

Creencia y sociedad moderna. ¿Hacia una nueva reconfiguración de la creencia?

José María Mardones

Arbor CLXXI, 676 (Abril), 767-786 pp.

En el presente trabajo vamos a defender que estamos asistiendo a una serie de agudizaciones de la creencia que hemos llamado moderna y a la aparición de otros rasgos que nos parecen nuevos, de tal manera que nos permite hablar de una reconfiguración de la creencia. ¿Podríamos indicar algunos de los rasgos de esta nueva reconfiguración? Esto es lo que pretendemos. Pero somos conscientes que intentar sorprender el dinamismo de la historia del cambio de la creencia –en la cual estamos inmersos nosotros mismos– no es una empresa fácil. De ahí que, a pesar de caminar a hombros de gigantes, nuestro intento tenga mucho de ensayo y de rastreo de indicios. Caminamos tanteando las paredes oscuras de nuestro túnel del presente. Insistiremos más en señalar los presuntos nuevos rasgos de la creencia que de justificar mediante el análisis socio-cultural los fundamentos de nuestras afirmaciones.

La creencia está ligada estrechamente al sentido de la vida y la realidad. En nuestro tiempo ya está claro que las visiones que tienen por objeto el ordenamiento de la realidad y la vida caen fuera del alcance e interés de la ciencia¹. Esta circunscribe sus objetos y sus métodos, y no pretende obtener visiones de la realidad ni de la vida en su conjunto. Sin embargo, el ser humano pregunta e indaga por el sentido de la vida y de la realidad. Han sido tradicionalmente las tradiciones religiosas o las sabidurías las que responden a esta necesidad humana. Religión y filosofía, sabiduría y ciencias del hombre se encuentran en este ámbito de intere-

ses. Una, como donador general de sentido, y las otras, las ciencias humanas y la filosofía, como vigilancia crítica y salvaguarda de las tradiciones religiosas o sabidurías.

Debemos a M. Weber² la exploración del cambio de creencia en la sociedad. Este autor trató de expresar la vinculación de las diferentes clases de religiosidad o creencia mediante la categoría de «afinidades electivas» respecto a una configuración social, un tipo de racionalidad, una forma de actividad económica, etc. Operacionalizaba de esta manera la intuición ya vieja— y, sin duda, ya evidente en nuestros días— de que la creencia es como la vida misma un proceso sujeto a las vicisitudes y cambios del mundo de la vida humano. Dicho con mayor tono académico: toda creencia hace referencia a un soporte social donde resulta plausible³. De ahí que, en un momento de cambio de época o paso de umbral, como el actual, planteemos la hipótesis de un cambio o reconfiguración en la creencia.

¿Qué cambios ha experimentado o está experimentando nuestra sociedad de la modernidad tardía en su configuración, cultura, racionalidad y acción que incide en la creencia y su modo de manifestarse? Vamos a proceder con cierta rapidez y resumiendo aportaciones de numerosos analistas acerca de nuestra situación actual y su incidencia sobre la creencia. El futuro de la religión, su reconfiguración, pasa por esta recomposición estructural de la creencia en general. Al fondo estarán resonando los procesos de la modernidad en su relación con la religión que de un modo muy sumario denominamos *secularización, posmodernidad y modernidad reflexiva*.

1. Las dimensiones estructurales de la creencia moderna

En el proceso o tránsito de la llamada sociedad tradicional a la sociedad moderna ocurre ya una reconfiguración de la creencia. Aunque todavía hay —dependiendo de las sociedades y de los grupos humanos— restos del estilo de creencia tradicional, creemos sin embargo que los análisis y debates, como el mismo paso del tiempo, van dejando algunas cosas claras. A este tipo de rasgos consensuados por el pensamiento actual nos referiremos en esta primera parte. Constituyen los rasgos típicos del creyente moderno.

La privatización de la creencia

El paso de la sociedad tradicional a la moderna se caracteriza por la pérdida de centralidad de la religión. Mientras en la sociedad tradicional

la religión ocupaba el centro de la producción y legitimación social, en la llamada sociedad moderna la religión pasa a la periferia. La religión queda relegada a ser una institución más entre otras. Deja de ejercer, al menos tan masivamente como en la sociedad tradicional, roles *públicos* de legitimación de las actividades políticas, económicas o culturales, para pasar a ser crecientemente *sólo religión*. Esta especialización de la religión en su propio campo de actividad fue vivido históricamente como un constreñimiento de la religión y como una pérdida⁴ de relevancia social, cultural, etc. En las visiones «eclesiales» de este fenómeno rara vez se ha insistido en la liberación que supone para la religión esta situación que no la supedita ni instrumentaliza a un sistema o modo de estructurar la sociedad, de ejercer el poder, etc.

Una visión más socio-cultural del fenómeno insistirá en el descentramiento cosmovisional que supone esta marginación de la sociedad. Comienza a percibirse que la explicación religiosa es una entre otras muchas posible. Ya no detenta el *monopolio cosmovisional*. Aparecen otras instancias que buscan explicar u ofrecer sentido de forma diferente a la dada por la religión. La creencia religiosa aparece ahora realmente como *creencia*. Se han soltado las amarras que retenían el sentido en manos de la religión y este camina libremente por diferentes visiones, ordenaciones y explicaciones. La creencia religiosa es una de las posibles y ya no tiene el aspecto de *objetividad*, ni de necesidad *pública* que tuvo en otros momentos. Deviene una cuestión privada. Y la sociedad y cultura se descentran de la religión y se vinculan a otros núcleos en una pluralidad de referencias, ideologías y creencias. Estamos ante una privatización de las relaciones religiosas y morales y ante una individualización de la manera de vivir.

El resultado de este desplazamiento de la religión a los márgenes de la sociedad moderna está lleno de consecuencias para la creencia. Se instaura un modo diverso de creencia: ya no aparece la creencia religiosa como el centro de la cultura, ni posee dimensión pública y constringente, ni con señales de obligatoriedad ni de visión/sentido objetivo y verdadero. Atendamos aunque sea brevemente a algunas de estas consecuencias.

La inmanencia o secularidad del mundo aparece en el primer plano

En una sociedad tradicional la transcendencia es vivida con la obviedad de lo evidente. El Absoluto está ahí, cerca, envolviéndonos, siendo la referencia ética última o el sentido final y definitivo. Esta obviedad de la

gran transcendencia se ha perdido en la sociedad moderna⁵. No sólo, como suele insistirse, por motivos de crítica racional y de pérdida de valor de las autoridades y la tradición, sino porque estructuralmente ya no estamos en una sociedad que irradia desde su centro una visión de este cariz. La pérdida de centralidad y de unidad cosmovisional preparó una visión inmanente de la realidad. Las cosas se veían a la luz, no de la transcendencia, sino de las luces más tenues de la razón humana, de la lógica propia de su funcionamiento, de su utilidad o función social, etc. Un giro, que, como vio M. Weber, fue preparando el paso hacia una creciente diferenciación estructural o *autonomización* de las diversas esferas sociales, de las diversas instituciones y dimensiones de la racionalidad, etc. Podríamos decir que la famosa *autonomía* humana tan cacareada en la modernidad tiene aquí su base estructural. Desde ahora la racionalidad incluso aparece en su pluralidad y con su diversidad de lógicas y principios de validez. En suma, el mundo aparece como mundo, es decir, secular.

Se advierte ya el impacto sobre la creencia. En una sociedad que es consciente de su propia consistencia este descubrimiento hace que los seres humanos fijen la vista sobre todo en estas dimensiones seculares, mundanas, y traten de darles tal relevancia que oscurece la pregunta o mirada al sentido último. M. Weber, que no empleó nunca la palabra secularización ni secularidad, sin embargo, habló de «*desencantamiento del mundo*» (= *Entzauberung der Welt*) para expresar plásticamente la pérdida de hechizo, de brillo y calor de este mundo sin duende, y el inicio de una fuerte funcionalización. Incluso podemos decir, con una cierta mirada que resume muchas vicisitudes históricas, que se prepara la sustitución de la creencia religiosa por otras creencias de tipo científico, político, humanista, etc. Se dice que estas instancias compiten con la religión e incluso ejercen funciones sustitutorias. Funcionan como visiones del mundo y como cuasi-religiones: recuérdense los cientismos y toda la gama posible de ismos ideológicos. Un fenómeno que no ha cesado de aparecer y sorprender en la sociedad moderna.

La inmanencia en cuanto rasgo estructural se expande en profundidad y extensión por toda la cultura y sociedad y hace cada vez más imposible que las visiones y explicaciones religiosas entren dentro de los diversos campos de las disciplinas, ciencias, etc. Tales prácticas aparecen como una intrusión indebida. Aparece incluso el fenómeno de reducir todo a pura inmanencia (racionalismo, ateísmo...) y hasta la tendencia en nuestros días de hacer de la inmanencia una espiritualidad que absorba lo mejor de la «tradición de la transcendencia», es decir de la religión. La creencia se inmanentiza hasta la espiritualización.

La pluralización de la creencia

Una consecuencia de la pérdida del monopolio cosmovisional por parte de la religión (cristiana) es la aparición de diversidad de visiones del mundo. La pluralidad de creencias estaba en marcha junto con el descentramiento de la cultura. El colapso de un orden omnicomprendivo de sentido no es un tema novedoso: fue advertido ya por la Ilustración y otros movimientos posteriores que lo saludaron como la ocasión para fundar un nuevo orden basado en la libertad y la razón.

Ya hemos indicado cómo en la modernidad le han salido competidores a la religión en su función prototípica de donadora de sentido. Desde la ciencia y las ideologías se han expandido sofisticadas construcciones racionales que han pretendido sustituir a la religión. Este tipo de mitologías, como las denomina G. Steiner⁶, guardan la «nostalgia de Absoluto» de la religión tradicional y tienen, por tanto, la pretensión de totalidad, de explicarlo todo, que recorrió a la religión. Por otra parte, están atravesadas de ansias de llenar el vacío dejado por la teología cristiana: son *theologia substituta*.

El pluralismo de creencias es para P. Berger⁷ el rasgo más característico de la modernidad. A juicio de este autor el pluralismo constituye un hecho tan importante como la secularidad, incluso el alcance de ésta se explica mejor con aquélla. El impulso pluralista en la modernidad que lleva a la coexistencia de variedad de creencias e ideologías es impensable sin factores como el mercado, la ciudad y la democracia. Mediante estas instituciones centrales de la sociedad moderna nos vemos impulsados desde la posibilidad de elección a la obligación de escoger (como es evidente en el mercado y en la democracia). Se fomenta así la compulsión a la elección y ésta aparece como un derecho humano fundamental⁸.

Las creencias en una situación de pluralismo se ven afectadas por lo que Berger y Luckmann denominaron «la situación de mercado» o supermercado: la diversidad de creencias quedan expuestas como productos a la elección del cliente. La pretensión de verdad de toda creencia queda reducida a mera pretensión. Esta secularización *objetiva* conduce a una relativismo de las creencia que tiene su efectos en los creyentes en forma de secularización *subjetiva*, es decir de pérdida de seguridad, certidumbre e identidad. Las crisis de sentido e identidad son una consecuencia normal de esta situación de pluralismo de creencias.

Interesa señalar que las creencias en esta situación se ven desafiadas a confrontarse con otras creencia e ideologías y emprenden un viaje de adaptación o resistencia que lleva a cuatro posturas que se pueden observar en numerosas iglesias y creencias: 1) la «negociación cognitiva» en

búsqueda de la adaptación a la situación, 2) la «rendición cognitiva» o ajuste a las demandas de la situación, 3) el «atrincheramiento cognitivo» en sus dos variedades de pretensión de reconquista del terreno perdido o de llamada a la defensa confesional. Prácticamente casi todas las actitudes religiosas y eclesiales de la conciencia moderna caben en esta tipología con sus consiguientes comportamientos y segregaciones teológicas, etc.

La individualización de la creencia

Se comprende que en esta situación socio-cultural E. Durkheim captara ya otro rasgo constitutivo de la creencia en la modernidad: la centralidad del individuo creyente. Si la religión tradicional presenta un fuerte énfasis en la objetividad de las creencias y en la instancia institucional emisora de las mismas, ahora el acento se desplaza hacia el individuo. Es el propio individuo el que elige la creencia. Ya la compulsión ejercida por la tradición heredada, aunque no deja de ejercer su influencia, permite libertad suficiente como para no imponerse y que sea el creyente el que determine lo que tiene o quiere creer.

Esta faceta individual de la creencia sacraliza hasta cierto punto a la persona. El respeto a su libertad y determinación es lo primero. La libertad de creencia en la modernidad pasa, ante todo, por el individuo: él es el que tiene el derecho a elegir lo que cree y cómo quiere vivir esta creencia. Se sientan ya las bases para una serie de nuevas reconfiguraciones de la creencia que se van a manifestar en nuestro tiempo.

Una creencia que tiene su punto fuerte en el individuo es una creencia que se instala bajo la defensa de la personalización y no tanto del peso social de la institución o instancia bajo la que se acoge la creencia. El desplazamiento de la creencia hacia el individuo le quita fuerza a las instituciones y al peso social de la creencia, pero se la da a la persona. Ahora creer exige asumir personalmente lo creído. La creencia tiene un enraizamiento mayor en la voluntad y la libertad inteligente del creyente. Como han señalado P. Berger y T. Luckmann⁹, el lenguaje mismo es un indicador de este desplazamiento hacia el individuo: en Estados Unidos, donde primero se dio este clima de libertad de elección religiosa, la pertenencia a una religión se expresa mediante la «preferencia», *my religious preference*. ¿Una pérdida de profundidad de la conciencia creyente o religiosa frente a la tradicional «confesión de la propia fe»?

No tiene nada de extraño que la creencia en la modernidad exija por parte de las instituciones o iglesias un mayor esfuerzo de captación de los creyentes, una mejor presentación del mensaje desde la oferta hasta el

contenido de lo que se cree y que comencemos a asistir a lo que G. Davie denomina «creer sin pertenecer» (a una iglesia o institución: «believing without belonging»), frente al tradicional «pertenecer sin creer» («belonging without believing»).

La subjetivización de la creencia

M. Weber ya vio que la religión y la creencia en general en la sociedad moderna se refugiaba en el interior. La pérdida de relevancia pública, privatización, se compensaba así mediante esta mayor interiorización. La personalización que señalábamos anteriormente pasaba, por tanto, por el corazón. Este proceso, que a nivel histórico encontró en la Reforma y el libre examen un poderoso aliado, acentúa los aspectos afectivos de la creencia. Se cree no sólo por tradición y herencia (religión tradicional), sino por razones y por sentimiento. Las denominadas «comunidades afectivas» van a comenzar a jugar un rol importante en este camino de la creencia y la religiosidad en la modernidad.

Las consecuencias no dejan esperar. Ahora las luchas y debates de la creencia, de la fe, acontecen en el corazón. El alma humana es el campo de lucha del «politeísmo de valores», de dioses y demonios que cercan en su pluralidad al hombre moderno. Los debates de la creencia en la modernidad no acontecen alrededor del panteón de los dioses —como parecía que sucedía en el mundo tradicional—, sino en el revuelto interior de los corazones y de las mentes.

Esta subjetivización de la creencia proporciona un tono relativista a la creencia. Incluso le quita objetividad a las discusiones sobre la «verdad» de las mismas. Cuestiones como la existencia de Dios son resueltas afirmando, como hace un C. G. Jung o en nuestro días J. Cupitt¹⁰, que su existencia es meramente psicológica, arquetipal e interior. Al final la creencia vale en razón de su funcionalidad para resolver problemas existenciales y proporcionar armonía a la vida de la persona. Se prepara así una pragmatización de la creencia: importan sus frutos, no sus raíces (W. James).

2. La reconfiguración de la creencia en la modernidad tardía reflexiva

Si los rasgos anteriormente expuestos, aunque no agoten todo lo que se puede decir sobre la creencia en la modernidad, dice lo suficiente, ¿cuáles serían las tendencias actuales de la creencia en este momento?

¿Estamos donde estábamos o está aconteciendo un nuevo proceso de reconfiguración de la creencia?

Aquí vamos a defender que estamos asistiendo a una serie de agudizaciones de la creencia que hemos llamado moderna y a la aparición de otros rasgos que nos parecen nuevos, de tal manera que nos permite hablar de una reconfiguración de la creencia. ¿Podríamos indicar algunos de los rasgos de esta nueva reconfiguración? Esto es lo que pretendemos a continuación. Pero somos conscientes que intentar sorprender el dinamismo de la historia del cambio de la creencia –en la cual estamos inmersos nosotros mismos– no es una empresa fácil. De ahí que, a pesar de caminar a hombros de gigantes, nuestro intento tenga mucho de ensayo y de rastreo de indicios. Caminamos tanteando las paredes oscuras de nuestro túnel del presente. Insistiremos más en señalar los presuntos nuevos rasgos de la creencia que de justificar mediante el análisis sociocultural los fundamentos de nuestras afirmaciones.

Modernidad tardía: La sociedad copulativa

Nos encontramos: en una sociedad que se caracteriza, según algunos de sus mejores estudiosos actuales, como U. Beck¹², por la copulativa «y». Existe una clara diferencia entre la llamada modernidad *simple*, la predominante hasta ahora, y la que se perfila y denominamos más que tardía, *reflexiva*. Mientras que la modernidad simple, de la revolución industrial, era una sociedad más lineal y de las adversativas –o bien o–, la sociedad actual, global y difusa, de la incertidumbre y la contingencia, es la «época del y», que dijera Kandinsky. Supone una radicalización de la modernidad que rompe las premisas y contornos de la sociedad industrial y abre las vías a una modernidad distinta. Una revolución silenciosa que se ha dado sin violencia, al menos externa, y que ha producido grandes emergencias. Señalemos algunos de estos cambio que distinguen a esta sociedad actual: 1) es una sociedad donde los mismos procesos de modernización automatizados ha producido una amenaza generalizada, sociedad del *riesgo*, que se descubre ínsita en todos los dinamismos de la modernidad; 2) se genera una creciente autoconfrontación social y política con los efectos no pretendidos de la sociedad del riesgo, es decir, surge la *reflexividad* (que no reflexión); 3) se da la superposición de aspectos positivos y negativos, «bienes» y «males», acciones, reacciones y contra-reacciones, con lo cual entramos en las turbulencias de la sociedad global del riesgo.

En suma, la sociedad reflexiva y del riesgo es una sociedad incontralada, de la incertidumbre y de la autocrítica, sin ningún sujeto social claramente definible.

Podemos sospechar con fundamento que si nos hallamos en un tránsito hacia una nueva fase de la modernidad, también estamos en un momento de reconfiguración de las creencias y de la religión.

Pluralismo hasta la fragmentación

Es conocida la insistencia de los autores de la llamada posmodernidad (J. F. Lyotard, G. Vattimo, R. Rorty...) en señalar el ocaso de las grandes visiones del mundo o grandes relatos. Ni las ideologías ni las filosofías de la historia ni las visiones religiosas serían más que «lazos sociales» orientados a la integración social de los individuos y a ganar su colaboración hacia los fines u objetivos propuestos. Entramos en un momento histórico que no sólo ha perdido el halo de verdad objetiva que rodeaba a estas visiones, sino que nos impele a construir o decidir nuestro propio sentido de la vida. Este neo-nietzscheanismo, carente de toda exaltación zarautustriana, convierte al ser humano de nuestros días en un radical constructor de sentido: *el sentido* se lo proporciona el individuo, que no sólo lo elige, sino lo fabrica.

Este estar condenados a darnos nuestro sentido de la vida y la historia, sin nostalgias por los grandes relatos anteriores –como reza la definición postmoderna de J. F. Lyotard– llevaría al ser humano de nuestros días a refugiarse en los pequeños y múltiples relatos, los pequeños relatos, rescindibles, pasajeros, temporales.

Esta actitud está presente en nuestro momento. Los posmodernos, más que profetas, levantan acta de tendencias socio-culturales de nuestro tiempo. Traducido en actitudes de creencia, asistimos hoy a una proliferación de «fes» que experimentan con el sentido. O dicho más sociológicamente: nuestra época se caracteriza por ofrecer –junto a las instituciones tradicionales– una pluralidad de instancias generadoras de sentido. Ha inventado o creado instituciones de producción y transmisión de sentido, desde la psicoterapias a los orientadores sexuales, matrimoniales, hasta la ingente explosión de la literatura de autoayuda, autoestima¹³, etc. Por no hablar de los programas de TV donde se nos ofrecen, si no ya en la misma publicidad, interpretaciones y orientaciones para nuestro comportamiento y nuestra vida. Se crean así «pequeños mundos de sentido» y de creencia que pueblan el clima pluralista de la sociedad civil de nuestros días.

Y aparecen, como complemento de las grandes iglesias, una serie de «comunidades de sentido» de cariz espiritual, unas más cerradas (sectas) y otras más abiertas y flexibles (cultos o grupos místicos) donde se ofre-

cen estilos de vida definidos. Estas nuevas instancias ofrecen relatos o creencias que se caracterizan por su eclecticismo: aprovechan tanto las reservas de sentido tradicional, como las corrientes actuales científicas, psicoterapéuticas, etc. Un sincretismo que no rehuye la mezcla de nada, ni ninguna alternativa. Se presentan con una pretensión de seriedad que, sin embargo, no resiste el más mínimo rigor crítico.

Como ha sido indicado con agudeza¹⁴, estos nuevos centros creadores y transmisores de sentido son «instituciones intermedias» que aparecen sin la fuerza de la imposición o la prescripción, sino como una oferta de posibilidades. Dosis de creencia homeopáticas que no eliminan las causas de la crisis de sentido, pero que la atenúan y proporcionan resistencia a la enfermedad.

La época de la credulidad

Nuestro tiempo puede ser denominado «época de la credulidad¹⁵». Tiempo donde el balanceo de creencia e increencia juega con la ambivalencia que recorre toda la sociedad.

Por una parte, vivimos en un momento en el cual la racionalidad funcional ha llegado a extenderse a campos cada vez más alejados de su estricto dominio para infiltrarse en zonas que habitualmente están regidas por la relación interpersonal, la comunicación, la moral y la tradición. Esta «colonización del mundo de la vida», como la denomina J. Habermas¹⁶, tiene también un efecto de profundidad (C. Offe), cada cada vez más en todas las actitudes y configura un modo de ver el mundo, ciego ante el símbolo y la riqueza o misterio de la realidad. Esta queda reducida a sus aspectos de superficie dominables y analizables por la ciencia y expresables en algún algoritmo.

La homogeneización funcional de nuestro mundo, impulsada por la enorme expansión de dinanismos que tienen alcance mundial, como la tecno-ciencia y el mercado, tienden en nuestro momento socio-histórico a expandir visiones instrumentales de la realidad. Un cuantitativismo y calculabilidad que reduce finalmente la experiencia de la realidad y deseca las tradiciones y donadores de sentido. Estamos a un paso de explicar uno de los puntos ciegos para la creencia. La religión y la tradición no se valoran ni se consideran ante el eficacismo, la rentabilidad, la utilidad y el pragmatismo dominante. La indiferencia religiosa y el cierre ante la transcendencia es una de las consecuencias mas previsibles.

Por otra parte, llama la atención que justo esta desecación de los acuíferos del sentido ofrezca una desertización agrietada, por cuyas rajadas se

cuela el ansia de sentido. Se prepara así la aparición de una sed de Misterio que se manifiesta en formas aberrantes o extravagantes. R. Débray ha señalado, con cierto humor, cómo los superinvestigadores de ingeniería, informática, etc. de Palo Alto, compensan la sequedad de su dedicación funcional investigadora con rituales esotéricos y espiritistas en las tardes-noches. Y G. Kepel, indica la sorprendente proliferación de ingenieros líderes de movimientos fundamentalistas tanto cristianos, como judíos o islámicos.

A. Touraine¹⁷ ha lanzado la hipótesis, simplificadora y provocativa, de si la ruptura o escisión fundamental de la sociedad actual no yace en la marcha en paralelo de dos procesos que no se encuentran: por una parte, el dinamismo tecno-científico y económico que impulsa una lógica funcionalista e instrumentalista y, por otra, el encuentro interpersonal, el comunitarismo y la producción de sentido que funciona sin encontrarse con aquel. Una sociedad dividida y enfebrecida por procesos de funcionalidad y de comunitariedad que no logran encontrarse ni ajustarse mutuamente.

«Época de credulidad», es decir, época donde vivimos la ambivalencia de la indiferencia y de la actitud más acrítica frente a una serie de creencias viejas/nuevas que atraen a los espíritus y los encaminan hacia el mundo. La subversión moderna de las estructuras de plausibilidad de la creencia –de la que hemos dado un ejemplo relevante– afecta a todas las áreas de la creencia, la moral y los valores. Pero esta realidad cotidiana de nuestro mundo muestra su fragilidad desde el punto de vista existencial y del sentido. Es insegura, incierta y, como diremos, es ocasión a menudo para experimentar el descontrol, la incontrolabilidad de esa sociedad y la contingencia. Por esta ranura o ruptura de la «realidad ordinaria» (A. Schütz) se cuela «la otra condición» (R. Musil) que da paso a la apertura a lo trascendente o cualquier creencia por más ridícula que parezca.

La diseminación de la creencia.

La diseminación y el rizoma son denominaciones que caracterizan al pensamiento en este tiempo de contextualismo y de radicalismo relativista. M. Foucault ya vio disolverse el poder en tecnologías diseminadas para mejor actuar en el sistema social. Michel de Certeau visualizó «la explosión del cristianismo, que saltaba en pedazos y se esparcía por toda la sociedad y cultura francesas, al menos. Pero la explosión y diseminación de las creencias se puede contemplar en un proceso que se inicia en la marginación de lo religioso en la sociedad moderna, que produjo el plu-

ralismo cosmovisional y que se continúa en un resquebrajamiento institucional que es visible en nuestros días.

Queremos decir lo siguiente: la pérdida del monopolio cosmovisional condujo a la religión a una retirada en la institución que la especializa y la fortalece mediante un proceso que se suele denominar, con X. Kaufmann¹⁸ de «eclesialización» y hasta de «eclesiastización». Es decir, las iglesias se reordenan mediante un endurecimiento burocrático y jerárquico, clerical, de las comunidades o religiones institucionalizadas. Esta defensa institucional, que tiene visos de reacción defensiva confesional frente al ambiente inhóspito, le deja a las grandes iglesias el monopolio de la religión. Han perdido el monopolio cosmovisional pero mantienen el monopolio de los servicios religiosos: quien busca lo religioso lo encuentra en las iglesias. Fuera de ellas domina la profanidad secular. Pero el acervo de símbolos y creencias religiosos, el potencial simbólico de lo sagrado, estaba en manos de la expendedoría eclesial.

En nuestros días hemos alcanzado un estadio que cambia drásticamente esta situación. Todavía las grandes religiones institucionales dominan el mundo de la creencia, de las referencias de los individuos y, sin duda, la persistencia de aspectos «cristianos» –puesto que esta es la realidad europea predominante– está todavía muy hondamente enraizada en la cultura y las percepciones de nuestras sociedades y de muchos de los que ya no se reconocen en esta fe. Pero lo nuevo de la situación es que ya no es necesario ir a las iglesias para obtener o hacer uso de los símbolos religiosos. Rituales y creencias deambulan hoy por toda la sociedad. Es como si el depósito de ritos y símbolos religiosos, contenido cuasi-monopolísticamente en las religiones institucionalizadas, se hubiese resquebrajado y dicho potencial se hubiese desparramado por todos los intersticios de la sociedad.

Hoy la religión no está circunscrita dentro de los muros de las iglesias, ni la expenden los clérigos, sino que su presencia nos asalta por doquier, en los lugares más sorprendentes y bajo los atavíos de personas en apariencia muy laicas o con los ropajes de una nueva sacralidad.

El campo religioso, diríamos a lo Bourdieu, se está «desregulando» en este inicio de siglo. Creer ya ni implica pertenecer a una institución. El individualismo y las posibilidades de organizarse una creencia mediante la ayuda de otras instancias o del flujo de símbolos diseminados en la atmósfera social, permite hoy a los individuos que sea cada vez más verdad lo que la socióloga británica G. Davie denomina «actitud post-religiosa»: aceptar una creencia sin adherirse a una iglesia. La privatización de la creencia, no ya de la religión, alcanza un grado superior. Claro que, como ha señalado D. Hervieu-Léger¹⁹ esta situación

no debe llevarnos a pensar en la pura creencia individual y no compartida; más bien se da la multiplicación de pequeñas comunidades fundadas sobre las afinidades culturales, sociales y espirituales de sus miembros.

Los individuos aprenden a creer con menos apoyos institucionales y sociales y a tener un sentido y unas identidades más frágiles y plurales. Quizá pudiéramos hablar de creencias y lealtades diferenciadas.

La nueva contingencia y la reducción de complejidad espiritual

Vivimos un momento socio-cultural de redescubrimiento de la contingencia. Es coherente con el tiempo de incertidumbre que nos toca vivir. A una sociedad de la incertidumbre le corresponde la captación de la finitud y la limitación del ser humano. A un tiempo de descubrimiento de la ambigüedad y el riesgo pululando por todos los dinamismos de la sociedad moderna, le corresponde la vivencia del miedo generalizado, la inseguridad y la búsqueda de protección. A una sociedad desbocada²⁰, incontrolada, sin rumbo²¹, como lo demuestra el comportamiento de la economía financiera o la incapacidad de implantar un orden con futuro en el mundo, así como las amenazas del terrorismo o las vacas locas, le siguen actitudes que buscan de nuevo en el mundo de lo mágico o numinoso el control y la seguridad que le niegan las presuntas aportaciones de la racionalidad y la tecno-ciencia humanas.

Ante las aporías de la sociedad del riesgo la sociedad moderna suele tratar los problemas existenciales a base de razón instrumental, pero el miedo y la inseguridad tienden a refugiarse en «lo otro de la razón». La reducción de complejidad (N. Luhmann) de esta sociedad ante la indisponibilidad de lo irremediable y la incondicionalidad de lo indisponible, es el esoterismo y la mitología. Un refugio en el interior y en la creencia en forma de esoterismo y un neognosticismo²² de bajo tono que combina el ocultismo con el sincretismo espiritual. Tiempos propicios para los «movimientos espirituales» como se suele denominar a estas corrientes de creencia del momento actual.

Los datos señalan este auge de lo irracional, como lo llama I. Ramonet²³, cuando la economía y la política pierden la capacidad de orientación. El «vuelo yóguico» y la meditación transcendental se proponen entonces como solución a la crisis. A la impotencia humana le sigue la aparición de las tómbolas mágicas: no sólo la gente común busca más en los juegos de azar la solución a sus cuitas de desempleo, marginación social, etc., sino que la diosa Fortuna y la rueda del Destino aparecen de

nuevo en el horizonte de los *brokers*. Se predice el porvenir y se utilizan hasta las piedras de cuarzo para tener la suerte de obtener un empleo, pero también se reza y hasta se dedica una misa para tener suerte en una inversión en bolsa. La industria de la adivinación, del tarot, los talismanes, la quiromancia... crece, y un ejército de 20.000 brujos, videntes, astrólogos y auríspices no bastan para atender las demandas de más de cuatro millones de franceses; otros tantos son necesarios para semejante clientela italiana y no sabemos cuántos son los españoles, pero nos aseguran que en Madrid superan a los sacerdotes.

La complejidad e inseguridad de nuestra sociedad desalienta cada vez a más personas que se refugian en la seducción del oscurantismo. La credulidad de nuestro tiempo pasa, para muchas personas, por esta espiritualidad que proporcione tranquilidad interior, aunque sea al precio de seguir creencias que son una burda parodia del gnosticismo. Las condiciones de plausibilidad están dadas para que ante los nuevos riesgos se reaccione mediante el reencantamiento esotérico del mundo y creencias de tipo mágico o soluciones llovidas del cielo. Una regresión cultural que demanda de la religión una hermenéutica adecuada.

En el fondo late un problema de gran envergadura: la patencia generalizada de las sombras del progreso moderno. La modernidad tardía, reflexiva, es consciente cada vez más de este hecho. Por otra parte la modernidad ilustrada consideró y trató como superfluo todo lo que no se ajustara a la razón argumentadora y empírico corroboradora. El resultado, digámoslo con el juicio sumario de la Escuela de Frankfurt y de Heidegger, fue la mito-logía tecno-industrial. Y ahora sobre la estepa dejada por la racionalidad funcional proliferan, desde hace años, el mito y la magia con más fuerza que nunca. ¿No existe una cierta correlación entre la nueva sensibilidad de «la nebulosa místico-esotérica²⁴» y la modernidad antirreligiosa? ¿No está la modernidad escindida y la razón moderna ha olvidado algo que pertenece a sus propias raíces?

La simbolización de las creencias

Ya hemos indicado cómo los creyentes de la modernidad tienden a inventar la religión. La individualización creciente de la creencia facilita la interpretación subjetiva y la adaptación de las doctrinas al sentir e intereses de las personas. Este proceso destradicionaliza la religión y proporciona una suerte de amnesia cultural y religiosa que facilita el cambio, la interpretación *sui generis* y hasta el eclecticismo que prolifera en nuestros días.

D. Hervieu-Léger²⁵ ve indicios en la situación presente que refuerzan esta tendencia ya avistada desde la modernidad por Schleiermacher. Asistimos, como indican los estudios de campo, a una variedad o pluralismo de creencias dentro de las mismas tradiciones. Hoy un cristiano tiene una idea de Dios que difiere muchísimo de la de otro creyente cristiano y le acerca, por ejemplo, a una concepción más «oriental» o impersonal de Dios. Este tipo de diversificación de la creencia ya no es cosa de intelectuales, sino que se ha extendido a muchos creyentes. Estos disponen con bastante libertad de un depósito cultural e institucional que interpretan y adaptan a sus gustos y necesidades. Una suerte de «bricolage» creyente que depende de edad, sexo, experiencias generacionales, medio social, etc.

¿Cuál es la reacción de la institución? Si en otros tiempos ha respondido con una intelectualización de las creencias para adecuarlas al nuevo momento, hoy esta estrategia no parece dar resultado: muchos teólogos se quejan de la falta de consistencia de sus posibles interlocutores. No hay posibilidad de discutir y plantear los problemas con «rigor». El interlocutor no dialoga, sólo pide, o mejor se toma, una adaptación que sustituye a la tradicional. De ahí que, en la mayoría de los casos, pongamos el ejemplo católico, se trate de ordenar y mantener una cierta unidad doctrinal y creyente mediante medidas de «orden»: la edición del nuevo Catecismo Romano, orientaciones, insistencias y hasta condenas de aquellas interpretaciones teológicas y de aquellos teólogos que las detentan. Se constata un no afrontamiento de la raíz del problema de la hermeneutización de la creencia que se quiere controlar o paliar en sus consecuencias, pero no –por imposible– en su causas o factores determinantes, de carácter más socio-cultural y de sensibilidad de época.

Mientras tanto, crece una interpretación simbólica de las creencias religiosas. Tanto los teólogos como los legos creyentes «metaforizan» las afirmaciones bíblicas sobre la creación, los malos espíritus, los milagros, etc. La creencia actual pierde realismo y entra dentro de una sensibilidad desmagificadora y simbolizadora, aunque, por otra parte, el eclecticismo propicie a su vez, la vuelta a posturas donde la magia y la superstición acrítica campen libremente. Una muestra más de la ambivalencia y mezcla de elementos que vivimos en esta modernidad reflexiva o del riesgo.

Una metaforización o simbolización que se da acompañada de procesos de magificación grosera. La vulnerabilidad psicológica, el desfallecimiento ideológico, la exclusión social del momento neoliberal, con la precarización de la economía, del trabajo, de las relaciones familiares..., genera suficientes sentimientos de impotencia como para no tratar de do-

minar las «fuerzas negativas» con una serie de creencias mágico-esotéricas flotantes que mediante «ondas positivas», «buenas vibraciones», etc. traten de compensar y proporcionar un poco de seguridad a los espíritus.

Creyentes «peregrinos», «convertidos» y «resistentes»

Si quisiéramos proponer algunas de las figuras de creyente típicas de este momento «desregulado» de la creencia, tendríamos que dar la razón a D. Hervieu-Léger²⁶ de que parece un tiempo de «peregrinos» y «convertidos». La pérdida de fuerza normativa de las tradiciones, la amnesia cultural consiguiente, el relativismo y la crisis de la transmisión de la tradición, la afirmación de la autonomía personal y hasta el desvalimiento estructural en que se halla la persona, constituyen las condiciones sociales y culturales de plausibilidad para que surjan estas dos figuras a las que habría que añadir, por la relevancia social que ha adquirido, la tonalidad de creyente resistente o neotradicional, si no queremos emplear la palabra dura y peyorativa de sensibilidad fundamentalista.

El peregrinaje de creencias es un fenómeno muy esperable entre los creyentes interpretadores y escasamente adheridos a una iglesia e incluso tradición. Peregrinos no tanto de lugares sacros, cuanto de creencias, grupos, comunidades, prácticas y hasta concepciones. Antes de llegar, si llega, el momento de la estabilidad y del hallazgo definitivo de la creencia en la cual descansar y de la adherencia comunitaria o institucional que fije al peregrino en un lugar, esta girovancia espiritual está condenada a la búsqueda y el visiteo espiritual. Estos nuevos giróvagos de la modernidad tardía expresan el estado flotante, diseminado e individualista de las creencias, así como el modo voluntario, autónomo, modulable y cambiante de vivir la creencia.

La identidad es uno de los problemas de fondo no resueltos del creyente peregrino. Un problema que se juega en varias vertientes: la cognoscitiva, la comunitaria, la afectiva o emocional, la cultural y la ética o comportamental. De la solución o hallazgo de soluciones para estos aspectos depende el grado y la duración de la peregrinación creyente. Pero ya se puede afirmar, sin miedo a equivocarse, que toda la creencia de la modernidad tardía está afectada, aunque sea en su rechazo, por esta situación de búsqueda de identidad²⁷.

El convertido es otra de las figuras del creyente de nuestros días: tras rechazar o deambular lejos de determinadas creencias, finalmente arriba a la que le arraiga y le convence. Las modalidades de la conversión son varias: desde el que no ha sido ya inculturado en una tradición religiosa

y, tras búsquedas y crisis espirituales, llega a la convicción de su creencia, hasta la del que abandonó y retorna al hogar cristiano o católico que dejó en su juventud, o el semi-afiliado que descubre con la entrada en un grupo o alguna vicisitud de las experiencias límite de la vida (K. Jaspers) la vivencia de lo entrevisto pero jamás vivido con decisión ni intensidad, sin olvidar la conversión a una tradición religiosa o al menos grupo diverso (Testigos de Jehová, mormones, neo-budismo, etc) de aquel en que fue socializado en su niñez en la tradición de una gran iglesia.

La tercera figura de creyente es la del resistente o neotradicional que, ante el relativismo o desregulación de la creencia, se reafirma en su tradición, doctrina, institución y modo de creencia. Una vuelta a una versión tradicional de la tradición en un momento en el cual ya no es posible sostener naturalmente esta versión. Una figura típica de la reacción y la autodefensa frente al peregrinaje y el indiferentismo de muchos. Un modo de creencia apoyado por las actitudes predominantes en las instituciones eclesiales y que obtienen no sólo el refrendo oficial, sino la compensación psicológica de defender una tradición valiosa que corre el riesgo de perderse por el mal uso y la minusvaloración de muchos creyentes. También admite gradaciones que en sus versiones extremas rozan las posturas intransigentes, intolerantes y fanáticas. Cuando se mezclan, como es posible en estos momentos culturales y políticos, con demandas de identidad nacional o de agravios a una tradición o cultura (islamismo), entonces nos hallamos ante fenómenos de etnoreligiones o fundamentalismo, que usan la justificación religiosa para defender causas nacionalistas o proyectos políticos de cariz alternativo al de la modernidad dominante²⁸.

El materialismo y el espiritualismo de nuestro tiempo.

A la vista de los procesos de cambio en las creencias, no tiene nada de extraño que nos planteemos si las palabras siguen significando lo mismo, especialmente cuando nos referimos a términos tales como los de materialismo y espiritualismo.

Constatamos en la actual situación socio-cultural que adscripciones ideológicas denominadas materialistas, por ejemplo de antiguos comunistas, etc, tienen que ser revisadas radicalmente. El materialismo hoy día parece mejor adscrito a aquellas posturas y estilos de vida que niegan la transcendencia. Este cierre ante la transcendencia sucede hoy más por el camino de la explotación de la llamada sociedad de las sensaciones (G. Schulze), o mercado de sensaciones, producido por el mundo mercantil y massmediático, que por la negación teórica de determinados

principios. Nuestra sociedad cibernética y del neoliberalismo global produce imágenes de la realidad cuyo significado es el de ser mera mercancía (J. Baudrillard) para ser consumidas o exhibida. Idolos, como dirá J. Luc Marion, que sólo reflejan la mera realidad de las cosas sin permitir un transcendimiento que pase de su uso consumista. Una sociedad de este género expande un paganismo de raíz materialista, mercantilista y consumista que es in-transcendente por definición. Este es el *nuevo materialismo* trivial que crea multitud de ídolos que impiden la visión de lo Otro.

Sin embargo, estamos asistiendo, como nota M. Gauchet²⁹, a una espiritualización propia del descubrimiento de aquellos materialistas antiguos que caen en la cuenta de la dimensión subversiva que anida en la religión, el cristianismo concretamente, en estos momentos de materialismo consumista. Hay una vuelta a encontrar o descubrir en las raíces religiosas dimensiones de utopía y de resistencia al materialismo del ambiente. Desde este punto de vista, vemos cómo los materialistas antiguos, si no se convierten, se espiritualizan y cómo el simulacro de la imagen y de religiosidad consumista de sensaciones deviene un materialismo craso y negador de la transcendencia. Un doble movimiento que nos fuerza a cambiar el sentido de las palabras y de las adscripciones. Y es de esperar que más allá de acercamientos ideológicos, que ya se dieron en las décadas anteriores, crezca la afinidad entre los antiguos materialistas y los creyentes críticos frente al sistema neoliberal y su producción de trivialidad; una esperanza utópica de cambio social que sólo puede ser de orden espiritual.

Cada vez se va haciendo más evidente la estrecha imbricación entre razón y creencia. No nos determinamos nunca sólo por razones. Una parte de las realidades a las que les prestamos nuestra adhesión pertenecen al ámbito de lo invisible y sólo son accesibles por medio de la creencia. Los problemas que se debaten en la sociedad del s. XXI que avistamos, desde la bioética hasta la democracia, se juegan en el ámbito humano de las creencias (religiosas o no) y en las llamadas por Ch. Taylor, motivaciones de sentido moral, de fines superiores, por encima del estilo de vida trivial que nos rodea.

A modo de conclusión

Hay datos suficientes para sospechar con fundamento que asistimos a un cambio o transformación de la sociedad y la cultura y, por tanto, de la creencia. Más difícil –y nos queda como tarea– es ofrecer una teoría de

esta nueva configuración de la creencia y de la religión. La religión resulta así un indicador del cambio socio-cultural al que asistimos.

Queda relativamente claro, con acentos que se pueden enfatizar más o menos, que asistimos a un desplazamiento de la creencia y de la religiosidad hacia el individuo, con una especial tendencia hacia la hermeneutización o desdogmatización que puede adoptar tonalidades subjetivas, en un contexto de pluralismo y de tradición y memoria reflexivas. En esta situación predomina la tendencia hacia un experimentalismo religioso de tipo emocional y un pragmatismo de la salvación aquí y ahora. La construcción de la transcendencia se vuelve hacia la inmanencia o sacralización de la secularidad. Esta metamorfosis de la creencia no está exenta de contrarreacciones que incluso –como parece acontecer en este momento histórico– presentan un neo-tradicionalismo o sensibilidad «fundamentalista» dominante, además de una credulidad apta para la recepción fácil de cualquier propuesta o para recluirse en la indiferencia.

Notas

¹ Aunque autores como J. A. MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001, 82 se cuestionan que la realidad ha de tener un significado.

² Cfr. M. WEBER, *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1983, vol. I, 437-65.

³ Debemos a las aportaciones de P. BERGER - T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1972, 194, el concepto de estructuras de plausibilidad para caracterizar esta dependencia de la creencia respecto al soporte social.

⁴ Hay que cuidarse de ver esta «religión privatizada» como una religión inane desde el punto de vista social. Si ha perdido funciones sociales públicas y directas, está lejos de no tener influencia social. Como indicó M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Escritos sobre sociología de la religión*, vol. I, 23s., la religión afecta a los valores y visión del individuo, la organización de la familia, la conducta en la profesión y, por ende, en la economía, etc.

⁵ Cfr. T. LUCKMANN, *Religión y condición social de la conciencia moderna*, en X. PALACIOS y F. JARAUTA (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1989, 87-109, 101s.

⁶ Cfr. G. STEINER, *Nostalgia del Absoluto*, Siruela, Madrid, 2001, 19s.

⁷ Cfr. P. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, 53.

⁸ Cfr. P. BERGER y T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997, 87.

⁹ P. BERGER y T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 92.

¹⁰ DON CUPITT, *Post-Christianity*, en P. HEELAS, *Religion. Modernity and Postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1998, 218-33.

¹¹ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, 25s.

¹² Cfr. U. BECK, *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires, 1998, 11s; U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997, 14s.

¹³ Cfr. V. FRANKL, Para el fundador de la tercera escuela psiconalítica vienesa –la logoterapia– el problema o neurosis colectiva de nuestro tiempo no es este o aquel problema de la sexualidad, sino la falta de sentido.

¹⁴ Cfr. P. BERGER, T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 101.

¹⁵ Subtítulo como ya hemos indicado del libro de P. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*.

¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, vol. II, 502.

¹⁷ Cfr. A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid, 1997.

¹⁸ Cfr. F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Mohr Tübingen, 1989.

¹⁹ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religión en mouvement. Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, Paris, 1999, 55s.

²⁰ Cfr. A. GIDDENS, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*, Taurus, Madrid, 2000.

²¹ I. RAMONET, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid, 1997

²² Cfr. H. BLOOM, *Presagios de milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona, 1997, 26s.; G. WARD, *The postmodern God*, Blackwell, Oxford, 1997 (2.ª reimp. 2000).

²³ I. RAMONET, *Un mundo sin rumbo*, 131.

²⁴ F. CHAMPION, *La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystique et ésotérique contemporains*, en F. CHAMPION y D. HERVIEU-LÉGER (eds.), *De l'émotion en religion*, Centurion, París, 1990, 17-69.

²⁵ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement. Le Pèlerin et le Converti*, 48s.

²⁶ *Ibidem*, 89s.

²⁷ A. TORNOS y ROSA APARICIO. *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995.

²⁸ J. M. MARDONES (ed.), *Fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella, 1999.

²⁹ M. GAUCHET, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.