

Entrevista a Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Profesor Titular de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla nació en 1963. Cursó las licenciaturas de Ciencias Políticas, Sociología y Geografía e Historia Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid, donde se doctoró con las máximas calificaciones. Imparte docencia como Profesor titular de Teoría Sociológica en la misma universidad madrileña. Su tarea de investigación se remonta a 1996, siendo sus ámbitos de actuación la Sociología Política, los Movimientos Sociales, la Sociología del Conocimiento, la Metodología de las Ciencias Sociales y la Epistemología. Ha dirigido numerosas tesis doctorales. Entre sus últimas publicaciones destacan las relacionadas con conceptualización de la violencia política, los menores infractores en centros de reforma, las políticas penitenciarias. Es asimismo editor director de Dado Editorial, que publica textos relacionados con la Ciencia Política, señaladamente Epistemología, Teoría del Estado y los Me-



dios de Comunicación. Es hoy uno de los intelectuales más dinámicos del panorama académico español. Con él conversó la revista *Razón y Fe* en su domicilio madrileño.

* * * *

“*La Filosofía, la Ciencia y la Religión mantienen una relación de tensión y complementariedad*”.

Pregunta (P): ¿Cuál es hoy y cuál fue ayer la relación entre conocimiento y religión?

Mario Domínguez (MD): El fenómeno religioso forma parte de la conducta humana, y como tal, es susceptible de ser estudiado con los métodos propios de las ciencias humanas. He ahí donde podemos establecer el nexo entre conocimiento y religión. Según se estima, 84% de la humanidad asegura tener alguna forma de religión; el restante 16% alega no creer o practicar ninguna religión, pero vale advertir que, hasta fechas muy recientes, el porcentaje de personas religiosas en el mundo era aún mayor. No obstante, estas estadísticas deben tomarse con mucha cautela, pues si bien se admite que la abrumadora mayoría de la humanidad tiene alguna forma de religión, la definición del término “religión” dista de ser precisa, y puede plantearse la posibilidad de que muchas personas que aleguen no tener ninguna religión, la realidad no sea tal pues depende en gran medida de cómo definamos una “religión”.

“El 84% de la humanidad asegura tener alguna forma de religión”.

P.: ¿Cómo la define Usted?

MD.: En Occidente, ha existido una tendencia chovinista a entender “religión” como un sistema de creencias verdaderas sobre un ser supremo. No ha de sorprender que, bajo esta definición, “religión” sea sólo el conjunto de creencias sobre un Ser supremo predicadas por quien emplea esta definición, mientras que los otros sistemas de creencias sobre seres supremos no son propiamente religiones. Así, por ejemplo, algunos de los que profesan una creencia monoteísta han considerado que sólo el monoteísmo es una religión, en tanto la consideran verdadera, mientras que sistemas de creencias politeístas o, incluso, sistemas de creencias en los que no se concibe o no se dedica atención a la existencia de los dioses como, por ejemplo, el budismo, no pueden ser propiamente llamados hechos “religiosos”. Semejante definición de “religión” es altamente problemática.

P.: ¿Cómo es pues el nexo?

MD.: La relación entre el conocimiento (que en Occidente adquiere la forma de Filosofía y Ciencia) y Religión es de tensión y complementariedad, lo cual indica una cierta afinidad interna y fundamental. Quizá el aspecto más relevante de su diferencia estriba en el diverso ritmo de aproximación al tema de la divinidad; titubeante, laborioso e interrogativo el de la

filosofía, directo y espontáneo el de la religión al insistir en facultades como la imaginación, el sentimiento y los afectos.

P.: ¿Puede afirmarse que la Religión –¿monoteísta, politeísta?– troqueló el origen del pensamiento filosófico?

MD.: Los politeístas no han sometido a examen filosófico el conjunto de proposiciones que elaboran respecto a la existencia y naturaleza de los dioses. Las religiones politeístas suelen estar más bien enmarcadas en el lenguaje de la mitología, el cual tiene como prioridad la evocación poética, mucho más que la precisión de la reflexión y la racionalidad. El monoteísmo, por su parte, es la postura que afirma la existencia de un solo Dios, a la vez que le confiere un conjunto de atributos específicos. A diferencia de las religiones politeístas, el monoteísmo sí ha generado aportaciones filosóficas significativas al refinamiento formal de las proposiciones sobre la existencia y naturaleza de Dios. Si bien las religiones monoteístas no nacieron propiamente de filósofos que empleaban argumentaciones con pretensiones racionales, sino de profetas que empleaban exhortaciones con pretensiones místicas, a lo largo del desarrollo de las religiones monoteístas, muchos de sus adherentes han cultivado el conocimiento de la filosofía griega, y han pretendi-

do racionalizar sus proposiciones respecto a la existencia y naturaleza de Dios. Si bien existen algunas diferencias respecto a los detalles sobre la naturaleza de Dios y sobre cómo Dios ha intervenido en la Historia e interactuado con el mundo, los judíos, cristianos y musulmanes coinciden en la afirmación de la existencia de Dios y en un conjunto de sus atributos.

Por otra parte, también cabe responder que no es relevante el carácter monoteísta o politeísta, sino el hecho religioso en sí, la apelación a lo sobrenatural, lo místico. Y por cierto no sólo troqueló el origen del pensamiento religioso, sino del pensamiento mismo. Aquí cabe apuntar un libro que considero fundamental, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) del sociólogo francés Émile Durkheim.

P.: ¿Cuál fue la propuesta sustancial de esta obra de Durkheim?

MD.: La obra consiste en un minucioso análisis de lo que denomina “la religión más primitiva y simple que actualmente se conoce: el totemismo australiano”. Al establecer una conceptualización de la religión, Durkheim sigue la tipificación que hizo Fustel de Coulanges de lo sagrado y lo profano. Es falso, declara Durkheim, suponer que la existencia de divinidades sobrenaturales sea necesaria para que exista religión: hay sistemas

de creencias y de prácticas que hay que llamar “religiosas” con toda propiedad, pero en las cuales, o bien no hay dioses ni espíritus en absoluto, o bien tienen poca importancia. Lo que es una creencia “religiosa” no puede definirse debido al contenido substancial de ideas. El rasgo distintivo de las creencias religiosas es que “suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos”. Así pues, el carácter del pensamiento religioso es algo que no puede captarse si no es dentro de la misma noción de dicotomía: el mundo está dividido en dos clases de objetos y símbolos completamente separados, lo “sagrado” y lo “profano”: “esta clasificación es absoluta. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas y tan radicalmente opuestas entre sí”.

P.: ¿Dónde reside la especificidad de lo sagrado?

MD.: El carácter específico de lo sagrado aparece en el hecho de que está rodeado de prescripciones y prohibiciones rituales que imponen su separación radical de lo profano. Una religión nunca se reduce a un conjunto de creencias; siempre entraña también unas prácticas rituales prescritas y una determinada forma institucional. No hay

religión que no tenga una Iglesia institucional, aunque la forma que ésta adquiere varía notablemente. El concepto varía de “Iglesia”, tal como lo emplea Durkheim, se refiere a la existencia de una organización ceremonial regularizada perteneciente a un grupo determinado de fieles; no implica necesariamente que haya un sacerdocio especializado. Así llega Durkheim a su famosa definición de la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas”.

P.: ¿Qué hay de cierto en la atribución a la religión como origen de la sociedad con la que se suele entender lo dicho al respecto por Durkheim?

MD.: Durkheim no defiende que “la religión produce la sociedad”; esta mala interpretación es precisamente la que favorece la idea de que adopta una posición “idealista” en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Lo que propone es, por el contrario, que en la religión se expresa la autocreación, el desarrollo autónomo, de la sociedad humana. Esto no es teoría idealista, sino que se ajusta al principio metodológico según el cual los hechos sociales deben explicarse en términos de otros hechos sociales.

La clasificación sagrada de la naturaleza proporciona la fuente originaria de las categorías lógicas o clases dentro de las cuales se ordena

el conocimiento. La clasificación de objetos y propiedades en la naturaleza se construye a base de la división de las sociedades en distintos subconjuntos de lo sagrado. Esto no significa que la sociedad estructure totalmente la percepción de la naturaleza. Durkheim no niega en ningún momento la existencia de diferencias biológicamente dadas en la percepción sensitiva inmediata, sino que, al contrario, indica que la clasificación más embrionaria presupone cierto reconocimiento de semejanzas y diferencias sensitivas. El peso de la explicación de Durkheim está en que estas diferencias naturales no forman el eje del sistema de clasificación, sino que constituyen solamente un principio secundario de ordenación. La existencia de géneros lógicos significa la formación de dicotomías claramente deslindadas. Sin embargo, la naturaleza manifiesta una continuidad en el espacio y el tiempo, y la información sensitiva que registramos a partir del mundo no está ordenada de esta manera discontinua, sino que se compone de "imágenes vagas y flotantes". De modo que la misma noción de género lógico, y la distribución jerárquica de las relaciones entre categorías procede de la división de la sociedad en clanes y fratrías. Pero el modo como los objetos se colocan dentro de una categoría más bien que en otra, viene influido directamente por las diferencias sensitivas. Del mismo modo que las categorías axiomáticas en cuyos

términos se ordena el pensamiento abstracto proceden de la sociedad, sucede también así con las dimensiones fundamentales de fuerza, espacio y tiempo. La fuerza religiosa elemental es el modelo original del que procedió el concepto de fuerza, que más tarde se incorporó a la filosofía y a la ciencia natural. Lo mismo sucede con las demás categorías aristotélicas: la noción de tiempo encuentra su prototipo original en el carácter periódico de la vida social; y la de espacio, en el territorio físico ocupado por la sociedad. El tiempo y el espacio no son, como sostuvo Kant, categorías inherentes a la mente humana. Sin duda alguna, todo individuo es consciente de vivir en un presente que es distinto del pasado. Pero el concepto de "tiempo" no está personalizado; implica una categoría abstracta que comparten todos los miembros del grupo. "No es *mi tiempo* el que está así organizado; es el tiempo en general" explica Durkheim. Esto tiene que haberse originado a partir de la experiencia de la colectividad: las divisiones temporales de años, semanas y días arrancan de la distribución periódica de las festividades, ritos y ceremoniales públicos. De manera semejante, la noción de "espacio" presupone algún punto fijo original; no puede haber "norte" o "sur", "derecha" o "izquierda" sin cierta pauta común a partir de la cual estos puedan considerarse o distinguirse. El territorio que ocupa la sociedad proporciona este punto

“Sólo cuando la religión fue perdiendo los resortes del poder pudo ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico, especialmente por parte de Kant quien permitió y auspició el giro antropológico de lo religioso”.

de referencia: el arriba y abajo del cielo y el infierno, la señal de la cruz que es la planta de toda iglesia, la orientación del rezo. Hay que insistir por último que Durkheim no propone aquí una simple forma de “materialismo mecanicista”, como tampoco, en otras partes de su obra reincide en el idealismo, por el que a menudo se le critica. En realidad, se esfuerza en poner de relieve que esta opinión parte de la premisa de la interrelación dinámica entre el “substrato” de la sociedad, y las ideas evolucionadas colectivamente.

P.: ¿Qué aportaciones conceptuales más importantes tuvo la Religión en el origen del pensamiento filosófico? Si es que los hubo, ¿cuáles fueron los conceptos pioneros en aquella transacción?

MD.: En cierto modo esta transacción ha sido históricamente problemática y sólo será la libertad de

conciencia (religiosa) la condición de posibilidad de la racionalidad. Mientras la religión fue socialmente hablando algo dado, evidente y obligatorio, la misma religión se ocupó de sofocar todo pensamiento libre y autónomo sobre ella. Sólo cuando la religión fue perdiendo los resortes del poder pudo ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico, especialmente por parte de Kant quien permitió y auspició el giro antropológico de lo religioso.

Será sobre todo Kant quien sitúe al ser humano en el centro, retrotrayendo todo a la subjetividad humana y buscando en la autoconciencia del sujeto personal la clave de la solución: qué puedo saber, qué debo saber, qué me cabe esperar son las preguntas clave y al mismo tiempo la instancia última para acceder a la divinidad y que ya no está en la Iglesia o en la Biblia.

P.: ¿Qué papel cumplió, a partir de entonces, el descubrimiento de nuevas religiones?

MD.: Cuestión fundamental. Se trata de una convulsión que subió de tono con la Reforma: frente a la plenitud del universo católico, el protestantismo aparece como una discontinuidad radical, como una reducción a mínimos esenciales. La reforma iniciada por Lutero reduce el alcance de lo sagrado, los milagros dejan de ser centrales

en la vida religiosa pues el protestantismo plantea una relación con Dios desprovista de milagros y de magia. Es el *desencantamiento* del mundo según el sociólogo alemán Max Weber.

La Reforma lo reduce todo a dos polos de enorme austeridad: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída. Lutero sólo salvó un canal de comunicación con lo trascendente, la palabra de Dios. Pero con la llegada de la modernidad la situación cambia radicalmente: la Biblia deja de ser un conjunto de libros claros y coherentes. La investigación histórico-crítica descubrió errores en sus páginas, así como contradicciones e intereses humanos. Comenzó a ponerse de relieve que el texto sagrado era susceptible de varias interpretaciones y se inició un viraje hacia la desmitologización. Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad, y había nacido otro.

P.: ¿En qué medida la Religión contribuyó más a la conceptualización espaciotemporal del mun-

“La Reforma lo reduce todo a dos polos de enorme austeridad: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída”.

do o más bien a su virtualización atópica y acrónica?

MD.: Según la tesis de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, las categorías de pensamiento del totemismo se forman a base de representaciones de hechos sociales: las nociones de “espacio”, “tiempo”, etcétera, proceden del “espacio social”, “tiempo social”, etcétera. Como dice Durkheim, esto descansa en la premisa general de que el contenido de las creencias religiosas “no puede ser puramente ilusorio”. Puesto que rechaza la opinión de que las formas elementales de la creencia religiosa se fundan en representaciones de fenómenos naturales, o en categorías “dadas” de manera innata en la mente humana, la verdad debe ser que tales creencias se apoyan en la única “realidad” que queda, el orden de hechos que constituye la sociedad.

Del mismo modo que las categorías axiomáticas en cuyos términos se ordena el pensamiento abstracto proceden de la sociedad, sucede también así con las dimensiones fundamentales de fuerza, espacio y tiempo. La fuerza religiosa elemental es el modelo original del que procedió el concepto de fuerza, que más tarde se incorporó a la filosofía y a la ciencia natural. Lo mismo sucede con las demás categorías aristotélicas: la noción de tiempo encuentra su prototipo original en

“La fuerza religiosa elemental es el modelo original del que procedió el concepto de fuerza, que más tarde se incorporó a la filosofía y a la ciencia natural”.

el carácter periódico de la vida social; y la de espacio, en el territorio físico ocupado por la sociedad.

P.: ¿Asegura que no es válida la concepción espacio-temporal kantiana?

MD.: El tiempo y el espacio no son, como sostuvo Kant, categorías inherentes a la mente humana. Sin duda alguna, todo individuo es consciente de vivir en un presente que es distinto del pasado. Pero el concepto de “tiempo” no está personalizado; implica una categoría abstracta que comparten todos los miembros del grupo. “No es mi tiempo el que está así organizado; es el tiempo en general” explica Durkheim. Esto tiene que haberse originado a partir de la experiencia de la colectividad: las divisiones temporales de años, semanas y días arrancan de la distribución periódica de las festividades, ritos y ceremoniales públicos. De manera semejante, la noción de “espacio” presupone algún punto fijo original; no puede haber “norte” o “sur”, “derecha” o “izquierda” sin

cierta pauta común a partir de la cual estos puedan considerarse o distinguirse.

P.: ¿Cuál ha sido la principal aportación de Max Weber al estudio sociológico de las religiones?

MD.: Como sociólogo, economista e historiador alemán, Max Weber se embarcó en un gigantesco estudio de las religiones del mundo. Entre sus principales obras destacan *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), *La religión de China: Confucianismo y Taoísmo* (1915), y *La religión de India: la sociología del hinduismo y budismo y Judaísmo antiguo* (1916). Según Weber, la aparición de la profecía o del profeta supone necesariamente la ruptura de una concepción circular de la historia al introducir un punto de inflexión. En la sociología religiosa de Weber, el profeta religioso es una figura de la misma importancia que el sacerdote. Un profeta es “un puro portador personal de carisma, que en virtud de su misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino”. Aunque no se debe sólo a misiones proféticas la formación de nuevas comunidades religiosas –las actividades de los reformadores sacerdotales pueden conseguir el mismo resultado–, la profecía aporta la fuente histórica decisiva de las doctrinas que producen cambios radicales en las instituciones religiosas.

“La profecía aporta la fuente histórica decisiva de las doctrinas que producen cambios radicales en las instituciones religiosas”.

P.: ¿De dónde partió la concepción finalista de la Historia?

MD.: Ya en San Agustín se plantea una concepción de la Historia lineal. La visión de la historia para los griegos y romanos era cíclica: los imperios caían y renacían, las personas morían y otras nacían. Esta historia cíclica que se repetía no tenía finalidad. Para Agustín, la historia tenía principio, medio y final. El principio de todo fue la creación, el principio de la humanidad, el pecado original. Según él, desde el inicio de los tiempos a la época romana, vivimos en el Reino de los Hombres. A partir de la llegada de Jesús caminábamos hacia el Reino de Dios, y luego nuestra historia se dirigía hacia el Juicio Final. Esta óptica histórico-lineal fue una invención medieval de la filosofía cristiana.

P.: ¿Qué es lo que explica la coexistencia histórica de racionalidad y Religión, en el sentido de una pretensión incesante de la Religión por acreditarse racionalmente y también, en menor gra-

do, un cierto rubor de la Ciencia por apartarse de la religión?

MD.: Para el análisis sociológico de Durkheim, la religión, las “cosas sagradas”, son significativas en la medida en que se manifiestan y ejercen un influjo en la sociedad. El origen de la religión está en el carácter regulador de la actuación y del comportamiento sociales y entiende que la conducta religiosa no es más que una conducta social integradora. Por su parte, Marx califica a la religión de categoría histórica. La religión es una creación del ser humano que surge en unas circunstancias históricas determinadas y que responde a una época concreta de la historia, pero que desaparecerá cuando dicha época llegue a su fin. Marx tomó de Feuerbach la idea de que no fue Dios quien creó al ser humano, sino que fue el ser humano quien creó a Dios a su imagen y semejanza. La religión primitivamente pudo cumplir la función de lograr la adaptación del ser humano a su medio, pero luego se convirtió en religión institucionalizada, que, a través de la minoría dominante, defiende las relaciones y políticas existentes. Para Marx “la religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica a nivel de pueblo, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento majestuoso, la razón

“*La religión primitivamente pudo cumplir la función de lograr la adaptación del ser humano a su medio, pero luego se convirtió en religión institucionalizada, que, a través de la minoría dominante, defiende las relaciones y políticas existentes*”.

general de su consuelo y de su justificación”.

Weber reduce la Sociología de la religión al estudio de la actuación motivada religiosamente. La vivencia religiosa, dice Weber, “es evidentemente irracional, como cualquier otra vivencia”. Cuando se intenta dar una formulación racional de la misma, toda vivencia religiosa “pierde inmediatamente en contenido, tanto más cuanto más lejos se llegue en la formulación conceptual”. Sin embargo, las ideas religiosas ejercen una gran influencia en nuestra sociedad.

P.: ¿Cabe afirmar, pues, que en nuestro tiempo la religión ha ganado relevancia social?

MD.: Para un teólogo y sociólogo neoconservador como Peter Berger, la religión no ha dejado de ser relevante en la sociedad moderna,

frente a las proclamaciones de las distintas tesis de la secularización. Muy al contrario, el autor cree que las funciones socioculturales y personales (privadas) de la religión la convierten en un elemento de referencia ante la crisis de la modernidad, crisis que tiene un carácter espiritual y que la única forma de superarla es la “revitalización religiosa de la sociedad”. Por ello considera que creen que el fenómeno de la secularización debe ser leído más bien como un paso definitivo desde la religión de la trascendencia, hacia la religión de la inmanencia, es decir, una “reducción antropológica”: la religión pasa a ser, por vez primera, esencialmente “humana”, en el sentido de que ahora es el ser humano –individual o colectivamente– quien construye las realidades absolutas, configurando una “religión a la carta”, una “religión personal”, según sus deseos y apetencias (preferencias). La persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (*Res sacra homo*), se produce una transformación desde la “religión de Dios” a la “religión humana”. Estaríamos ante lo que L. Ferry denomina “la humanización de lo divino y la divinización de lo humano”.

P.: Desde el pensamiento contemporáneo, ¿cómo se aborda esta interacción entre Religión y Racionalidad?

MD.: En *El dosel sagrado* (1967), Peter Berger explica que la necesidad antropológica humana de evitar el caos y abrazarse al orden se logra fundamentalmente a través de la adhesión al cosmos sagrado, lo que ayudará al mundo social a establecer unas bases ordenadas. En otras palabras, la religión ha desempeñado un papel importante en la construcción del mundo y eso se evidencia de la siguiente manera: los mundos sociales, por definición, son precarios ya que se encuentran amenazados por intereses individuales. Y, para que estos intereses no se impongan se utiliza la socialización, el control social y el proceso de legitimación.

Si queremos que el mundo social perdure será necesaria la socialización, la cual se encargará de transmitir, generación tras generación, la cultura llegando así a garantizar un consenso sobre las cuestiones básicas del mundo social. Pero la socialización nunca es completa, ya que se trata de un proceso constante; por ello, el control social será el encargado de mantener a raya los impulsos individuales o colectivos. Pues bien, ambos términos están relacionados con la legitimación, definida como el conocimiento socialmente objetivado. En el caso del mundo socialmente construido, este se legitimará a sí mismo por el simple hecho de existir, es decir, por su facticidad. Las legi-

timaciones, por tanto, deben ser objetivaciones de la propia sociedad, pero a su vez, tienen que ser interiorizadas por los individuos para así definir la realidad subjetiva. Existe una relación mutua entre la legitimación y la religión, ya que la religión ha sido históricamente un elemento muy recurrente para llevar a cabo el proceso de legitimación. Ello se debe a que la religión relaciona la realidad precaria con la realidad última basándose en lo sagrado, aquello que se encuentra más allá del alcance humano.

“La religión relaciona la realidad precaria con la realidad última basándose en lo sagrado, aquello que se encuentra más allá del alcance humano”.

P.: ¿Cuáles fueron entonces y podrían serlo ahora los retornos desde el pensamiento filosófico hacia la Religión? ¿Es posible hablar hoy de una interacción entre ambos ámbitos?

MD.: Quizá el ámbito más propenso a dicha interacción proceda de la fenomenología. En efecto, la fenomenología de la religión trata de descubrir los elementos

comunes a las manifestaciones del fenómeno religioso mediante una comparación sistémica de tales manifestaciones conocidas a través de las diferentes ciencias de la religión. Intenta captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, la ley interna que rige la organización de estos. Y, por último, trata de captar el significado presente en las experiencias vividas en el ámbito de la realidad que constituyen. Lo sagrado es la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las diferentes religiones. Tal es la pretensión de la fenomenología: definir esa esfera de lo sagrado, lo místico a partir de la experiencia (histórica, mundana, psicológica, filosófica), no desde la fe.

P.: ¿Es a su juicio pertinente –o no– pensar que la Moral es, desde una perspectiva sociológica, una forma de secularización de la religión?

MD.: La religión se acaba convirtiendo, para Weber, en fuerza legitimadora de la existencia humana y por tanto fuente de todo contenido moral, y esta fuerza aparece ligada al concepto weberiano de carisma. En los estudios más recientes sobre Sociología de la Religión se insiste en que el problema de la religión debe ser comprendido y tratado desde el punto de vista de la secularización. Desde la

Sociología se tiende a identificar la secularización como retroceso de lo religioso, como un proceso de desacralización de la historia. Lo mismo que en la historia antigua se registra la invasión de lo profano: mundo, sociedad, ciencia, arte, política, economía, etcétera, por parte de lo religioso, ahora se registra un proceso de desacralización de la historia moderna.

La secularización es un proceso filosófico-histórico-sociocultural, que tiene sus raíces en la Reforma protestante, en la revolución científica del siglo XVIII y en la revolución industrial del siglo XIX, y que se manifiesta en el siglo XX como un fenómeno universal, al menos en Occidente. En este sentido la secularización significa tanto un proceso de descristianización o ruptura de la sociedad moderna con la sociedad medieval, como de desclesialización o emancipación frente al poder de la Iglesia institucional, oponiéndose a su abusivo autoritarismo en la vida de los individuos, para dar paso a un nuevo tipo de sociedad, la sociedad moderna.

P.: ¿Qué puede proporcionarnos en la actualidad una historia de las religiones?

MD.: Frente a las teorías evolucionistas de la historia humana, el trabajo del antropólogo rumano Mircea Eliade del fenómeno religioso en su *Tratado de historia de*

las religiones constata que, prácticamente, no hay fenómenos religiosos “simples”, en el sentido de elementales, prelógicos o prerracionales. Al contrario, el animismo, el totemismo, el chamanismo y todos los fenómenos religiosos de las sociedades arcaicas son “complejos” y suponen una larga evolución histórica.

Lo sagrado se manifiesta en una cierta situación histórica. Lo que no quiere decir que una experiencia religiosa, es decir una hierofanía, sea un momento único y sin repetición posible en la economía del espíritu. El hecho de que una hierofanía sea histórica no destruye su carácter ecuménico. Tanto si se trata de expresiones religiosas de la antigüedad como modernas, en cualquier caso, la labor del investigador está limitada a interpretar lo que ha sido expresado por otro, teniendo en cuenta que el lenguaje no expresa sólo consenso sino diferencias o verdades que no son directamente verificables. Esta es la tarea del historiador de las religiones, saber captar el sentido y la naturaleza de las diversas expresiones religiosas que de ellas se desprenden.

Para Eliade, la herramienta más eficaz, es decir, la que está en mejores condiciones de explicar, a la vez que la complejidad, la especificidad de las expresiones religiosas, es la hermenéutica, y sólo

recurriendo a esta metodología aplicada con rigor, se será capaz de acercarse a la significación de los datos disponibles y de hacer entender la naturaleza de la experiencia religiosa sin destruir la intimidad legítima de todas sus morfologías, poniendo de relieve la validez existencial de las diversas versiones de lo sagrado.

P: Además de la Historia de las Religiones, ¿cabe hablar de una Ciencia de la Religión o de las Religiones o bien estas, en el caso de que existan, se ceñirían meramente a aquella?

MD.: La hermenéutica de Eliade (*Historia de las ideas y de las creencias religiosas, 1974-1978*) invita a un esfuerzo intensivo de trabajo, de formación e inmersión en las fuentes, tanto como en la tradición, es una especie de anamnesis en la historia universal del espíritu humano. En tanto que búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas, y tiene además un carácter creador por varias razones. Lo es para la propia investigación por la lucidez que genera. Además, revela ciertos valores que no eran

evidentes en el plano de la experiencia inmediata.

El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos universales. La hermenéutica es creadora aún en otro sentido: no se trata sólo de un goce intelectual, sino de un descubrimiento importante en términos de experiencia. En una palabra, en presencia de lo sagrado el ser humano rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que lo trasciende. Es la religión como dialéctica que se mueve entre la adoración y la imprecación, entre el sacrificio y el servicio, entre la ofrenda y la utilización de poderes extraordinarios.

“En presencia de lo sagrado el ser humano rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que lo trasciende”.

P.: ¿Existe alguna relación entre profecía y prospectiva, en sentido moderno?

MD.: Weber explica la aparición y éxito de los profetas y el consiguiente salto de la magia a la ética religiosa no como el fruto de una necesidad evolutiva, sino como un

resultado histórico y contingente que responde a una lógica contextual y a una lógica combinatoria. Así el éxito o fracaso de la profecía ha de buscarse en el contexto social que recibe el mensaje profético y en las afinidades electivas entre aquél y los intereses materiales e ideales de los distintos estamentos sociales. El papel que en una religión juegue la profecía estará determinado por el resultado de la correlación de fuerzas que tiene lugar dentro del campo religioso entre los agentes que lo integran: *magos, sacerdotes, profetas y laicos*. La victoria o derrota del profeta frente a sacerdotes y magos dependerá en última instancia del reconocimiento social que consiga su carisma, que en ningún caso es el fruto de una necesidad histórica ni puede quedar reducido a ser una función de lo social. El profeta no es el representante de los intereses de algún colectivo social ni la simbolización de la “efervescencia colectiva” de un determinado grupo.

“La victoria o derrota del profeta frente a sacerdotes y magos dependerá en última instancia del reconocimiento social que consiga su carisma”.

P.: ¿Qué tiene que ver todo ello con la irrupción de la modernidad y el capitalismo?

MD.: En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber nos muestra la ramificación más significativa en lo que respecta a su influencia sobre el proceso de racionalización, interesándose especialmente por el calvinismo por ser la religión que ha dado la solución racional más coherente al problema de la teodicea mediante la teoría de la predestinación. Según esta, la salvación es un don que Dios distribuye a su voluntad. No depende ni de las obras que pueda hacer el creyente, ni de su fe en Dios, ni de la mediación de la Iglesia, a diferencia de lo que ocurre en el luteranismo y el catolicismo. En el calvinismo el individuo se encuentra solo ante la incertidumbre de la salvación, sin la posibilidad de acudir a técnicas mágicas. Este hecho le sumía en una profunda angustia existencial. ¿Cómo podía saber que él era uno de los elegidos?, ¿qué señales podía encontrar de esta elección? El recurso al trabajo profesional incesante era el único modo de ahuyentar la duda religiosa y de estar seguro de tener el estado de gracia.

P.: ¿En qué medida se alcanzaba la “certeza de la salvación” desde los presupuestos calvinistas según Weber?

MD.: Puesto que el mundo había sido creado *ad maiorem Dei gloriam*, el éxito profesional era la mejor prueba de que el individuo era un instrumento de Dios en el mundo. No se exigía la realización de buenas obras, sino una santidad en el obrar elevada a sistema. No se trataba, como en el catolicismo, de actuar anárquicamente dando tumbos entre el pecado y el arrepentimiento. Los protestantes estaban obligados a llevar una vida metódica en la que no hubiese ningún resquicio para la duda y el pecado. La metodización y racionalización de la conducta volcada en la profesión era, pues, el mejor camino para alcanzar la *certitudo salutis*. Con respecto al catolicismo y al luteranismo, el protestantismo ascético introducía una innovación radical: lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo. El trabajo, que había sido considerado como profano a lo largo de la historia, pasaba a ser concebido como sagrado.

P.: Es decir, que el protestantismo implicó un nuevo tipo de racionalización...

“La idea moderna de profesión, piedra basal de la arquitectura del capitalismo, no podía surgir del catolicismo”.

MD.: Así fue. La ética protestante llevó a su grado máximo la racionalización de la conducta burguesa que condujo al *homo economicus*. El buen protestante sólo debía actuar conforme a una actividad profesional racionalizada. Aquel Dios lejano y cuyos designios eran inescrutables impedía utilizar medios mágicos para alcanzar la salvación. La angustia existencial que ello provocaba obligó a desplazar la idea de la salvación centrándose en lo único que podía dar una señal del estado de gracia, la actividad profesional racionalizada. El buen protestante centraba todos sus esfuerzos en los medios de conseguir la salvación sobre la que no podía preguntarse. El mundo moderno que descansa en el capitalismo racionalizado ya no necesita de ningún sentido ni fin religioso. El total *desencantamiento* del mundo por parte del protestantismo ponía en marcha el proceso de racionalización económica que alejaba el problema del sentido y centraba la ad-

quisición de la gracia en algo tan mundano como el trabajo, mejor, como la ética del trabajo a través de la profesión.

En efecto, la idea moderna de profesión, piedra basal de la arquitectura del capitalismo, no podía surgir del catolicismo, pues el Nuevo Testamento y la doctrina de Pablo adoptan la actitud indiferente propia de un tradicionalismo esencial hacia el trabajo; en cambio, la Reforma, en consonancia con los místicos alemanes, acentuará el matiz ético, concediéndole al trabajo intramundano y profesional una prima religiosa.

P.: ¿Hay alguna pregunta no formulada a la que le gustaría responder?

MD.: Me gustaría por último sugerir algunas lecturas. Además de las obras de la ciencia social que he ido desglosando a lo largo de la entrevista, destacaría la magnífica y sugerente compilación de un auténtico erudito como Manuel Fraijó (1994) en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. También la muy clara y precisa *Breve introducción a la filosofía de la religión* de Gabriel Andrade (2011) y por último, pero no menos importante, *Introducción a la fenomenología de la religión*, de Juan Martín Velasco (2006). ■