el principio de inmutabilidad, pero se introduce la *posibilidad* del cambio

en la situación, de una vez por todas. Tarde o temprano, es probable que la posibilidad se realice y que eventualmente sea legitimada en el nivel de la teorización teológica. Obviamente, esto es más fácil de admitir para algunos grupos religiosos que para otros (por ejemplo, para los protestantes más que para los católicos), pero ningún grupo puede escapar a este efecto de manera total. La dinámica de la preferencia del consumidor no determina en sí misma los contenidos sustanciales; simplemente plantea que, en principio, pueden cambiar, sin determinar la dirección del cambio. Pero hay algunos otros factores de la situación contemporánea que tienen una influencia sustancial sobre el carácter de este cambio. En la medida en que el mundo de los consumidores aludidos se secularice, su preferencia reflejará este hecho. Es decir, preferirán productos religiosos que puedan estar en armonía con una conciencia secularizada. Por supuesto, esto variará según los estratos que constituyen las clientelas de las diferentes instituciones religiosas. La demanda del consumidor en los barrios residenciales suburbanos de Estados Unidos, por ejemplo, es diferente a ese respecto de la demanda del consumidor en el Sur rural. Dada la variabilidad en el grado de secularización de los diferentes estratos, variará la influencia secularizadora de esos estratos como consumidores religiosos. Pero puesto que la secularización es una tendencia global, existe también una tendencia global a la modificación de los contenidos religiosos en un sentido secularizador. En los casos extremos (como en el protestantismo y el judaísmo liberal) esto puede llevar a la deliberada exclusión de todos o casi todos los elementos «sobrenaturales» de la tradición religiosa, y a una legitimación de la existencia permanente de la institución que antaño encarnó la tradición en términos puramente seculares. En otros casos puede suceder que se quite relieve o se desplace a segundo plano los elementos «sobrenaturales», mientras la institución es «vendida» con el rótulo de valores afines a la conciencia secularizada. Por ejemplo, la iglesia católica está obviamente menos dispuesta a «desmitologizar» sus contenidos que la mayoría de los competidores protestantes, pero *tanto* el catolicismo tradicional *como* el protestantismo «progresista»

pueden ser publicitados con efectividad como fortalecedores de la fibra moral *de* la nación o como proveedores de variados beneficios psicológicos («paz de espíritu», etcétera). Otra influencia sustancial proviene de la «ubicación» institucional de la religión en la sociedad contemporánea. Puesto que la «relevancia» socialmente significativa de la religión surge sobre todo en la esfera privada, la preferencia del consumidor refleja las «necesidades» de esta esfera. Esto significa que la religión tiene más probabilidades de éxito en el mercado si puede demostrarse que es «relevante» para la vida privada que si se la publicita como entrañando aplicaciones específicas a las grandes instituciones públicas. Esto es de particular importancia para las funciones morales y terapéuticas de la religión. Como resultado de ello, las instituciones religiosas se han acomodado a las «necesidades» morales y terapéuticas del individuo en su vida privada. Esto se manifiesta en la preminencia dada a los problemas privados en la actividad y la promoción de las instituciones religiosas contemporáneas, en el énfasis puesto en la familia y el vecindario, así como en las «necesidades» psicológicas del individuo. Son estos los ámbitos en que la religión sigue siendo «relevante» aun en estratos muy secularizados, mientras que la aplicación de las perspectivas religiosas a los problemas políticos y económicos es juzgada en general como «irrelevante» por los mismos estratos. Dicho sea de paso, esto contribuye a explicar por qué las iglesias han tenido relativamente poca influencia sobre las ideas económicas y políticas aun de sus propios miembros, aunque seguían siendo estimadas por estos en su existencia privada. No es de sorprenderse, pues, de que la situación pluralista coincidiera con la nueva importancia dada a los laicos en las instituciones religiosas. La «edad de los laicos», como la definieron una serie de teólogos, se basa en el carácter de estos laicos como población de consumidores. En otras palabras, las proposiciones teológicas acerca del papel de los laicos pueden ser entendidas como legitimaciones *post hoc* de desarrollos que tienen sus raíces en la infraestructura del mercado religioso contemporáneo. Y nuevamente, algunas tradiciones religiosas han sido más fáciles de modificar en este sentido que otras. Así, los protestantes de la

tradición de iglesia libre han logrado legitimar el predominio de la demanda y el control del consumidor en venerables proposiciones teológicas (a pesar de que, por supuesto, tales proposiciones se referían originalmente a una situación muy diferente; la alianza puritana, por ejemplo, no se refería a una cooperativa de consumidores). Es muy interesante, por ello, que el mismo «redescubrimiento de los laicos» se haya producido en tradiciones religiosas que antes carecían de tales legitimaciones, como dentro del catolicismo.¹⁴ Otros dos efectos del control del consumidor sobre los contenidos religiosos son la estandarización y la diferenciación marginal, también réplicas de la dinámica general de un mercado libre. Puesto que las «necesidades» de ciertos estratos de clientes o clientes potenciales son semejantes, las instituciones religiosas que satisfacen estas «necesidades» tenderán a estandarizar sus productos. Por ejemplo, todas las instituciones religiosas dirigidas al mercado de la clase media superior de Estados Unidos estarán sometidas a la presión tendiente a secularizar y psicologizar sus productos; en caso contrario, las probabilidades de «venta» de estos productos disminuyen verticalmente. Así, es mucho menos probable que aun el cura católico de los suburbios hable de Fátima que se empeñe en algún «diálogo» con un psiquiatra sobre «religión y enfermedad mental». Sus colegas protestantes y judíos, por supuesto, quizá hayan legitimado hace tiempo todas sus operaciones considerándolas como algún género de psicoterapia familiar. Esta estandarización de los contenidos religiosos provocada por las presiones de los consumidores tiende a llenar los tradicionales abismos entre las confesiones. Como resultado de ello, se facilita la cartelización exigida por las características estructurales de la situación pluralista. El grupo A puede fundirse o «fijar precios» con el grupo B simplemente como consecuencia de los problemas pragmáticos que han debido enfrentar las dos burocracias, pero la operación es más fácil de realizar cuando, de hecho, los contenidos A y B se han hecho casi indistinguibles.

14 Véase Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (París; Cerf, 1953), que señala un cambio decisivo en el pensamiento católico sobre este asunto,

Pero la situación pluralista no solo ha engendrado la «época de la ecumenicidad», sino también, en aparente contradicción con ella, la «época del redescubrimiento de las herencias confesionales». Se ha observado a menudo y se ha señalado simplemente que este es una especie de «movimiento compensatorio», bien recibido o deplorado según los casos.¹⁵ Es importante comprender, creemos, que el renovado énfasis en las identidades confesionales (específicamente, las identidades que sobreviven al proceso de cartelización) forma parte en realidad del mismo proceso de racionalización de la competencia. El «movimiento compensatorio» responde a la necesidad de diferenciación marginal en una situación general de estandarización. Para decirlo de manera simple, si el grupo A decide *no* fundirse con el grupo B, a pesar del alto grado de estandarización de sus productos, algo debe hacerse para permitir a los consumidores distinguir los dos productos y poder efectuar una elección entre ellos. Poner de relieve la «herencia confesional» de cada grupo es una manera obvia de lograr esto. Puede suceder que ello detenga realmente o hasta invierta el proceso de estandarización. También puede suceder (y tal vez esto sea lo más frecuente) que la diferenciación solo resida en el «empaquetamiento»; dentro del paquete puede haber el mismo viejo producto estandarizado. En ambos casos, es probable que la diferenciación marginal solo avance en la medida requerida por la dinámica de la demanda del consumidor en cualquier mercado particular. Ella variará, pues, no tanto según las tradiciones confesionales específicas, sino más bien según las variaciones de las «necesidades» del consumidor, en términos de estratificación social general. Por lo tanto, no es muy apropiada la descripción del «redescubrimiento de las herencias confesionales» como un «movimiento compensatorio» de la «ecumenicidad», sino que más bien se lo debe comprender como una contraparte requerida estructuralmente de la última. La diferenciación de los productos religiosos, según esto, tendrá un equivalente psicosocial. Esto es, una vez que el grupo A se ha «perfilado» en términos de su tradición «redescubierta», los representantes del grupo A deberán definirse como pertenecientes a

15 Véase Lee, *op. cit.*, pág. 158 y sigs,

esta tradición cuando estén frente a los representantes de otros grupos. Esto explica en gran medida la dinámica de la identificación y la autoidentificación en el «quién es quién» del ecumenismo contemporáneo, y por definición, todo participante de este debe ser alguien; todas las presiones psicosociales de la situación lo impulsan a convertirse en lo que se supone que es, a saber, un representante de la tradición religiosa a la que ha sido asignado.

Es evidente que todo esto crea serios problemas a los teóricos de las diversas instituciones religiosas; esto es, crea un problema de legitimación teológica. Lo examinaremos un poco más detenidamente en el capítulo siguiente. Pero existe un proceso psicosociológico subyacente que debe ser comprendido: un cambio en la «ubicación» de la religión dentro de la conciencia.¹⁶

Como hemos visto mucho antes, se construye y se mantiene la objetividad (es decir, la realidad objetiva) de los mundos religiosos mediante procesos sociales empíricamente observables. Todo mundo religioso particular se presentará ante la conciencia como una realidad solo en tanto exista su apropiada estructura de plausibilidad. Si esta es sólida y duradera el mundo religioso que ella mantiene será sólido y duraderamente real en la conciencia. En el caso óptimo, simplemente se dará por sentado el inundo religioso. Pero a medida que se debilita la estructura de plausibilidad, también se debilitará la realidad subjetiva del mundo religioso. Surge entonces la incertidumbre. Lo que antes se daba por sentado como una realidad evidente por sí misma ahora solo puede ser aceptado mediante un deliberado esfuerzo, un acto de «fe», que por definición tendrá que superar dudas que acechan en el fondo. En una ulterior desintegración de la estructura de plausibilidad, los viejos contenidos religio-

¹⁶ El siguiente examen se basa en la teoría general de Gehlen sobre la «subjetivación» moderna, desarrollada sobre todo en su obra ya citada *Die Seele im technischen Zeitalter*. Para la aplicación de este enfoque a la sociología de la religión contemporánea, véase Helmut Schelsky, «Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?», en *Zeitschrift fuer evangelische Ethik*, 1957, vol. 4, y Luckmann, *op. cit.* Para un estudio empírico de la «religión de la opinión», véase Hans-Otto Woelber, *Religion ohne Entscheidung*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

so solo pueden mantenerse en la conciencia como «opiniones» o «sentimientos», o, como lo expresa con propiedad una frase nuestra, como una «preferencia religiosa». Esto implica un cambio en la «ubicación» de esos contenidos en la conciencia. Estos «se filtran», por así decir, desde los niveles de la conciencia que contienen las «verdades» fundamentales en las que todos los hombres «cuerdos», al menos, estarán de acuerdo hasta los niveles en que se sostienen diversas concepciones «subjetivas», concepciones sobre las que discrepan con facilidad las personas inteligentes y de las que no se está totalmente seguro.

Muchos reconocen que algo de esto ha sucedido con la religión en la conciencia contemporánea. En verdad, al período contemporáneo se lo suele llamar una «época de escepticismo». Pero lo que no se reconoce con frecuencia es que este hecho no obedece a alguna metamorfosis misteriosa de la conciencia en y por sí misma, sino que se lo debe explicar más bien en términos de desarrollos sociales empíricamente observables. Es decir, la situación pluralista que hemos descrito hunde *ipso facto* la religión en una crisis de credibilidad.

Ello es así, ante todo, en virtud de su vínculo con la secularización. Como hemos visto, los dos procesos globales de la pluralización y la secularización se hallan estrechamente unidos. Pero se produce también una crisis de credibilidad provocada por el pluralismo como fenómeno *social estructural*, aparte de sus vínculos con los «portadores» de la secularización. Al desmonopolizar la religión, la situación pluralista hace cada vez más difícil mantener o construir nuevas estructuras de plausibilidad viables para la religión. Las estructuras de plausibilidad pierden solidez porque ya no pueden enlazar a la sociedad en conjunto para servir al propósito de la confirmación social. Dicho en términos simples, estarán siempre «todos los otros» que se niegan a confirmar *el* mundo religioso de que se trate, y dicho también en términos simples pero diferentes, es cada vez más difícil para los «habitantes» de cualquier mundo religioso particular permanecer *entre nous* en la sociedad contemporánea. Ya no es posible mantener seguramente alejados de «nosotros» a los otros, negadores de nuestro mundo (que

no son ya individuos, sino estratos enteros). Además, las estructuras de plausibilidad pierden la apariencia de ser durables como resultado de la ya mencionada dinámica de la cultura del consumidor. A medida que los contenidos religiosos se hacen sensibles a la «moda», es cada vez más difícil mantenerlos como verdades inmutables. Estos procesos, repitámoslo, no pueden ser comprendidos si se los considera solo como fenómenos de conciencia; por el contrario, se los debe entender como fundados en la infraestructura específica establecida por la moderna sociedad industrial. Con alguna exageración, podría decirse que los datos económicos sobre productividad industrial o expansión de capital permiten predecir la crisis religiosa de credibilidad de una sociedad particular con mayor facilidad que los datos tomados de la «historia de las ideas» de esa sociedad. La situación pluralista multiplica el número de estructuras de plausibilidad que compiten entre sí. Por su propia naturaleza, relativiza sus contenidos religiosos. Más específicamente, los contenidos religiosos son «desobjetivados», esto es, despojados de su rango de realidad objetiva) dada por supuesta, en la conciencia. Se «subjetivizan» en un doble sentido: su «realidad» se convierte en un asunto «privado», esto es, pierde la cualidad de plausibilidad intersubjetiva evidente por sí sola: así, «en verdad no se puede hablar» más acerca de religión. Y su «realidad», en la medida en que aún es mantenida por el individuo, es aprehendida como arraigada en la conciencia del individuo, no en facticidades del mundo externo: la religión ya no se refiere al cosmos o la historia, sino a la *Existenz* individual o a la psicología. En el nivel teórico, este fenómeno sirve para explicar el actual vínculo de la teología con los sistemas conceptuales del existencialismo y el psicologismo. Estos sistemas conceptuales, en verdad, son «empíricamente apropiados» en la medida en que reflejan con exactitud la «ubicación» de la religión en la conciencia contemporánea, a la que sirven para legitimar en el plano teórico. Es importante comprender que estas legitimaciones se basan en fenómenos preteóricos de la conciencia, que a su vez se fundan en la infraestructura de la sociedad contemporánea. El individuo, en efecto, «descubre» la religión dentro de su propia conciencia subjetiva,

en alguna parte «profunda» dentro de sí, y el existencialista o el teórico freudiano simplemente explica este «descubrimiento» en el nivel de la teoría. Una vez más, sostenemos que es posible predecir estos fenómenos con mayor exactitud mediante datos económicos que mediante «datos» de cualquier otra especie, por ejemplo, sobre los mecanismos del «inconsciente». En realidad, el surgimiento mismo del «inconsciente» puede ser analizado en términos de desarrollos estructurales específicos de la moderna sociedad industrial.¹⁷

De este modo, la desmonopolización de la religión es un proceso socioestructural tanto como psicosocial. La religión ya no legitima «el mundo». En cambio, diferentes grupos religiosos tratan, por diferentes medios, de mantener sus submundos particulares frente a una pluralidad de submundos rivales. Concomitantemente, esta pluralidad *de* legitimaciones religiosas es internalizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las que es posible elegir. Por ello mismo, se relativiza cualquier elección particular y se le resta certeza. La certeza que pueda adquirirse debe ser excavada del interior de la conciencia subjetiva del individuo, pues ya no se la puede derivar del mundo externo socialmente compartido y dado por supuesto. Esta «excavación» puede ser legitimada como un «descubrimiento» de presuntos datos existenciales o psicológicos. Las tradiciones religiosas han perdido su carácter de símbolos que abarcan a toda la sociedad, la cual debe buscar en otra parte su simbolismo integrador. Los que continúan adhiriendo al mundo definido por las tradiciones religiosas se encuentran, pues, en la situación de minorías cognoscitivas, condición que presenta problemas psicosociológicos y teóricos. La situación pluralista presenta a las instituciones religiosas dos opciones ideales típicas. Pueden acomodarse a la situación, jugar al juego pluralista de la libre empresa religiosa y arreglárselas lo mejor que puedan con el problema de la plausibilidad modificando su producto de acuerdo con las exigencias del consumidor. O pueden negarse a tal adapta-

17 Véase mi artículo «Towards a Sociological Understanding and Psychoanalysis», en *Social Research*, primavera de 1965, pág. 26 y sigs.

ción, atrincherarse detrás de las estructuras sociorreligiosas que puedan mantener o construir y continuar adhiriendo a las viejas objetividades todo lo posible, como si nada hubiera sucedido. Como es obvio, hay varias posibilidades termedias entre estas dos opciones ideales típicas con diversos grados de adaptación e intransigencia. Ambas opciones ideales típicas plantean problemas tanto en el nivel teórico como en el de la «ingeniería social». Estos problemas *juntos* constituyen la «crisis de la teología» y la «crisis de la iglesia» en la sociedad contemporánea. Pasamos a considerar ahora estos problemas.

7. La secularización y el problema de la legitimación

Hemos dicho bastante en las páginas precedentes para aclarar que nuestro enfoque no es «idealista» ni «materialista» en lo que respecta a la relación entre la teoría y la *praxis* en los fenómenos religiosos. En verdad, al considerar cualquier situación histórica particular concerniente a la religión, es en gran medida asunto de conveniencia (más precisamente, una cuestión que depende del objetivo cognoscitivo específico de la investigación) decidir por cuál de las dos esferas comenzar. Según el punto de partida, pues, es posible demostrar que una constelación teórica particular resulta de cierta infraestructura práctica, o, a la inversa, que una estructura social particular es el resultado de ciertos movimientos en el ámbito de las ideas. Así, en los análisis anteriores, es igualmente posible afirmar que el pluralismo produce la secularización y que esta produce el pluralismo. Esto no obedece, nos atrevemos a sostenerlo, a ninguna confusión de pensamiento o ambigüedad de términos, sino a la dialéctica intrínseca de los fenómenos en estudio y, en verdad, de los fenómenos histórico-sociales en general. Por ende, si concluimos nuestra exposición con un vistazo a ciertos elementos de la teoría religiosa, *no* pretendemos afirmar implícitamente con ello que esos elementos no sean «nada más que» el efecto de los procesos socioestructurales analizados previamente *ni* que se los pueda considerar, en última instancia, como las fuerzas «reales» o «subyacentes» de la situación. Dicho de manera simple, este parece ser el punto conveniente para dar fin a nuestra exposición. La «crisis de la teología» en la situación religiosa contemporánea se basa en una crisis de plausibilidad que precede a toda teorización. Es decir, la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad es puesta en duda en las mentes de personas comunes, sin ningún cono-

cimiento ni interés en la teología. Hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior que esta crisis de la religión en el nivel del conocimiento de sentido común no ha sido causada por ninguna metamorfosis misteriosa de la conciencia, sino que puede ser explicada en términos del desarrollo empíricamente observable en las estructuras sociales y la psicología social de las sociedades modernas. Como hemos visto, el problema fundamental de las instituciones religiosas es cómo mantenerse en un medio que ya no da por sentadas sus definiciones de la realidad. También hemos indicado que las dos opciones básicas que les quedan son las de la adaptación y la resistencia a la masiva influencia de este medio. Es obvio que ambas opciones engendran dificultades prácticas y teóricas. Tanto práctica como teóricamente, la dificultad de la actitud de adaptación reside en responder a la pregunta «¿hasta dónde se debe llegar?»; y la dificultad de la posición de resistencia consiste en saber en cualquier punto «¿qué fuerza tienen las defensas?». Las dificultades prácticas deben ser resueltas por medio de la «ingeniería social»: en la actitud de adaptación, reorganizar la institución para hacerla «más afín» con el mundo moderno; en la posición de resistencia, mantener o reconstruir la institución de modo que sirva como estructura viable de plausibilidad para definiciones de la realidad que no confirma el grueso de la sociedad. Ambas opciones, por supuesto, deben ser legitimadas teóricamente. La «crisis de la teología» tiene su base precisamente en esta legitimación.

En tanto la secularización y el pluralismo son hoy fenómenos de amplitud mundial, también la crisis teológica alcanza dimensiones mundiales, a pesar —por supuesto— de las grandes diferencias en los contenidos religiosos que es menester legitimar. En verdad, es posible incluir en la misma crisis general las dificultades con que se enfrentan los legitimadores de *Weltanschauungen*, no religiosas, en particular la del marxismo dogmático. Pero el desarrollo protestante constituye un prototipo, de una manera muy concreta, hasta el punto de que podría decirse que, muy posiblemente, todas las otras tradiciones religiosas, en la situación moderna, tal vez estén predestinadas a pasar por variedades de la experiencia protestante. La razón del carácter

prototípico del protestantismo, claro está, reside en la peculiar relación de este con la génesis y el carácter interior del mundo moderno, asunto que ya hemos examinado antes. En las páginas siguientes, pues, nos concentraremos en la «crisis de la teología» que se está desarrollando en el protestantismo, aunque estamos interesados en un fenómeno mucho más vasto. Si el drama de la era moderna es la decadencia de la religión, puede describirse apropiadamente el protestantismo como su ensayo general. Como es bien sabido, el protestantismo primitivo no era más propenso que su antagonista católico a hacer concesiones al pensamiento secularizador o a aceptar las limitaciones de una situación pluralista.¹ Las tres ramas principales de la Reforma —la luterana, la anglicana y la calvinista— trataron de establecer facsímiles del cristianismo en sus respectivos territorios. Puede argüirse que carecían de plausibilidad en comparación con el modelo medieval, simplemente como resultado de sus menores proporciones y su continuo enfrentamiento con definiciones contradictorias de la situación. Pero pasó bastante tiempo antes de que esta pérdida de realidad comenzara a reflejarse en el nivel de la legitimación teológica. Las ortodoxias luterana, anglicana y calvinista se mantuvieron en estructuras de plausibilidad tan cerradas como lo permitían las contingencias de la situación, y con frecuencia mediante métodos tan represivos como los de los católicos. En el plano de la teorización teológica, la ortodoxia protestante pasó por dos serias conmociones antes del siglo XIX. Una de ellas fue la del pietismo, que adoptó diferentes formas en los tres principales grupos protestantes: el pietismo propiamente dicho dentro del luteranismo, el movimiento metodista que se originó en la iglesia de Inglaterra y una variedad de movimientos de «revitalización religiosa» en el campo calvinista (como en el primer Gran Despertar de la Nueva Inglaterra en la época

1 Acerca del desarrollo general de la teología protestante, siguen siendo esenciales las clásicas obras sobre la historia del dogma de Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack. En lo referente al desarrollo posterior a Schleiermacher, véanse H. R. Mackintosh, *Types of Modern Ideology*, 1937; Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, 1947; Horst Stephan y Martin Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, 1960.

de Jonathan Edwards). El pietismo fue una conmoción para la ortodoxia protestante porque «disolvió» las estructuras dogmáticas de esta en diversas formas de corrientes emocionales. Así, fue desobjetivador o «subjetivador» (en el sentido explicado en el capítulo anterior), como ejemplifica muy bien la noción de Wesley del «corazón cálido». La «subjetivización» que esto implicaba era de doble tipo: la emoción subjetiva reemplaza al dogma objetivo como criterio de legitimidad religiosa, con lo cual echa las bases para la «psicologización» del cristianismo; y el mismo proceso relativiza los contenidos religiosos porque el «corazón» de un individuo puede decir cosas diferentes que el de otro. El pietismo también amenazó al esfuerzo protestante por mantener microcristianismos, en virtud de su tendencia pluralizante. Comenzando con la original *ecclesiola in ecclesia* de Spener y Zinzendorf, el pietismo en todas sus formas tendió al sectarismo, dentro y fuera de las iglesias tradicionales. La otra conmoción fue la del racionalismo del iluminismo, experimentada en todo el mundo protestante como un serio desaffo a la ortodoxia. Es muy probable que deba considerarse esto como una consecuencia lógica (aunque no deseada, claro está) de la erosión pietista de la ortodoxia; y en verdad, el pietismo y el racionalismo han mostrado considerable afinidad desde entonces, hasta la fusión contemporánea de ambos en el psicologismo. El racionalismo iluminista en el pensamiento teológico fue un movimiento internacional que adoptó formas muy semejantes, independientemente de que apareciera en un contexto luterano anglicano o calvinista. Una figura ejemplar de ese movimiento fue Lessing.

Nos llevaría demasiado lejos examinar el problema de los aspectos infraestructurales de estos desarrollos, por importante que sea para una sociología histórica del protestantismo. Bástenos declarar axiomáticamente que estos desarrollos teológicos, por supuesto, tenían su *Sitz im Leben* en vastos procesos que afectaban a las sociedades en las que existía el protestantismo. Sean estos lo que fueren, la «crisis» real de la ortodoxia protestante se puso de manifiesto en el siglo XIX. Y el fruto principal de la teología protestante del siglo XIX fue el surgimiento de un liberalismo teo-

lógico coherente que, si bien tuvo corta vida como fenómeno histórico, al menos en su forma clásica, fue de impresionante amplitud teórica. Su influencia se hizo sentir en todos los campos del pensamiento teológico: los estudios bíblicos, la historia eclesiástica, la ética y la teología sistemática. En los dos primeros campos, sobre todo en Alemania, el liberalismo protestante alcanzó algunos de los más impresionantes logros de la erudición histórica moderna. Aunque con herramientas conceptuales muy diferentes, el liberalismo protestante llegó a una síntesis teórica que bien puede ser comparada con la tomista. El «padre» de esta síntesis liberal fue Friedrich Schleiermacher y ya pueden verse claramente en su pensamiento los caracteres principales de la teología liberal posterior.² Se otorga importancia fundamental a la experiencia religiosa, entendida como un «sentimiento de lo infinito», y luego como un «sentimiento de dependencia absoluta». Sobre esta base, se relativizan todas las formulaciones dogmáticas. Se resta importancia a todos los elementos «sobrenaturales» de la tradición cristiana para favorecer una religión «natural», en la cual serán satisfechas la razón y las emociones. Se contempla la historia religiosa en términos evolucionistas, y se interpreta el cristianismo como la «religión superior» por sus caracteres supuestamente únicos. Hay una fascinación romántica (y de raíces pietistas) por la figura humana de Jesús. Surge una concepción optimista de la ética cristiana como proveedora de un conjunto de valores positivos para el individuo y para la cultura, aspecto este último que sirvió de base a lo que fue apropiadamente llamado *Kulturprotestantismus*, unión del liberalismo protestante con la cultura liberal de la burguesía que ya indica las raíces infraestructurales del fenómeno teológico.

Debe observarse en todo esto una actitud defensiva frente a lo que se considera verdades definitivas de la filosofía y la ciencia, esto es, de la razón secular, fuera de la esfera cristiana. En otras palabras, la empresa cristiana se lleva a cabo ahora prestando constante atención hacia un grupo de referencia de intelectuales seculares, precisamente los «menospreciados cultos» de la religión a quienes Schleierma-

2 Véase Stephan y Schmidt, *op. cit.*, pág. 92 y sigs.

cher dirigió sus famosas conferencias de 1799. Son *ellos*, y no las fuentes de su propia tradición quienes ahora hacen de árbitros de la aceptabilidad cognoscitiva para el teólogo protestante. Los compromisos intelectuales necesarios se «negocian» con *ellos*. Esta actitud defensiva («apologética» en el sentido moderno de la palabra, en contraste con el significado clásico de la «apologética» en la iglesia) se mantuvo como característica fundamental del «siglo liberal» que siguió a Schleiermacher en la teología protestante. Puede describirse en verdad esta teología como un enorme proceso de regateo con el pensamiento secular: «les concedemos los milagros de Jesús pero conservamos su ética»; «abandonamos el nacimiento virginal, pero mantenemos la resurrección», etc. Figuras como Kierkegaard, que se negaban a seguir este camino, permanecieron al margen de la situación teológica, y solo se apreciaron sus méritos después del final de la «era de Schleiermacher».

No podemos detenernos en el examen del desarrollo de la teología protestante liberal en sus detalles históricos (a menudo fascinantes). Solo señalaremos lo que puede considerarse, fuera de dudas, como el cimiento infraestructural del liberalismo protestante: el período de los triunfos capitalistas en la economía y la tecnología, de la expansión occidental y del predominio cultural de la burguesía, en suma, la «edad de oro» del capitalismo burgués. Fue un período de profunda confianza en los valores culturales, políticos y económicos de la civilización occidental, confianza cabalmente reflejada en la *Weltanschauung* del protestantismo liberal.

Los compromisos propios del teólogo, por consiguiente, no eran negociados bajo coacción, sino en la confrontación con una cultura secular a la que se juzgaba sumamente atractiva y digna de elogio, no ya en lo material sino en sus valores.

Dicho en términos crudos, resultaba provechoso abandonar ciertos aspectos de la tradición. No debe sorprendernos que el predominio del liberalismo protestante coincidiera con el período durante el cual este mundo burgués conservó su atractivo y aun su credibilidad.

La Primera Guerra Mundial fue el primer gran golpe a este mundo, y le siguió casi inmediatamente —lo cual no es de

sorprender— el primer desafío serio al liberalismo protestante. La desintegración del predominio del liberalismo protestante en Europa, primero en el continente y un poco más tarde en Inglaterra, puede ser sincronizada con la serie de conmociones que siguió a la Primera Guerra Mundial: la desintegración del viejo modo burgués de vida como estilo cultural dado por supuesto, en la década de 1920; la aparición de movimientos revolucionarios a la izquierda y a la derecha del campo burgués liberal; la conmoción casi metafísica del advenimiento del nazismo (con sus primeras consecuencias teológicas manifestadas en la *Kirchenkampf* alemana de la década de 1930); y los horrores de la Segunda Guerra. En Estados Unidos, a pesar de las considerables diferencias en cuanto al carácter del protestantismo, se produjo un proceso similar, aunque con un retraso de aproximadamente una generación. La Primera Guerra Mundial no había sido un golpe tan grande para el mundo burgués de este lado del Atlántico. El primer sacudón importante fue la Gran Crisis, seguida por la Segunda Guerra y luego por la crisis permanente del enfrentamiento con el comunismo internacional (este último experimentado con más agudeza en Estados Unidos que en Europa occidental, en años recientes). Los primeros desafíos serios al liberalismo protestante norteamericano no se hicieron sentir, pues, hasta la década de 1940, asociados en particular con la influencia de Reinhold Niebuhr. Creemos que es la diferencia en los sucesos infraestructurales entre Europa y Estados Unidos lo que explica este retraso en los desarrollos teológicos, más que alguna presunta ley de difusión cultural entre los dos continentes.

No hace falta aclarar que hablar de «predominio» en tal caso *no* significa que no hubiera nada más en el campo. Durante el período en que el liberalismo protestante dominó el escenario siguió existiendo toda una variedad de formas de ortodoxia, cuyos adherentes adoptaban actitudes de decidida resistencia frente a las invasiones del pensamiento secular y la tolerancia pluralista. Pero la gran reacción contra el liberalismo se produjo después de la Primera Guerra Mundial con un movimiento teológico llamado, de diversas maneras, «dialéctico» o «neoortodoxo» y considerado por sus

adversarios liberales —lo cual es comprensible— como una neurosis de posguerra.³

La figura dominante de ese movimiento, hasta hoy, ha sido Karl Barth, y el primer disparo del ataque al liberalismo se produjo en 1919, con la publicación del comentario de Barth a la Epístola a los Romanos. El mismo Barth ha descrito el efecto de esta publicación con una sugestiva imagen; la de un hombre que trepa por las gradas de la torre de una iglesia en la oscuridad, resbalando y asiéndose de cualquier parte para apoyarse, y aferrándose a una cuerda, para luego hallar que, sin quererlo, ha comenzado a tañer una potente campana. Lo que sería menester agregar a esta imagen es que para que se note el repique de la campana debe haber gente escuchando en su dirección. En los países de habla alemana de la Europa central, aún perturbados por el tremendo sacudón de la guerra, la potente campana de Barth sonó en el momento propicio.

No podemos ofrecer aquí una descripción del desarrollo de la teología neoortodoxa (para llamarla con el nombre que ha tenido difusión en América y que mejor describe su carácter). Al crecer constantemente en el medio protestante de habla alemana durante la década de 1920, el movimiento encontró primero una firme oposición, pero luego comenzó a ganar influencia rápidamente en la década de 1930. Podrían aducirse buenos argumentos para establecer la correlación de este ascenso con la lucha que se estaba desarrollando entre el nazismo y el sector del protestantismo alemán conocido como la «iglesia confesional».⁴ En esta lucha, la neoortodoxia de Barth adoptó el carácter de una ideología de resistencia. La declaración más importante de la «iglesia confesional» en su esfuerzo por proteger la tradición cristiana de la *Weltanschauung* de la revolución nazi, la llamada Declaración de Barmen de 1934, se basaba firmemente en las presuposiciones de la teología de Barth.

3 Véase *ibid.*, pág. 316 y sigs.

4 Véase Heinrich Hetmelink, ed., *Kirche im Kampf*, Tubinga: Wunderlich, 1950. Un examen sociológico de la relación de facciones diversas del protestantismo alemán en esta lucha se hallará en mi artículo «Religious Liberalism and the Totalitarian Situation», en *Hartford Seminary Foundation Bulletin*, marzo de 1960, pág. 3 y sigs.

Como es natural, también recibió el apoyo de algunos que asimismo se oponían al nazismo pero diferían de Barth en el plano teológico. En general, la situación del nazismo llevó al ámbito de la iglesia, particularmente a su sector «resistente» («resistencia», debe agregarse, que solo tenía un componente *político* muy tenue), a muchas personas que en circunstancias diferentes no habrían tenido intereses religiosos grandes y, por cierto, no experimentaban ninguna inclinación por la teología truculentamente antimodernista de los barthianos. Para comprender el surgimiento de la neoortodoxia en Europa durante la década de 1930, es muy importante recordar que por entonces «moderno» significaba sobre todo estar de acuerdo con el nazismo; en la jerga del protestantismo más reciente, lo «relevante» para su situación secular eran los protagonistas de la ideología nazi dentro de la iglesia, y *no* la «iglesia confesional». La neoortodoxia en todas sus formas (a la que debe agregarse el resurgimiento de la ortodoxia en los grupos luterano y anglicano) implica la enérgica reafirmación de la *objetividad* de la tradición (aunque, por supuesto, existen diferencias de opinión acerca de cuál es la tradición, por ejemplo entre barthianos y neoluteranos). Se rechazan apasionadamente los esfuerzos subjetivadores, negociadores y mediadores de la teología liberal, como en la réplica de Barth a Emil Brunner, también claramente identificado con la neoortodoxia pero más inclinado a hacer ciertas concesiones a la teología «natural» del liberalismo, réplica apropiadamente titulada *Nein*. Se afirma la externalidad y la no subjetividad del mensaje cristiano. Según las propias palabras de Barth, la gracia de Dios es *iustitia aliena*, que llega al hombre desde el exterior y sin ninguna «mediación» dentro del propio ser del hombre. El mensaje cristiano es *extra nos*, soberanamente independiente de las relatividades del pensamiento y la historia humanos. Sobre la base de esta «revolución copernicana» (en comparación con el liberalismo) en la teología, la neoortodoxia puede permitirse adoptar una actitud indiferente hacia las modas cambiantes de las *Weltanschauungen* seculares y también (cosa muy importante) hacia los descubrimientos relativizadores de la erudición histórica aplicada a la misma tradición cristiana. Dicho

un poco toscamente, habiendo sido definida la objetividad de la tradición como independiente de todas esas contingencias, «en realidad nada puede suceder» al teólogo. No es difícil comprender que esta posición teológica pudo aparecer como una roca segura sobre la cual afirmarse contra las mareas variables de una época agitada. Allí donde puede afirmarse plausiblemente este tipo de objetividad, hasta hoy, sirve como «punto arquímédico» desde el cual, a su vez, es posible relativizar todas las definiciones contradictorias de la realidad.

La neoortodoxia ha estado estrechamente asociada al «redescubrimiento de la iglesia», nuevo énfasis teológico en el carácter corporativo del cristianismo en contra del individualismo liberal. Este vínculo es poco menos que un misterio si se contemplan estos procesos en la perspectiva de una sociología del conocimiento. No es en modo alguno claro que la importancia asignada a la iglesia se siguiera lógicamente de las presuposiciones teológicas de la neoortodoxia. Baste recordar que Kierkegaard, a fin de cuentas, fue uno de los inspiradores del movimiento, A medida que este avanzó, se disoció cada vez más de sus raíces «existencialistas» (disociación muy acentuada en la propia elaboración teológica de Barth), hasta el punto en que hoy el «existencialismo» es un arma del arsenal de sus adversarios. Afirmamos que este hecho adquiere mucho más sentido cuando se reflexiona en el imperativo de «ingeniería social» inherente al mantenimiento de una desviación cognoscitiva, a saber, el imperativo de construir firmes estructuras de plausibilidad frente a la refutación social general de las definiciones desviadas de la realidad que se quieren mantener. Dicho con crudeza, si uno quiere creer lo que la neoortodoxia desea que uno crea, en la situación contemporánea, entonces uno debe agruparse estrecha y constantemente con los correligionarios.

La afirmación de las objetividades ortodoxas en la situación secularizadora y pluralizadora, pues, implica el mantenimiento de formas *sectarias* de organización sociorreligiosa. La secta, según el concepto clásico de sociología de la religión, sirve como modelo para organizar una minoría cognoscitiva *contra* un medio hostil o al menos incrédulo. Este

imperativo se manifiesta en forma totalmente independiente de cualquier noción teológica sobre la naturaleza de la iglesia: se lo puede ver en el caso católico (a pesar del carácter universalista y profundamente antisectario de la eclesiología católica), allí donde el catolicismo trata de mantenerse en un medio masivamente no católico; y también en los casos en que la ortodoxia o la neoortodoxia es mantenida en grupos protestantes con una tradición de iglesia libre (donde, claro está, existe la ventaja de poder legitimar el nuevo sectarismo en términos tradicionales). Pero este imperativo de «ingeniería social» implica un problema de promoción, o sea, es necesario *motivar* a la gente para que siga siendo o llegue a ser sectaria. En la medida en que el mundo «exterior» es atractivo, esto es difícil. En Europa, la sociedad general llegó a ser atractiva nuevamente pocos años después de la Segunda Guerra Mundial. En Alemania (que es todavía la madre patria de la mayoría de los movimientos teológicos protestantes), puede fecharse el momento del cambio con desconcertante claridad; 1948, el año de la reforma monetaria y el comienzo de la recuperación económica.⁵ En ese momento se hace más difícil contemplar el mundo «exterior», incluyendo *su* carácter secularizado, como «el enemigo», como la encarnación de «fuerzas demoníacas», etc. De pronto, aparecen nuevas legitimaciones teológicas de la «secularidad». Y comienza a declinar muy rápidamente el predominio de la neoortodoxia, sobre todo entre los teólogos más jóvenes, que no pertenecen a la generación de la *Kirchenkampf*.

En Alemania, se estableció la nueva atmósfera teológica en el intenso debate sobre el concepto de «desmitologización» desarrollado por Rudolf Bultmann.⁶ El ensayo original de Bultmann, en el que proponía la «desmitologización» del Nuevo Testamento, fue escrito durante la guerra y circuló en forma mimeografiada entre un pequeño grupo de teólogos interesados en el tema, pero la controversia pública no sur-

5 Este punto ha sido destacado por Hermann Luebbe, *Saekularisierung*, Friburgo: Alber, 1965, pág. 117 y sigs.

6 Un resumen de este debate a lo largo de una serie de años se encontrará en Hans Bartsch, ed., *Kerygma und Mythos*, Hamburgo, Reich, vols. 1-4, 1948-55.

gió hasta su publicación después de la guerra. Dominó el escenario teológico alemán durante varios años y pronto se difundió también fuera de Alemania. Esta vez, y este hecho es interesante, hubo poco retraso, sí es que hubo alguno, entre los desarrollos teológicos de ambas orillas del Atlántico. Por la misma época en que se polemizaba en Europa acerca de Bultmann, Paul Tillich comenzaba a publicar en Estados Unidos los diversos volúmenes de su *Teología sistemática*.⁷ La teología de Tillich se convirtió en un punto de aglutinamiento sobre todo de los teólogos más jóvenes, desilusionados de la neoortodoxia, de América y —un poco más tarde— de Europa. La nueva actitud hacia el mundo secular fue vigorosamente enunciada por Friedrich Gogarten (quien se había asociado a la neoortodoxia a comienzos de la década de 1920 y se había separado de Barth cuando este pasó de sus primeras inclinaciones existencialistas a una nueva objetividad dogmática) en un libro publicado en 1953.⁸ Después de esto comenzaron a circular expresiones un poco disonantes, tales como «teología secular» o «cristianismo secular». Se usaron mucho las obras tardías de Dietrich Bonhoeffer, en particular la noción de «cristianismo sin religión» desarrollada en la correspondencia de Bonhoeffer desde la prisión, para legitimar el nuevo enfoque, aunque está lejos de ser evidente que Bonhoeffer hubiera seguido esa dirección de haber sobrevivido a la guerra.⁹ En Alemania, el ataque a la neoortodoxia culminó en cierta manera en un manifiesto teológico publicado por un grupo de jóvenes teólogos en 1963, y apuntando a Barth, por así decir, titulado *La revelación como historia*¹⁰ Estos desarrollos dentro de la teología académica, muy «apropiados» para la situación de posguerra, como hemos

7 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, vols. 1-3, 1951-63.

8 Friedrich Gogarten, *Verbaengnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart: Vorwerk, 1953. Una útil introducción a la obra de Gogarten es la de Larry Shiner, *The Secularization of History*, Nashville: Abingdon, 1966.

9 Véase Eberhard Bethge, ed., *Die muendige Welt*, Munich: Kaiser, vols. 1-2, 1955-56; Martin Marty, ed., *The Place of Bonhoeffer*, Nueva York: Association Press, 1962.

10 Wolfhart Pannenberg, ed., *Offenbarung als Geschichte*, Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

tratado de mostrar, exigían su popularización. Esta esperanza fue satisfecha (si puede permitirse la frase en el contexto de la «desmitologización») por la publicación en 1963 del libro de John Robinson *Honest to God*.¹¹ El libro desencadenó inmediatamente una tormenta de controversias públicas después de su aparición en Inglaterra, y esta vez, no en los periódicos teológicos, sino en la prensa cotidiana y los otros medios de comunicación de masas. La misma situación surgió en Estados Unidos y en otros países donde apareció el libro traducido. En Estados Unidos, la controversia difundida por los medios de comunicación de masas lanzó la «nueva teología» al conocimiento del público y pronto fue seguida por el fenómeno, aún más «radical», del movimiento de la «muerte de Dios» surgido entre un grupo de teólogos jóvenes.¹² El «nuevo secularismo» se hizo popular, no solo entre los teólogos, sino también, significativamente, entre las personas de organizaciones eclesíásticas en busca de nuevos «programas». Otro libro de gran venta, *La ciudad secular* de Harvey Cox, se convirtió en una especie de manifiesto de esta nueva actitud hacia el mundo secular.¹³

Precisamente por el considerable abismo Intelectual que existe entre las primeras manifestaciones teológicas de estas posiciones y sus posteriores equivalentes «populares», es importante ver la continuidad que existe entre ellas, una continuidad que no se plantea solamente en el nivel de la historia de las ideas y su popularización, sino también en la afinidad, tanto de las ideas popularizadas como de sus «originales», con desarrollos infraestructurales. En esta perspectiva, el predominio de la neoortodoxia aparece como una interrupción más o menos «accidental» del proceso general de secularización; los «accidentes», por supuesto, eran los cataclismos políticos que pusieron fin a la primera época liberal. La erupción contemporánea de lo que bien podría llamarse el «neoliberalismo» retoma, pues, el proceso allí

11 John Robinson, *Honest to God*, Londres: SCM Press, 1963.

12 Se encontrará un útil resumen sobre el último en Thomas Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966.

13 Harvey Cox, *The Secular City*, *** Nueva York; Macmillan, 1965.

donde lo había abandonado el liberalismo anterior y, justamente a causa de la interrupción, lo retoma con caracteres bastante más «radicales». Puede también imputarse este hecho a que los efectos más incisivos de la secularización adquieren mayor madurez, así como al creciente establecimiento permanente y en escala mundial de una situación pluralista como la descrita en el capítulo anterior. El nuevo liberalismo «subjetiviza» la religión de una manera radical, y ello en dos sentidos de la palabra. Con la progresiva pérdida de objetividad o de realidad de las definiciones religiosas tradicionales del mundo, la religión es en medida cada vez mayor un asunto de libre elección subjetiva; esto es, pierde su carácter intersubjetivamente obligatorio. Y también, las «realidades» religiosas son «traducidas» en forma creciente de un marco de referencia de facticidades externas a la conciencia individual a un marco de referencia que las ubica *dentro* de la conciencia. Así, por ejemplo, ya no se contempla la resurrección de Cristo como un suceso del mundo externo y de naturaleza física, sino que se «traduce» su referencia a fenómenos existenciales o psicológicos en la conciencia del creyente. Dicho de otro modo, el *realissimum* al que se refiere la religión es transpuesto del cosmos o de la historia a la conciencia individual. La cosmología se convierte en psicología. La historia se hace biografía. En este proceso de «traducción», por supuesto, la teología se adapta a las presuposiciones acerca de la realidad del pensamiento secularizado moderno; en efecto, la presunta necesidad de adaptar así las tradiciones religiosas (para hacerlas «relevantes») es citada comúnmente como la razón de ser del movimiento teológico aludido. Para esta empresa, se han empleado diversos sistemas conceptuales. Ha demostrado su utilidad el concepto de «símbolo», tal como lo ha desarrollado la filosofía neokantiana. Las afirmaciones religiosas tradicionales pueden ahora ser contempladas como «símbolos»; y lo que supuestamente «simbolizan» resulta ser por lo común ciertas realidades que, se presume, existen en las «profundidades» de la conciencia humana. En este contexto adquiere sentido el vínculo conceptual con el psicologismo y/o el existencialismo, y en verdad tal vínculo caracteriza a la mayor parte de las

concepciones neoliberales contemporáneas. El psicologismo, sea de la variedad freudiana, neofreudiana o jungiana, permite interpretar la religión como un «sistema de símbolos» que «en realidad» se refiere a fenómenos psicológicos. Este vínculo particular tiene la gran ventaja, aprovechada especialmente en Estados Unidos, de legitimar las actividades religiosas como una suerte de psicoterapia.¹⁴ Puesto que los programas psicoterapéuticos tienen garantida una «relevancia inmediata» en la situación norteamericana, esta legitimación particular es una práctica muy útil desde el punto de vista de las organizaciones religiosas. El existencialismo brinda otro sistema conceptual para los fines de la «traducción». Si es posible sostener los presupuestos existencialistas como caracteres básicos de la condición humana, entonces puede interpretarse la religión como una «simbolización» de esta. La distinción establecida por los teólogos alemanes entre *Historie* y *Geschichte* (distinción que, por desgracia, no es posible efectuar en inglés) ejemplifica bien el carácter de esta «traducción»; así, la resurrección, por ejemplo, ya no es entendida como *historisch* (esto es, como un suceso de la historia externa, científicamente determinable), sino como *geschichtlich* (es decir, como un suceso de la historia existencial del individuo). A partir de Tillich, sobre todo en América, ambos conceptos psicológicos y existencialistas han sido utilizados juntos para los fines de la «traducción». Tanto en el ámbito de los intelectuales con inclinaciones teológicas como en el del «interés religioso» popular, esos conceptos han demostrado ser muy «relevantes», en el sentido ya mencionado.

Los conceptos tomados de la sociología entran en la empresa de la «traducción» para mostrar que esta es «necesaria», en primer lugar. Como vimos antes, es posible demostrar que la conciencia moderna se ha secularizado en gran medida, es decir, que las afirmaciones religiosas tradicionales son cada vez más «irrelevantes» para un creciente número de personas. Pero la empresa neoliberal de «traducción» utiliza la sociología de una manera peculiar. Convierte

14 Véase Louis Schneider y Sanford Dornbusch, *Popular Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1958; Samuel Klausner, *Psychiatry and Religion*, Nueva York: Free Press, 1964.

los datos sociológicos de enunciados cognoscitivos en enunciados normativos, esto es, parte de la comprobación empírica de que ciertos estados de conciencia prevalecen en la sociedad moderna para pasar luego a la aserción epistemológica de que tales estados sirven como criterios de validez para el teólogo. En este proceso por lo común se ignora la posibilidad teórica de que el «defecto» cognoscitivo resida en la conciencia moderna y no en la tradición religiosa. No parece muy probable que las formas extremas de teología «radical» que ahora son populares en el protestantismo se mantengan por mucho tiempo, por la simple razón de que socavarían la existencia misma de las instituciones religiosas que pretenden legitimar. Como legitimaciones, son contraproducentes. Es más probable que persistan los intentos más moderados de poner en armonía el cristianismo con ciertas suposiciones fundamentales acerca de la realidad de la conciencia secularizada. Específicamente, la «subjektivización» de la religión, sobre todo mediante el sistema conceptual del psicologismo, puede ser considerada como una amplia tendencia que es poco probable que se debilite en un futuro previsible, a menos que el curso de los sucesos sea «interrumpido» una vez más por el tipo de cataclismo que dio origen a la neoortodoxia durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales. Hemos examinado el caso protestante con algún detalle porque, por razones ya indicadas, se lo puede considerar como típico de la situación por la que en el mundo moderno pasa la religión. El problema fundamental de legitimar una institución religiosa frente a la pérdida de realidad de su tradición queda ejemplificado por el protestantismo, que debió enfrentarse con ese problema en forma radical y tempranamente, aunque solo fuera porque él mismo constituyó un factor importante en la génesis histórica de esa pérdida de realidad. Pero todas las otras tradiciones religiosas pertenecientes a la órbita de la cultura occidental han debido enfrentarse con el mismo problema, tarde o temprano. El catolicismo, por razones intrínsecas a su tradición, es el que más ha luchado por mantener una denodada resistencia a la secularización y el pluralismo, y en verdad todavía en nuestro siglo se ha empeñado en vigorosos contraataques

destinados a restablecer algo similar a la cristiandad, al menos dentro de territorios limitados. La revolución fascista de España, cuyas tropas iban a la batalla bajo estandartes que proclamaban la realeza de Cristo, fue el esfuerzo más extremo en esta dirección. El procedimiento más frecuente en épocas recientes ha sido el atrincheramiento del catolicismo en subculturas dentro de la sociedad mayor, la construcción de fortalezas católicas que deben ser defendidas contra un mundo secular al que ya no puede esperarse *reconquistar*. Esto, como es natural, ha planteado todos los problemas de «ingeniería social» ya mencionados; a saber, los problemas «técnicos» de mantener un ghetto sectario en una época de alfabetismo de masas, comunicación de masas y movilidad de masas. Mientras este tipo de actitud defensiva se mantuvo como posición principal, el catolicismo, claro está, pudo permitirse escasa flexibilidad y rechazó las concesiones al pensamiento secularizado. Todavía en 1864, el *Syllabus* o compendio de errores pudo condenar suavemente la idea de que «el Pontífice Romano puede y debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización recientemente introducidos, y aceptarlos». Y la doctrina de la infalibilidad papal fue proclamada en 1870 por el Primer Concilio Vaticano en las barbas de esa «civilización recientemente introducida», que solo dos meses más tarde marchó sobre Roma en la persona de Víctor Manuel. Sin duda, la intransigencia política del papado se modificó en las décadas siguientes, pero el mantenimiento de la intransigencia teológica se expresó con claridad en la supresión del llamado movimiento modernista en los primeros años del siglo XX. Sobre todo desde el Segundo Concilio Vaticano se ha producido, por supuesto, un fuerte movimiento de liberalización de la teología católica en diversos países, pero puede dudarse de que llegue muy lejos en la modificación del profundo espíritu conservador que impera dentro de la institución. En verdad, si se recuerda el proceso del protestantismo examinado antes, debe atribuirse un buen instinto sociológico a los adversarios conservadores de un *aggiornamento* demasiado radical.

El caso judío presenta, otra vez, un aspecto característico, como resultado de las peculiaridades de la existencia social

judía en el mundo occidental y del judaísmo como tradición religiosa. En el judaísmo, la objetividad ha sido siempre más una cuestión práctica que teórica (dicho con mayor precisión, más de *halachah* que de dogma), de modo que la desobjetivación se manifiesta de modo más significativo en la desintegración de la práctica religiosa que en la heterodoxia doctrinaria. También, claro está, la peculiaridad del judaísmo como tradición religiosa y como entidad étnica significa que el problema de su plausibilidad implica *ipso facto* la llamada «crisis de la identidad judía». El intento sionista de redefinir el judaísmo en términos de una identidad *nacional* tiene, pues, el carácter ambivalente de restablecer una estructura objetiva de plausibilidad para la existencia judía, por una parte, y de poner en tela de juicio, por la otra, la pretensión del judaísmo religioso de ser la justificación de la existencia judía, ambivalencia que se manifiesta en las constantes dificultades que surgen en Israel entre la «iglesia» y el Estado. Sin embargo, la opción fundamental entre la resistencia y la adaptación debe ser enfrentada por el judaísmo, sobre todo en América, en términos que no son demasiado diferentes de los que deben enfrentar las iglesias cristianas. Específicamente, la opción se plantea entre mantener como defensa una subcultura judía (que puede definirse en términos principalmente religiosos o nacionales) o jugar al juego pluralista con todas las otras subculturas. Muy revelador de este dilema es el hecho de que, en los mismos momentos en que los dirigentes judíos americanos experimentan una alarma creciente por la amenaza que plantean los matrimonios mixtos a la continuidad de la comunidad judía, un importante vocero del judaísmo reformista proponga la «evangelización» de los gentiles por su secta. En otras palabras, hasta en una tradición tan extraña al espíritu del pluralismo como la judía se impone la lógica del mercado, hasta un punto en que la «ingeniería social» de las defensas subculturales se hace demasiado difícil.

Nos llevaría demasiado lejos examinar aunque fuera brevemente los problemas que plantea la secularización a las religiones no occidentales. Baste señalar una vez más que la modernización es hoy un fenómeno de escala mundial y

que las estructuras de la sociedad industrial moderna, a pesar de sus grandes modificaciones en diferentes zonas y culturas nacionales, crean situaciones notablemente similares para las tradiciones religiosas y las instituciones que las encarnan. En verdad, a causa de esto, la experiencia de las tradiciones religiosas occidentales en los tiempos modernos reviste gran importancia para prever el futuro de la religión en los países no occidentales, al margen de que su desarrollo se produzca bajo auspicios políticos socialistas o no socialistas. Sería temerario hacer predicciones detalladas acerca de ese futuro en cualquier país determinado. Con todo, puede predecirse con seguridad que en todas partes el futuro de la religión será moldeado en forma decisiva por las fuerzas que hemos examinado en este capítulo y en los precedentes —la secularización, la pluralización y la «subjetivización»— y por la manera en que las diversas instituciones religiosas reaccionen frente a dichas fuerzas.

Apéndices

1. Definiciones sociológicas de la religión

Por su naturaleza misma, las definiciones no pueden ser «verdaderas» o «falsas», sino solo más o menos útiles. Por esta razón, tiene relativamente escaso sentido discutir por definiciones. Pero si hay discrepancias entre definiciones de un campo determinado, tiene sentido examinar su respectiva utilidad. Es lo que nos proponemos hacer aquí, con la brevedad apropiada para los asuntos secundarios. En verdad, podría hacerse una buena defensa, al menos en el campo de la religión, de la afirmación según la cual hasta las definiciones basadas en presupuestos manifiestamente erróneos han sido útiles en cierta medida. Por ejemplo, la idea que tenía Max Mueller de la religión como una «enfermedad del lenguaje» (*Ensayo de mitología comparada*, 1856) se basa en una teoría racionalista del lenguaje muy insuficiente, pero es con todo útil para destacar el papel del lenguaje como el gran instrumento constructor de mundos del hombre, que alcanza su máxima potencia en la construcción de los dioses. Independientemente de lo que pueda ser en otro plano, la religión es un universo de significados construido por el hombre, construcción que se realiza por medios lingüísticos. Para dar otro ejemplo, la teoría del animismo sustentada por Edward Tylor y su concepto de la religión basado en esta teoría (*La cultura primitiva*, 1871) parte de la noción totalmente inaceptable del hombre primitivo como una especie de filósofo imperfecto y, además, otorga al alma una importancia demasiado escasa como categoría religiosa básica. Sin embargo, es útil para recordar que la religión supone la búsqueda por el hombre de un mundo que estará emparentado con él, que se hallará «animado», en este sentido más amplio. En suma, la única actitud sensata en materia de definiciones es la tolerancia sin ataduras.

Al comienzo de su examen de la sociología de la religión en *Economía y sociedad*, Max Weber adoptó la postura según la cual, en caso de que sea posible ofrecer una definición de la religión, ella solo puede alcanzarse al final, y no al comienzo, del tipo de tarea que se había fijado. No es de sorprender que nunca alcanzara tal fin, de modo que el lector de la obra de Weber esperará en vano la definición prometida. No me convence en absoluto la posición de Weber acerca del orden apropiado que deben seguir la definición y la investigación sustancial, puesto que esta solo puede avanzar dentro de un marco de referencia que *define* lo que es relevante y lo que es irrelevante para la investigación. De hecho, Weber sigue la definición acerca del ámbito religioso que era común en la *Religionswissenschaft* de su época; de lo contrario, por ejemplo, también podía haber examinado la «nación» o el *oikos* en la parte de sociología de la religión, en lugar de las partes diferentes de *Economía y sociedad* en las que aparecen. Me parece que las consecuencias principales de evitar o posponer la definición en una empresa científica son, o bien hacer brumoso el dominio de la investigación (lo cual, sin duda alguna, *no* sucede en Weber), o bien que se opere con definiciones implícitas en lugar de explícitas (que es, creo, lo que sucede en la obra de Weber). Considero que la elucidación es el camino más conveniente.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Emile Durkheim comienza con una descripción sustantiva de fenómenos religiosos, particularmente en términos de la dicotomía de lo sagrado y lo profano, pero termina con una definición basada en la funcionalidad social de carácter general que tiene la religión. En esto, a diferencia de Weber, fue *contra* la tendencia de la erudición *religionswissenschaftliche* del período, que trataba de una u otra manera de definir la religión de manera sustantiva. Puede decirse también, en vista de esto, que el enfoque de la religión que ofrece Durkheim tiene un carácter sociológico más radical que el de Weber, esto es, contempla la religión como un «hecho social» en el preciso sentido que da Durkheim a esta expresión. La alternativa entre la definición sustantiva y la funcional

es, por supuesto, una constante de todos los campos del análisis sociológico. Pueden aducirse plausibles argumentos para elegir una u otra, y uno de los más fuertes argumentos a favor de las definiciones funcionales es que estos permiten un análisis más sociológico sin ambigüedades, y por ende «más nítido» o «más limpio». No me interesa adoptar una posición doctrinaria en pro de las definiciones sustantivas en todo tiempo y lugar, sino solo defender la elección de una definición sustantiva aquí. La tentativa más convincente y de mayor alcance de definir la religión en términos de su funcionalidad social es la de Thomas Luckmann (en su libro *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, 1963, versión inglesa, *The Invisible Religion*, 1967). Esta tentativa se alinea muy claramente en la tradición durkheimiana, aunque enriquecida mediante consideraciones antropológicas generales que van bastante más allá de Durkheim. Luckmann toma también la precaución de distinguir su concepción de la funcionalidad de la del funcionalismo estructural contemporáneo. La funcionalidad se basa en ciertas presuposiciones antropológicas fundamentales, *no* en constelaciones institucionales particulares que son históricamente relativas y no pueden elevarse con validez a un rango de universalidad (como hacen, por ejemplo, los sociólogos de la religión que se concentran en la iglesia como una institucionalización de la religión propia de la cultura occidental). Sin penetrar en los detalles de su argumentación, que es muy interesante, la esencia de la concepción que tiene Luckmann de la religión es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica mediante la construcción de universos objetivos, moralmente obligatorios y omnímodos de significados. Por consiguiente, no solo la religión se convierte en *el* fenómeno social (como en Durkheim), sino también en *el* fenómeno antropológico *por excelencia*. De manera específica, se identifica la religión con la autotrascendencia simbólica. Así, todo lo genuinamente humano es *ipso facto* religioso, y los únicos fenómenos no religiosos de la esfera humana son los que se basan en la naturaleza animal del hombre, o con mayor precisión, la parte de su constitución biológica que tiene en común con otros animales.

Comparto en un todo las presuposiciones antropológicas de Luckmann (véase nuestra labor teórica conjunta en *The Social Construction of Reality*, 1966, en la cual, como es lógico, soslayamos nuestras diferencias en cuanto a la definición de la religión) y también concuerdo con su crítica de una sociología de la religión concentrada en las iglesias como institucionalizaciones históricamente relativas de la religión. Sin embargo, pongo en duda la utilidad de una definición que identifica la religión con lo humano *tout court*. Una cosa es señalar los fundamentos antropológicos de la religión en la capacidad humana de autotranscendencia, y otra diferente identificar ambos. A fin de cuentas, hay modos de autotranscendencia y universos simbólicos concomitantes muy diferentes entre sí, sea cual fuere la identidad de sus orígenes antropológicos. Así, en mi opinión, poco se gana con llamar a la ciencia moderna, por ejemplo, una forma de religión. Si se lo hace, luego nos vemos obligados a determinar en qué *difiere* la ciencia moderna de lo que ha sido llamado religión por todo el mundo, incluyendo a quienes se dedican a la *Religionswissenschaft*, lo cual plantea de nuevo el mismo problema de definición. Hallo mucho más útil intentar establecer desde el comienzo una definición sustantiva de la religión y tratar como asuntos separados las cuestiones concernientes a sus raíces antropológicas y su funcionalidad social.

Por esta razón, he tratado aquí de trabajar con una definición sustantiva de la religión postulando un *cosmos sagrado* (véase el capítulo 1). La diferencia de esta definición, por supuesto, es la categoría de lo sagrado, que he tomado esencialmente en el sentido que le da la *Religionswissenschaft* desde Rudolf Otto (y que, dicho sea de paso, Luckmann considera equivalente en la práctica a su concepción de lo religioso, lo cual hace aún más difícil distinguir diversas formas históricas de simbolización). Este no es solo el camino conceptualmente más conservador, sino que también —creo— permite efectuar distinciones menos complicadas entre los cosmos observables en la realidad. Debemos destacar, sin embargo, que la elección de definiciones no implica por necesidad diferencias en la interpretación de procesos histórico-sociales particulares (como puede verse

fácilmente en aquellas partes de la argumentación anterior, sobre todo en el capítulo 6, en las que no solo concuerdo con Luckmann sino que he contraído con él una gran deuda).

A la larga, supongo, las definiciones son cuestión de gustos y, por ende, caen bajo la máxima *de gustibus*.

2. Perspectivas sociológicas y teológicas

Hemos efectuado nuestra exposición manteniéndonos estrictamente dentro del marco de referencia de la teoría sociológica. En ninguna de sus partes deben buscarse implicaciones teológicas o, por lo mismo, antiteológicas; si alguien creyera que tales implicaciones se hallan presentes *sub rosa*, puedo asegurarle que está equivocado. La teoría sociológica, tal como aquí la entendemos, tampoco necesita empeñarse en un «diálogo» con la teología. La idea, aún prevaleciente entre algunos teólogos, de que la teoría sociológica simplemente plantea algunas preguntas que deben ser respondidas por el teólogo interlocutor en dicho «diálogo», debe rechazarse por razones metodológicas muy sencillas. Las preguntas que se plantean dentro del marco de referencia de una disciplina empírica (y considero sin reservas que la teoría sociológica se inserta en tal marco de referencia) no pueden recibir respuestas provenientes del marco de referencia de una disciplina no empírica y normativa; el procedimiento inverso es igualmente inadmisibles. Las cuestiones que plantea la teoría sociológica deben hallar respuesta en términos pertenecientes a su propio universo del discurso. Pero este lugar común metodológico no excluye que ciertas perspectivas sociológicas puedan ser *relevantes* para el teólogo, aunque en este caso convendrá que recuerde la diferencia mencionada cuando trate de articular esta relevancia con *su* universo del discurso. En resumen, la argumentación desarrollada en este libro se mantiene o sucumbe como empresa de teorización sociológica, y, en tal carácter, no se aviene a recibir ningún apoyo o crítica de la teología.

Dicho esto, deseo con todo hacer algunos comentarios acerca de la relevancia de esta perspectiva para el pensamiento teológico. Me mueven a ello dos razones. En primer lugar,

el simple deseo de no ser mal entendido, sobre todo por el lector con preocupaciones teológicas (por el cual, debo admitirlo, siento particular simpatía). En segundo lugar, en escritos anteriores formulé algunas aseveraciones acerca de la relación entre las perspectivas sociológicas y las teológicas que ya no considero defendibles (sobre todo en mi libro *The Precarious Vision*, 1961), y adhiero a la idea —tal vez un poco anticuada— de que debemos corregir en la letra impresa lo que hemos afirmado antes en letra impresa y ya no sostenemos.

Incluso en algunos lugares de este libro he sentido la necesidad de declarar que toda afirmación hecha en él pone estrictamente entre paréntesis el carácter último de las definiciones religiosas de la realidad. Lo he hecho, en particular, allí donde presentí el peligro de que el «ateísmo metodológico» de este tipo de teorización pudiera ser interpretado como ateísmo *tout court*. Quiero volver a destacar esto con todo el vigor posible. La perspectiva esencial de la teoría sociológica aquí propuesta es que debe comprenderse la religión como una proyección humana, fundada en infraestructuras específicas de la historia humana. Puede verse sin muchas dificultades que, desde el punto de vista de ciertos valores religiosos o éticos, tal perspectiva puede tener tanto implicaciones «buenas» como «malas». Así, puede pensarse que es «bueno» que la religión proteja a los hombres contra la anomia, pero «malo» que los aliene del mundo creado por su propia actividad. Tales valoraciones deben mantenerse estrictamente separadas del análisis teórico de la religión como *nomos* y de la religión como falsa conciencia, análisis que, dentro de este marco de referencia, está exento de valores con respecto a ambos aspectos. Dicho de otro modo, la teoría sociológica (y toda otra teoría que se mueva dentro del armazón de las disciplinas empíricas) contemplará siempre la religión *sub specie temporis*, y por ende dejará necesariamente sin resolver la cuestión de si también —y de qué manera— se la puede contemplar *sub specie aeternitatis*. Por su propia lógica, pues, la teoría sociológica debe considerar la religión como una proyección humana, y, por la misma lógica, puede no tener nada que decir acerca de la posibilidad de que esa proyección se re-

fiera a algo más que al ser de su proyector. En otras palabras, decir que la religión es una proyección humana no excluye lógicamente la posibilidad de que los significados proyectados puedan tener una jerarquía última independiente del hombre. En verdad, si se postula una visión religiosa del mundo, el fundamento antropológico de estas proyecciones puede ser en sí mismo el reflejo de una realidad que *incluye* al mundo y al hombre, de modo que las atribuciones de significados al universo efectuadas por el hombre apuntan en última instancia a un significado omnímodo en el que él mismo se sustenta. No carece de interés observar, en lo que a ello respecta, que una concepción similar forma el sustrato del primer desarrollo que dio Hegel a la idea de la dialéctica. Agradecer como sociólogo a Marx por su inversión de la dialéctica hegeliana en beneficio de una comprensión empírica de los asuntos humanos no excluye la posibilidad de que, como teólogo, uno pueda volver a poner a Marx cabeza abajo, mientras se entienda muy claramente que las dos construcciones dialécticas se realizan en marcos de referencia absolutamente distintos. Para decirlo con sencillez, esto implicaría que el hombre proyecta significados últimos en la realidad porque esta realidad es, en verdad, significativa en última instancia, y porque su propio ser (el fundamento empírico de esas proyecciones) contiene esos mismos significados últimos y tiende a ellos. Tal procedimiento teológico, de ser factible, sería una interesante inversión de Feuerbach: la reducción de la teología a la antropología terminaría en la reconstrucción de la antropología de un modo teológico. Desgraciadamente no estoy en condiciones de ofrecer aquí tal inversión intelectual, pero quiero al menos sugerir su posibilidad al teólogo. El caso de la matemática es bastante instructivo al respecto. Sin ninguna duda, la matemática es una proyección en la realidad de ciertas estructuras de la conciencia humana. Sin embargo, el hecho más sorprendente de la ciencia moderna es que esas estructuras han resultado corresponder a algo que está «allí afuera» (para citar al buen obispo Robinson). Los matemáticos, los físicos y los filósofos de la ciencia aún están tratando de comprender cómo es posible esto. Más aún, es factible demostrar sociológicamente que el desarrollo de

esas proyecciones en la historia del pensamiento moderno tiene sus orígenes en infraestructuras muy específicas, sin las cuales es muy improbable que se hubiera producido tal desarrollo. Pero hasta ahora nadie ha sugerido *por ello* que deba considerarse la ciencia moderna como una gran ilusión. La analogía con el caso de la religión, por supuesto, no es perfecta, pero vale la pena reflexionar sobre ella. Todo esto conduce a la observación de lugar común, que se encuentra con frecuencia en las páginas iniciales de las obras sobre sociología de la religión, según la cual el teólogo, como teólogo, no debe preocuparse indebidamente por nada de lo que el sociólogo pueda decir acerca de la religión. Al mismo tiempo, sería tonto sostener que *todas* las posiciones teológicas son igualmente inmunes a prejuicios provenientes del campo de la sociología. Como es lógico, el teólogo *tendrá* que preocuparse siempre de que su posición incluya proposiciones sujetas a la refutación empírica. Por ejemplo, la proposición según la cual la religión es en sí misma un factor constitutivo del bienestar psicológico tiene mucho que temer si *se* la somete a un examen sociológico y psico-sociológico. La lógica de esto es similar a la del estudio de la religión por el historiador. Sin duda, puede sostenerse que las aserciones históricas y teológicas se realizan en marcos de referencia dispares e inmunes el uno al otro. Pero si el teólogo asevera algo de lo que puede demostrarse que nunca se produjo históricamente o se produjo de un modo muy diferente de como él lo afirma, y si tal aserción es esencial para su posición, entonces ya no puede asegurarse de que no tiene nada que temer del trabajo del historiador. El estudio histórico de la Biblia ofrece muchos ejemplos de esto.

La sociología, pues, plantea cuestiones al teólogo en la medida en que las posiciones de este dependen de ciertas presuposiciones históricas. Para mejor o para peor, tales presuposiciones son particularmente características del pensamiento teológico de la órbita judeo-cristiana, por razones bien conocidas y que se relacionan con la orientación histórica radical de la tradición bíblica. El teólogo cristiano, pues, está mal aconsejado si contempla la sociología simplemente como una disciplina subordinada que lo ayudará (o, más

probablemente, ayudará al clérigo práctico) a comprender ciertos problemas «externos» del medio social en que está ubicada su iglesia. Sin duda, hay tipos de sociología (como el enfoque de investigación casi sociológico que se ha hecho tan popular en años recientes en las organizaciones eclesíásticas) que son totalmente «inocuos» en este sentido, y se los puede adecuar con facilidad a los fines eclesíásticos pragmáticos. Lo peor que el clérigo puede esperar del sociólogo que realiza para él una investigación del mercado religioso es la desagradable noticia de que asisten a su iglesia menos personas que lo que él cree. Pero obrará con juicio si se cuida de que el análisis sociológico vaya demasiado lejos. Puede lograr algo diferente de lo que esperaba. Específicamente, puede lograr una perspectiva sociológica más amplia que lo conduzca a contemplar toda su actividad en forma diferente.

Repitémoslo: sobre bases estrictamente metodológicas, el teólogo podrá descartar esa nueva perspectiva como irrelevante a su *opus proprium*. Pero esto le será mucho más difícil tan pronto como piense que, a fin de cuentas, no es un teólogo innato, que existía como persona en una situación histórico-social particular antes de comenzar a hacer teología y, en suma, que él mismo, ya que no su teología, está iluminado por el reflector del sociólogo. Al llegar a este punto, puede hallarse de pronto arrojado del santuario metodológico de su actividad teologizante y encontrarse repitiendo, aunque con un sentido diferente, la queja de San Agustín: «*Factum eram ipse mihi magna quaestio*». Es probable que descubra, además, que esa perturbadora perspectiva, a menos de poder neutralizarla de algún modo en su propia mente, también será relevante para su teologizar. Dicho con sencillez, *metodológicamente*, la sociología puede ser considerada «inocua» en términos de la teología como universo desencarnado del discurso; pero *existencialmente*, en función del teólogo como persona viviente, con una ubicación social y una biografía social, la sociología puede ser muy peligrosa, en verdad.

La *magna quaestio* de la sociología es en el plano formal muy semejante a la de la historia: ¿Cómo, en un mundo de relatividad histórico-social, puede llegarse a un «punto archi-

mediano» desde el cual hacer enunciados cognoscitivamente válidos acerca de asuntos religiosos? En los términos de la teoría sociológica, se presentan algunas variantes de esta pregunta: Si todas las proposiciones religiosas son, al menos, *también* proyecciones fundadas en infraestructuras específicas, ¿cómo distinguir entre las infraestructuras que dan origen a la verdad y las que dan origen al error? Y si toda plausibilidad religiosa es susceptible de «ingeniería social», ¿cómo se puede estar seguro de que esas proposiciones religiosas (o, por lo mismo, esas «experiencias religiosas») que son plausibles para uno no son simplemente eso —productos de la «ingeniería social»— y nada más? Puede admitirse sin dificultad que mucho antes de aparecer la sociología en el escenario se plantearon preguntas análogas a estas. Se las puede encontrar en el problema de Jeremías, de cómo distinguir la profecía genuina de la falsa, en la terrible duda que al parecer acosó a Santo Tomás de Aquino acerca de si su propia creencia en las pruebas de la existencia de Dios no eran, a fin de cuentas, una cuestión de «hábito» y en la atormentadora pregunta de innumerables cristianos (en particular, desde los mismos protestantes) acerca de cómo hallar la iglesia verdadera. Pero en la perspectiva sociológica, tales preguntas alcanzan una nueva virulencia, precisamente porque la sociología les da una suerte de respuesta dentro de su propio nivel de análisis. Puede afirmarse, pues, que el vértigo de la relatividad que la erudición histórica ha desencadenado en el pensamiento teológico se ahonda en la perspectiva de la sociología. Al llegar a este punto, no es de mucha ayuda la seguridad metodológica de que la teología, después de todo, se ubica en un marco de referencia diferente. Esa seguridad solo conforta si uno se halla bien establecido dentro de tal marco de referencia, si, por así decir, uno tiene ya un estado de ánimo teológico.

Es típico que las posiciones teológicas ortodoxas ignoren esta cuestión «inocentemente» o de mala fe, según el caso. En verdad, para quien pueda hoy adherir a tal posición «inocentemente» (esto es, para quien no ha sido alcanzado, por las razones que sean, por el vértigo de la relatividad) la cuestión no existe. Puede sostenerse que el liberalismo

teológico extremo de la variedad que ahora se llama a sí misma «teología radical» ha desesperado de hallar respuesta a la cuestión y ha abandonado el intento (véase el examen de esto en el capítulo 7). Entre esos dos extremos se sitúa la tentativa, muy interesante y típica de la neoortodoxia, de guardar el pastel y comérselo al mismo tiempo, esto es, de absorber todo el choque de la perspectiva relativizadora, pero no obstante postular un «punto arquimediano» en una esfera inmune a la relativización. Se trata de la esfera de «la palabra» tal como se la proclama en el *kerygma* de la iglesia y se la capta por la fe. Un punto de particular interés en este intento es la distinción entre «religión» y «cristianismo», o entre «religión» y «fe». El «cristianismo» y la «fe cristiana» son interpretados como algo muy diferente de la «religión». Esta última puede entonces ser alegremente arrojada al Cancerbero del análisis relativizador (histórico sociológico, psicológico o lo que gustéis), mientras el teólogo, cuyo interés, por supuesto, es el «cristianismo» que-no-es «religión», puede proseguir con su labor en una espléndida «objetividad». Karl Barth realizó este ejercicio con brillantes resultados (principalmente en el volumen $\frac{1}{2}$ de la *Kirchliche Dogmatik*, y con resultados muy instructivos en su ensayo sobre *La esencia del cristianismo* de Feuerbach). El mismo procedimiento permitió a muchos teólogos neoortodoxos llegar a un acuerdo con el programa de «desmitologización» de Rudolf Bultmann. Las fragmentarias ideas de Dietrich Bonhoeffer sobre un «cristianismo sin religión» tal vez tendían a lo mismo.

Es interesante, dicho sea de paso, que exista una posibilidad muy similar allí donde se entiende el cristianismo en términos fundamentalmente místicos. Ya Meister Eckhart distinguía entre «Dios» y «Deidad», y luego pasaba a considerar la transformación y retransformación de «Dios». Cuando puede sostenerse que, con palabras de Eckhart, «Dios no es nada de lo que alguien pueda pensar de él», se postula *ipso facto* una esfera inmune. La relatividad, entonces, solo afecta a lo que «alguien pueda pensar de Dios», esfera ya definida como irrelevante en última instancia a la verdad mística. Simone Weil representa muy claramente esta posibilidad en el pensamiento cristiano reciente.

La distinción entre «religión» y «fe cristiana» fue un elemento importante de la argumentación de *La visión precaria*, que adoptó un enfoque neoortodoxo al menos en este punto (algo que, digamos de paso, fue comprendido por algunos críticos con más claridad que por mí, en ese entonces). Esta distinción y las consecuencias que se extraen de ella me parecen ahora totalmente inadmisibles. Las mismas herramientas analíticas (de la erudición histórica, la sociología, etc.) pueden aplicarse a la «religión» y a la «fe». En verdad, para cualquier disciplina empírica, la «fe cristiana» es simplemente otro caso del fenómeno «religión». En el plano empírico, la distinción no tiene sentido. Solo se la puede postular como un *a priori* teológico. Si se puede manejar esto, el problema desaparece. Entonces es posible abordar a Feuerbach a la manera de Barth (procedimiento, dicho sea de paso, que es muy cómodo en cualquier «diálogo» cristiano con el marxismo, en la medida en que los marxistas admiten esta prestidigitación teórica). Pero yo, por lo menos, no puedo colocarme en una posición desde la cual lanzar *a priori* teológicos. Me veo obligado, por ende, a abandonar una distinción que carece de sentido desde cualquier ventajoso punto *a posteriori*.

Si se comparte esta incapacidad de elevarse a una plataforma epistemológicamente segura, entonces no puede otorgarse ningún rango privilegiado, en lo concerniente a los análisis relativizadores, al cristianismo ni a ninguna otra manifestación histórica de la religión. Los contenidos del cristianismo, como los de cualquier otra tradición religiosa, deberán ser analizados como proyecciones humanas, y el teólogo cristiano deberá afrontar las obvias inquietudes que ello le causará. El cristianismo y sus diversas formas históricas serán considerados como proyecciones de género similar al de otras proyecciones religiosas, fundadas en infraestructuras específicas y mantenidas como subjetivamente reales por procesos específicos de generación de plausibilidad. Creo que, una vez aceptado esto realmente por el teólogo, están excluidos los atajos neoortodoxo, «radical» y neoliberal como respuesta a la pregunta acerca de qué *otra cosa* pueden ser las proyecciones. Por consiguiente, el teólogo queda despojado de la posibilidad, psicológicamente liberadora, del

compromiso radical o de la negación radical. Lo que le queda, creo, es la necesidad de una gradual reevaluación de las afirmaciones tradicionales en términos de sus propios criterios cognoscitivos (que no tienen por qué ser necesariamente los de una pretendida «conciencia moderna»). ¿Es verdadero esto o aquello de la tradición? ¿O es falso? No creo que haya respuestas simples a tales preguntas, ni por medio de «arrebatos de la fe» ni por los métodos de ninguna disciplina secular.

Considero, además, que tal definición de la situación teológica nos remite al espíritu, si no a los detalles, del liberalismo protestante clásico. Sin duda, muy pocas de las respuestas dadas por este liberalismo pueden repetirse hoy con buena conciencia. Puede demostrarse que las ideas liberales de evolución religiosa, de la relación entre el cristianismo y las otras religiones universales, de las dimensiones morales de la religión y en particular de la «ética de Jesús» reposan en insostenibles presuposiciones empíricas que muy pocas personas se sentirían hoy tentadas a rescatar. Tampoco es probable que resurja en la situación presente el espíritu liberal del optimismo cultural. El espíritu de esta teología, sin embargo, es más que la suma de sus construcciones erróneas particulares. Es, sobre todo, un espíritu de coraje intelectual, igualmente alejado del atrincheramiento cognoscitivo de la ortodoxia y de la timidez cognoscitiva de lo que pasa hoy por neoliberalismo. Y debe ser un espíritu, podemos agregar, que tenga también el valor de situarse en una minoría cognoscitiva, no solo dentro de las iglesias (lo cual no es muy penoso hoy), sino asimismo en los círculos de intelectuales seculares que forman hoy el principal grupo de referencia para la mayoría de los teólogos. Específicamente, adoptar una teología liberal significa tomar de la manera más seria la historicidad de la religión, sin subterfugios teóricos, como la distinción entre *Historie* y *Geschichte*, y por consiguiente tornar con seriedad el carácter de la religión como producto humano. Me parece que este debe ser el punto de partida. Solo después de que el teólogo se ha enfrentado con la relatividad histórica de la religión puede preguntarse genuinamente en qué punto de esta historia es posible hablar de *descubrimientos*, es decir,

descubrimientos que trasciendan el carácter relativo de sus infraestructuras. Y solo después de haber comprendido realmente lo que significa afirmar que la religión es un producto o proyección humanos, puede comenzar a buscar, *dentro* de este ordenamiento de proyecciones, los que pueden ser signos *de* trascendencia. Abrigo la fuerte sospecha de que tal investigación pasará cada vez más de las proyecciones al que las realiza, esto es, se convertirá en una empresa antropológica. Por supuesto, una «teología empírica» es metodológicamente imposible. Pero vale la pena intentar seriamente la elaboración de una teología que proceda mediante una correlación gradual con lo que puede decirse del hombre en el plano empírico.

Es en tal empresa donde tal vez sea más probable que un diálogo entre la sociología y la teología brinde frutos intelectuales. Debe quedar en claro desde el comienzo que esto exige, por ambas partes, interlocutores con un alto grado de amplitud. En ausencia de ellos, el silencio es, con mucho, lo mejor.

Bibliografía en castellano*

- Bayés, Ramón, *Los ingenieros, la sociedad y la religión*, Barcelona: Fontanella, 1965.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, 3a. ed., 1960.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, Madrid: EDAF, 1968.
- Cox, Harvey, *La ciudad secular*, Barcelona: Península, 2a. ed., 1968,
- Cullmann, Osear, *Cristo y el tiempo*, Barcelona: Estela, 1968.
- Durkheim, Emile, *El suicidio*, Buenos Aires: Schapire, 1965, *Sociología y filosofía*, Buenos Aires: Schapire, 1970. *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1964. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Buenos Aires: Schapire, 196S.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama, 1967.
- Fromm, Erich, *Humanismo socialista*, Buenos Aires: Paidós, 1966.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: Claridad, s. f.
- Gabel, Joseph, *Formas de alienación. Ensayos sobre la falsa conciencia*, Buenos Aires: Tres Américas, 1967,
- Gerth, Hans y Wright Mills, Ch., *Carácter y estructura social*, Buenos Aires: Paidós, 1968,
- Goldmann, Lucien, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona: Península, 1968.

* Versiones castellanas de los títulos que aparecen seguidos de *** a lo largo de la obra.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Herberg, Will, *Católicos, protestantes y judíos*, México: Limusa, 1965.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Buenos Aires: Paidós, s. f.

Jaspers, Karl, *La filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 5a. ed., 1965.

Lemski, Gerhard, *El factor religioso*, Barcelona: Labor, 1967.

Lévi-Strauss, Cl., *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
Las estructuras elementales del parentesco, Buenos Aires, Paidós, 1969.

Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964.

Mead, George, H., *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1965.

Nietzsche, Federico, *Obras completas*, Buenos Aires: Aguilar, 5 vols., 1966.

Otto, Rudolf, *Lo santo*, Madrid: Revista de Occidente, 2a. ed., 1965.

Ramacharaka, Yogi, trad., *Bhagavad Gita*, Buenos Aires: Kier, 4a. ed., 1967.

Renou, Louis, *El hinduismo*, Buenos Aires: Eudeba, 1968.

Sartre Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada, 1a. ed., 1963. *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1966.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1960.

Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social* (vol. 1 de los *Collected Papers*) y *Estudios sobre teoría social* (vol. 2), Buenos Aires: Amorrortu editores, en preparación.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964.
La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid: Instituto de Derecho Privado, 1951 [corresponde al vol. 1, págs. 1-206 de la edición alemana *Gesam-melte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tubinga: Mohr, 1920-21)].

índice

7	Prólogo
	Primera parte. Elementos sistemáticos
13	1. Religión y construcción del mundo
44	2. Religión y mantenimiento del mundo
71	3. El problema de la teodicea
104	4. Religión y alienación
129	Segunda parte. Elementos históricos
	5. El proceso de secularización
	6. La secularización y el problema de la plausibilidad
187	7. La secularización y el problema de la legitimación
207	Apéndices
209	1. Definiciones sociológicas de la religión
	3. Perspectivas sociológicas y teológicas
225	Bibliografía en castellano