

Un sigiloso retorno de lo sagrado

Lluís Oviedo Torró

Hace tiempo que se habla de «retorno de lo sagrado» o, al menos, de una «vuelta a la espiritualidad». En general, se percibe una especie de «contracorriente» respecto de un ambiente secularizado, en el que se ha perdido todo sentido de trascendencia y se ha profundizado el «desencantamiento» típico de la época moderna. Seguramente se trata de un fenómeno observable, o que, al menos, puede ser seguido en distintas manifestaciones. Cabría presentar una lista de «síntomas» que pueden caracterizar dicho retorno, o quizás una voluntad de recuperar la dimensión mágica y trascendente de la vida.

En todo caso, de constatarse dicha tendencia, convendría encuadrarla más allá de las dinámicas confesionales o de lo que ocurre en el campo religioso institucional, en particular en las iglesias cristianas. A menudo se perciben en el nuevo sentir espiritual manifestaciones que difícilmente cabe anotarlas en el «haber» de las formas religiosas organizadas.

La cuestión es que algunas publicaciones se refieren desde hace algunos años al «re-encantamiento del mundo», como una tendencia que parece sobreponerse al epocal «desencantamiento del mundo», típico de la modernidad ilustrada, de las filosofías críticas y de la mentalidad científica y téc-

nica. Da la impresión de que, a partir de un cierto momento, se produce una especie de agotamiento ante un mundo descarnado y aplanado por la visión más secularista, y se siente la necesidad, casi la nostalgia, de volver a una experiencia del mundo más densa, atravesada por fuerzas misteriosas, capaz de inspirar temor y fascinación, como ocurría en otras épocas ante la percepción de lo «sagrado».

*difícilmente puede
señalarse una escuela de
filosofía del siglo XX que no
conociera cierta recuperación
de la trascendencia*

De verificarse los indicios de ese retorno, cabría hablar de una «circularidad» histórica y cultural entre los extremos del desencantamiento y del reencantamiento. En todo caso, sería interesante poder observar la modernidad desde esa distinción, o a partir de las oscilaciones entre mayor o menor sentido de trascendencia, y no simplemente desde la identificación entre modernización y secularización o pérdida del sentido religioso, como pretende buena parte de la «teoría de la modernidad» y de la sociología de la reli-

gión. La cosa parece demasiado grave como para tomarla a la ligera. Si la modernidad avanzada conoce también un retorno de lo sagrado, entonces hay que replantear algunos de los presupuestos que han servido para definirla. Con toda probabilidad las cosas son mucho más complejas de como las habían imaginado las teorías más comunes de la modernización. Pero ése es el problema: entender mejor dicha complejidad, presentar modelos que se ajusten más al ritmo de la historia o que puedan dar razón de las dinámicas concretas presentes en el campo cultural.

Conviene centrar nuestra atención en los síntomas en los que cabría identificar el citado «retorno de lo sagrado». Creo que lo mejor es plantear algunos recorridos a través de escenarios teóricos y culturales en los que se perciben oscilaciones en los últimos años o en los que podemos detectar motivos de retorno de la trascendencia. Los recorridos que propongo son: la filosofía contemporánea y el llamado «giro religioso»; las ciencias sociales, que perciben la persistencia de la religión; el ambiente político, en el que lo religioso parece jugar de nuevo un papel central; la estética, donde se reivindica un valor trascendente; la ciencia, que propone motivos

espirituales; y la teología misma, que pasa de una estación secularizante a otra más «religiosa». Tras esta parte descriptiva, conviene profundizar, en un segundo momento, en las consecuencias de ese proceso en vistas de una revisión del papel de la religión en la situación actual.

Escenarios del reencantamiento moderno

La filosofía en busca de trascendencia

No deja de sorprender que las fuerzas intelectuales más empeñadas en expulsar cualquier referencia numinosa desde la Ilustración vuelvan sobre sus propios pasos después para invocar una dimensión espiritual, cuya ausencia se ha dejado sentir demasiado en la historia reciente. A nadie se le oculta de hecho que la filosofía fue una «escuela de increencia» durante buena parte del siglo XIX y del XX, y que en ese ambiente se cultivó la sospecha y la crítica más dura contra toda forma religiosa. Basta citar los nombres de Comte, Marx y Nietzsche, para hacernos una idea de lo que ha significado la reflexión filosófica para el programa que apuntaba al «fin de la religión».

En ocasiones la filosofía cumplía un papel más bien notarial: se limitaba a constatar el fin de la religión, a causa del impacto de fuerzas culturales e históricas que consumían, de forma implacable, los fundamentos de la mentalidad religiosa. Otras veces, ese pensamiento se convertía en agente explícito de secularización, empeñado con la causa de la liquidación de la dimensión religiosa, que, desde una visión más normativa, se consideraba como algo perjudicial para el progreso y el bien de la humanidad, o al menos como un lastre inefectivo.

En el siglo XX se sucedieron distintos intentos de desprestigiar lo religioso; se anunció repetidamente su extinción, y se anticipó un horizonte emancipado y libre de su nefasta influencia. Sin embargo, de forma repetida e insistente, se registraron en los ambientes de la filosofía menos confesional apelaciones a lo sagrado, formas sutilmente espirituales de entender el mundo, nostalgias de distinto carácter ante el desmantelamiento de lo religioso. Esa tendencia ha acompañado inexorablemente, como una sombra, la reflexión más radical del pensamiento moderno. Ya en el ambiente romántico y en sus distintas reediciones se proponían retornos de lo sagrado que, como en

otros temas, bogaban a contracorriente. La cosa se hizo cada vez más significativa durante el siglo XX: difícil registrar una escuela de filosofía que no conociera antes o después revisiones que apuntaban a una recuperación de la trascendencia: ocurrió en el ambiente fenomenológico, en el positivista, en el marxista, en las posiciones vitalistas y en otras culturas filosóficas, incluso en las que parecían más nihilistas. Tras cada una de las dos grandes guerras que asolaron el viejo continente, se produjeron reacciones de búsqueda, a veces culpabilizada, de aquello que se sentía más ausente en momentos tan traumáticos: un sentido de humanidad y compasión, un motivo de esperanza. No era raro leer expresiones filosóficas, provenientes de autores poco religiosos, que apuntaban a la «nostalgia de lo totalmente otro» ante tanto desastre.

Si bien la modernidad filosófica puede ser leída en clave de ciclo, o al menos de una fuerza predominante (secular), a la que acompaña una corriente sumergida, que emerge sólo ocasionalmente, los síntomas recientes de retorno de lo religioso se vuelven más patentes. Una búsqueda en un *data-base* bibliográfico en Internet, en lengua inglesa, asocia el término «re-encantamiento» a muchos títulos

de filosofía de la postmodernidad. Se nota en ese ambiente intelectual una sensación de final de época prometeica, anti-religiosa, que, al venir a menos, libera las energías que había reprimido. No es de extrañar que algunos se hayan servido de esos términos psicoanalíticos para describir dicha vuelta: la modernidad habría desplazado o removido el sentir religioso, la pasión de lo trascendente, la pulsión de lo sagrado, con toda su carga energética; como en todos los casos de represión, antes o después esas energías provocan una «implosión», y se liberan de forma desordenada, dando lugar a comportamientos neuróticos y a excesos varios. Algo parecido se observa en diversas manifestaciones culturales y sociales, en patologías de distinto signo, que cabe asociar a procesos represivos de un instinto natural, como en este caso podría ser el instinto religioso¹.

Otro síntoma lo encontramos en el llamado «giro religioso» que ha asumido una parte de la filosofía en lengua francesa, aunque la percepción de dicho «giro» se ha dado más bien en el ambiente americano. Se trata de una tendencia del pensamiento de orientación

¹ En esos términos se expresa el análisis cultural del joven teólogo inglés Graham Ward, *True Religion*, Blackwell, Oxford - New York 2003.

neo-fenomenológica que reivindica temas teológicos como consecuencia de la radicalización reflexiva en torno a cuestiones como la corporeidad, la vida, el don y el amor. Sus protagonistas son Jean-Luc Marion, y los recordados Michel Henry, e incluso el último Derrida².

Por último, es curioso que en otro ambiente bastante descreído, como es el de la filosofía anglosajona, se publiquen bastantes textos sobre la religión, o retornos a un tema que parece inagotable. Cabe citar en ese contexto el experimento que conduce Ben Rogers en su reciente libro *Is nothing sacred?*³, en el que se le plantea la cuestión sobre si aún hay algo que debemos considerar «sagrado» a trece pensadores no-religiosos. Muchos de ellos sostienen la necesidad de mantener algunos puntos de referencia casi-absolutos, frente a la total indiferencia o la insignificancia de un mundo demasiado achatado.

Las ciencias sociales reclaman la religión

Seguramente otro de los ambientes académicos en los que mejor

² Véase, por ejemplo: J. Derrida - G. Vattimo, *La religión*, PPC, Madrid 1996.

³ B. Rogers, *Is nothing sacred?* Routledge, New York - London 2004.

se percibe la dinámica señalada es el de las ciencias sociales, y en especial, la teoría de la sociedad. La visión sociológica del mundo fue un agente activo de desencantamiento; ese mismo término proviene de Max Weber (*Entzauberung*), quien lo usaba para describir a inicios del 1900 una situación de hecho, consecuencia de los procesos de racionalización eco-

*es interesante constatar
que la sociología vuelve la
vista a la religión cuando
ésta se siente más
amenazada*

nómica, política y científica. Muchos han señalado que la mirada sociológica secaba de por sí toda trascendencia que pudiera germinar en el mundo. Cuánto han tenido que cambiar las cosas para que una parte de la sociología se convierta en estos últimos años en una agencia que favorece y trata de «abonar» las experiencias religiosas. O tal vez no; de hecho tampoco es difícil individuar en este caso las contra-tendencias presentes en los grandes autores de inicios del siglo XX: la patente nostalgia del mismo Max Weber ante las nefastas consecuencias de un mundo enteramente racionalizado; el sentido de lo sagrado que

aflora en algunos textos de Simmel; el reconocimiento de un lugar a lo religioso en la teoría de los sistemas sociales de Parsons, ya a mitad del siglo XX. No creo que la sociología haya sido unilateral en ese campo, ni haya dejado de sentir la misma nostalgia que se percibía en otros ambientes culturales, ni de caer en la misma forma de circularidad.

De todos modos, el giro más impresionante se ha producido en los últimos quince años, cuando ha avanzado una escuela de sociología cuyo programa incluye la asunción del factor religioso como un elemento imprescindible para entender la realidad social, y ha rechazado por poco atendible la teoría de la secularización⁴. Para esta nueva generación de sociólogos, la religión sigue estando viva en buena parte de las sociedades avanzadas; pocos se atreven a hablar de su extinción, y, en todo caso, conviene explorar sus dinámicas y ciclos. De sus ideas y métodos ya he escrito repetidamente en las páginas de esta revista. Por supuesto que esta tendencia coexiste con otras que reivindican

con renovada fuerza la validez de la teoría que asocia modernización y crisis de la religión; pero no son la única voz en ese campo.

Es interesante constatar que la sociología vuelva la vista a la religión cuando ésta se siente más amenazada, y cuando muchos indicadores de religiosidad van a la baja en las encuestas europeas. Da la impresión de que cuando la religión se convierte en un «bien escaso», es entonces cuando se vuelve más preciosa e interesante, aunque seguramente hay mucho más que esto. Probablemente habría que integrar dicho interés en una serie de síntomas que apuntan a la pervivencia de lo sagrado, aunque en formas no institucionales⁵. De todos modos, llevando las cosas más lejos, cabría formular la hipótesis de que, contrariamente a lo que tantas veces se ha dicho –que la sociología se come a la religión– más bien lo opuesto sea el caso: que la teoría de la sociedad necesita de la compañía de la religión como condición para poder pensar la sociedad como un todo

⁴ La obra emblemática en la que se encontrará bien expuesta esa posición es: R. Stark - R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Univ. of California Pr., Berkeley - Los Angeles - London, 2000.

⁵ D. Hervieu-Léger plantea un caso interesante: al mismo tiempo que denuncia el «final del mundo católico», recoge el vigor de formas religiosas actuales, como las del peregrino y el convertido: *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003; *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

integrado; al menos la magna obra de Niklas Luhmann nos lo hace pensar; pero esto es otro asunto.

El ambiente político y el factor religioso

Max Weber, primero, y Marcel Gauchet, después, entre muchos otros, han delineado la dinámica del desencantamiento del ámbito político en el siglo XX⁶. Seguramente el proceso viene de mucho antes, y hay que asociarlo a la división entre poder religioso y poder temporal. En los últimos tramos de la modernidad, la racionalización de la gestión política, la burocratización administrativa y la lógica secular de la guerra han propiciado una percepción cada vez más desencantada e incluso escuálida de la política. Las ideologías políticas del siglo XIX y XX han jugado también su papel, sin duda alguna: mérito del liberalismo político ha sido dismantlar los restos de vínculo religioso en la política, separando claramente los dos ámbitos. No hablemos del socialismo y del comunismo.

⁶ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 249 ss; 260 ss. ; véase la reciente revisión: M. Gauchet, *Un monde désenchanté ?* Les Ed. de l'Atelier, Paris 2004.

No sería difícil detectar presencias espirituales, o una «cierta mística» de la entrega y del compromiso casi religioso en el ámbito de la militancia política en los tiempos de mayor resistencia a lo religioso. Tampoco los discursos ideológicos estaban completamente libres de elementos «sagrados» o de «religión civil», empujando por las referencias a la «patria» a la «clase» al «partido» o a la «revolución»⁷.

De todos modos los cambios más significativos se plantean en tiempos más recientes, cuando emerge claramente un renovado papel de la cuestión religiosa en el campo político. Se constata obviamente su protagonismo en la resistencia contra regímenes totalitarios, en la insatisfacción ante un sistema liberal sin ningún absoluto, sin trascendencia que pueda orientar la búsqueda libre de mejora social y personal, y en el dato empírico del papel que dicho factor parece haber jugado, según muchos analistas, en las últimas elecciones en Norteamérica. Parece una ironía que el país más liberal, fundado sobre una estricta separación de la

⁷ Uno de los monumentos más aparatosos y menos amados en una plaza central de Roma llevó durante muchos años el emblemático nombre de «Altar de la Patria».

esfera política y la religiosa, sea fermento de un renovado protagonismo de ésta última, en grado de condicionar la primera. Deberían pensar en este dato los que aún creen que el liberalismo bien entendido es adversario de la religión.

Sea como sea, se trata de movi-

*aún es pronto para poder
hablar de una «nueva
cultura de lo sagrado»
claramente delineada*

mientos a veces pendulares, de realidades locales y de factores más bien simbólicos que intervienen en un campo de tensiones complejo, junto a muchos otros. A veces sólo se trata de elementos de distorsión del sistema político, que de todos modos no puede ser enteramente racionalizado, como si obedeciera sólo a las sumas de intereses de sectores de ciudadanos. Es difícil calibrar dicha influencia y mucho depende de región a región, de la historia pasada y de los balances en la distribución de poder. En el caso español, por ejemplo, como también en el italiano, no convendría hacerse ilusiones sobre un «retorno religioso» que pudiera condicionar los equilibrios políticos o deci-

dir sobre la agenda legislativa en torno a temas de amplio significado ético. Un síntoma no basta para formular una ley natural.

La «esfera estética» huérfana de «lo espiritual»

Es sabido que la estética moderna ha sido un motor de desencantamiento; lo señalaron Max Weber y Georg Simmel, entre otros, junto a otra esfera expresiva, la de los afectos, y en un ambiente de amplia difusión de las tendencias románticas. El arte, en sus distintas manifestaciones, reivindicaba su autonomía y el valor en sí de sus producciones, que no tenían por qué servir a otros intereses, ni por qué inspirarse en mundos ajenos. El esteticismo que propició el romanticismo fue percibido ya por Kierkegaard a mediados del siglo XIX como antagonista del espíritu de la fe.

También en este caso se dieron formas de nostalgia y retornos significativos, como el de Kandinski y su reivindicación de *lo espiritual en el arte*. Ciertamente, su sentido de la espiritualidad tenía muy poco que ver con el de la religión tradicional, y se inspiraba más bien en los movimientos esotéricos de inicios del siglo XX. De todos modos, no sería difícil

rastrear una especie de «genealogía» de la presencia de lo espiritual en el arte de vanguardia a lo largo del siglo XX, quizás aprovechando un método de lectura deconstructivo: lo sagrado como el significado desplazado y excluido, pero que no deja de insinuarse y de aparecer en un horizonte de comprensión más atento y crítico.

Las reivindicaciones más recientes de lo sagrado y de la presencia de lo absoluto en la obra de arte se deben, más bien, a la teoría literaria, y en concreto, a la obra de George Steiner, con su reivindicación de una «presencia real» en la misma, como condición de su significatividad, de su capacidad de transmitir un sentido que pueda ser acogido⁸.

Lo espiritual en la ciencia

En el campo científico es mucho más simple señalar el efecto secularizador, su demoledora lógica, que va barriendo a su paso todo resto de magia o de fuerzas misteriosas. Para muchos, empezando por Max Weber, la ciencia ha sido uno de los factores más fuertes de desencantamiento moderno. Además, la técnica, ha contribuido a

incrementar ese efecto secularizador al simplificar una infinidad de funciones y garantizar un tratamiento más efectivo de problemas que antes eran confiados a la práctica mágica o a la devoción religiosa.

La «implosión religiosa» en el interior del ambiente científico es menos aparente, pero los indicios se desvelan a la mirada atenta. Por un lado hay manifestaciones de la ciencia que aspiran a un estatus semi-religioso; se ha llegado a hablar incluso de la «religión de la ciencia», o de una ciencia que intenta ocupar el lugar de la religión, asumir algunas de sus funciones⁹. Por otro lado se perciben bastantes formas de lo que podríamos llamar «neo-misticismo científico», en las obras de investigadores y divulgadores como Rupert Sheldrake o de Fritjof Capra¹⁰.

De forma más positiva y rigurosa, algunos científicos han abierto perspectivas de trascendencia en algunas de las áreas que parecían más secas: las matemáticas, la fí-

⁸ G. Steiner, *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 2001.

⁹ Mary Midgley, *Science as salvation: a modern myth and its meaning*, Routledge, London 1992.

¹⁰ R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza: el resurgimiento de la ciencia y de Dios*, Paidós, Barcelona 1994; F. Capra, *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*, Integral, Barcelona 1987.

sica teórica¹¹, la cosmología e incluso en una ciencia como es la biología, la más alérgica últimamente a la razón religiosa. En todos esos casos se nota una especie de sentido de «estupor» y de «maravilla» ante dimensiones de la realidad que se revelan a la mirada científica en todo su esplendor e inconmensurable belleza, más allá de las reducciones racionales o de los modelos disecadores de la naturaleza.

El hecho de que el ambiente donde se cultiva el diálogo entre religión y ciencia esté hoy más animado que nunca también es un síntoma a tener en cuenta, aunque no todo lo que reluce allí sea oro.

La teología y su retorno a lo sagrado

Podrá sorprender a los extraños al campo teológico que éste se incluya, a modo de corolario, en la lista de factores de desencantamiento y de su superación. Para quienes

estamos dentro, nos resulta evidente que una parte de la teología ha propiciado la secularización más o menos conscientemente a lo largo del siglo XX. Pannenberg nos lo recordaba en un librito publicado en 1988, y ofrecía una lista de teologías que habían contribuido a secar las fuentes de la trascendencia, insistiendo demasiado en dimensiones inmanentes de la fe¹². Seguramente la lista se quedaba corta, pero siempre hay tiempo para rectificar, y una nueva generación teológica vuelve a descubrir el valor positivo de lo sagrado, de la trascendencia religiosa, de la «verticalidad», que se expresa de forma visible en la liturgia y la sacramentalidad, en la dimensión de misterio o en la disciplina del arcano. Mientras por un tiempo se pretendió plantear un cristianismo más allá de la religión o de lo sagrado, hoy nos hemos vuelto conscientes de que esa empresa resulta una «pasión inútil», y que más bien conviene reorientar los esfuerzos y buscar mejores aliados en otras culturas, no en las de la secularización.

¹¹ Sorprende que ciencias como la matemática y la física teórica se abran a lo religioso: A. Driessen, A. Suarez, *Mathematical Undecidability, tantum Nonlocality and the Question of the Existence of God*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1997.

¹² W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1988; el autor critica en concreto las teologías de la muerte de Dios, de la desmitologización, la feminista y la de la liberación.

Consecuencias del retorno de lo sagrado: matices, valoraciones y retos

Un primer balance nos invita a volver al campo empírico para ver cómo están las cosas. Basta poco para darse cuenta de que, en el mejor de los casos, el desencantamiento resulta la «opción de defecto» (*default*) que preside las dinámicas religiosas en los ámbitos social, cultural y personal; mientras que el reencantamiento se vuelve una opción minoritaria, consciente y un tanto contraccorriente. Las estadísticas no engañan: las cifras referidas a la realidad europea –incluida la española– confirman un claro descenso de los indicadores religiosos y una ausencia de sustitutos mágicos o de expresiones libres de lo sagrado. Eso no significa que no se den fenómenos que apunten a un «retorno de lo sagrado», al contrario, pero su impacto real es escaso, o aún es pronto para poder hablar de una «nueva cultura de lo sagrado» claramente delineada. En todo caso, se puede deducir una cierta «resistencia» a la disolución o total desplazamiento de la trascendencia, que se destaca de forma más o menos consciente en algunos ambientes.

Los síntomas expuestos hacen pensar en una situación compleja en la que coexisten y se sobrepo-

nen sin excesivo orden tendencias de signo contrario. De todos modos, conviene explorar algunos modelos teóricos que nos ayuden a pensar y representar mejor la situación actual. Además del ya señalado modelo psicoanalítico de la represión, que desplaza impul-

*la recuperación de la
dimensión religiosa podría
deberse a una especie de
mecanismo relé que activa la
respuesta necesaria para
restablecer los equilibrios
perdidos*

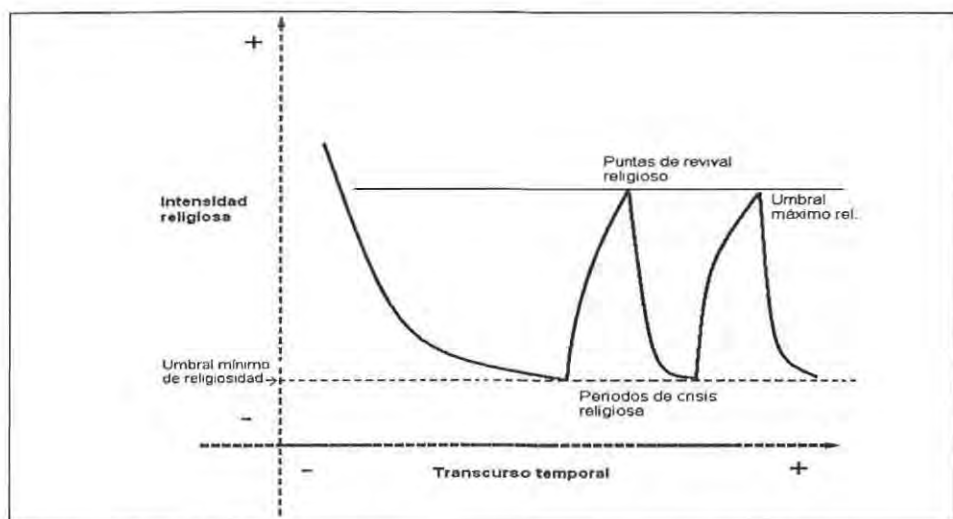
sos vitales y conduce a su implosión y exceso caótico, conviene referirse a la idea de ciclo histórico, al mecanismo sociológico del «relé», y a la dinámica cognitiva de los atractores religiosos.

En primer lugar, la circularidad en el ambiente religioso ha conocido una lectura histórica en la modernidad. Autores como René Rémond han descrito en forma de ciclos los procesos que vive la religión desde la Revolución francesa, con sus momentos de persecución, crisis, y *revival*¹³. Tam-

¹³ R. Rémond, *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles, 1789-1998*, Seuil, Paris 1998.

bién la sociología religiosa ha señalado la presencia de estas mismas dinámicas, partiendo del presupuesto de que la demanda de la religión permanece más o menos constante a lo largo del tiempo, y que en todo caso son las condiciones externas o los vaivenes de la oferta, dentro de un hipotético «mercado religioso», los que explican las oscilaciones que se obser-

cen una serie de condiciones. Un ejemplo conocido es el dispositivo que hace que se encienda la calefacción cuando la temperatura de una habitación baja de los 15° C, y se vuelve a apagar cuando supera los 20° C. De forma similar, cabe concebir en las sociedades una especie de dispositivo sistémico que activa ciertos recursos cuando los indicadores de tensión en cada



van a lo largo de la historia, como ocurre también en el mercado de valores, donde se dan oscilaciones, pero no se cuestiona el valor de ciertas ofertas en el mismo.

Se ha intentado plasmar de forma más precisa dicho ciclo. Una sugerencia viene del campo cibernético y se sirve del mecanismo del relé. Este dispositivo activa un circuito eléctrico cuando se produ-

cen una serie de condiciones. Un ejemplo conocido es el dispositivo que hace que se encienda la calefacción cuando la temperatura de una habitación baja de los 15° C, y se vuelve a apagar cuando supera los 20° C. De forma similar, cabe concebir en las sociedades una especie de dispositivo sistémico que activa ciertos recursos cuando los indicadores de tensión en cada sistema bajan de los niveles de guardia: si la intensidad religiosa cae demasiado, amenazando la estabilidad del sistema, entonces se activan energías en la esfera social y psíquica que disparan al alza dichos indicadores, y permiten que se recupere el nivel de religiosidad más conveniente para todos. La figura primera intenta representar esquemáticamente dicho dispositivo.

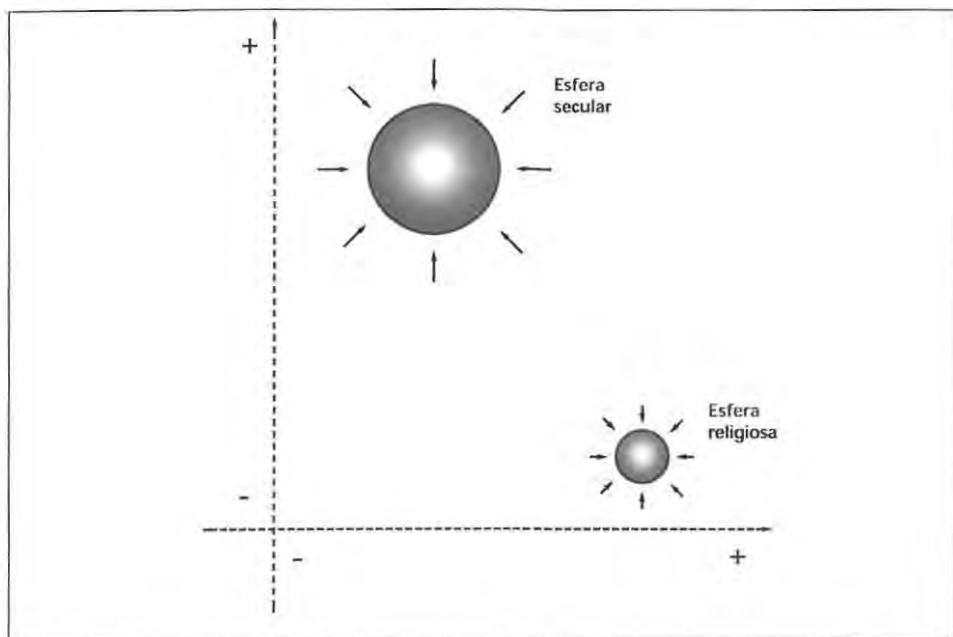
Ciertamente ésta es sólo una hipótesis, o incluso puede quedar en poco más que «pensamiento deseante» (*wishful thinking*); de todos modos, desde el punto de vista teórico, parece que las cosas deberían ir de este modo: cuando por cualquier motivo un sistema social no ofrece las prestaciones que le corresponden, se disparan ciertas alarmas y entran en acción mecanismos que activan la respuesta necesaria para restablecer los equilibrios perdidos. En general cabría hablar de «capacidad de auto-regulación» de los sistemas sociales; o al menos eso sería lo ideal para evitar males mayores. Parece que también se registran algunas pruebas empíricas del mecanismo de relé. Un ejemplo es la deriva del sistema de relaciones sexuales y afectivas, que en algunos ambientes occidentales habría «tocado fondo», poniendo en peligro la misma continuidad socio-familiar. Algún comentarista ha señalado en los últimos días que algunos indicadores muestran un cambio de rumbo en ese campo, una especie de «vuelta a la sensatez»¹⁴. En términos parecidos se ha hablado de la orientación auto-destructiva que habían tomado las artes plásticas desde los años

ochenta, y que una vez tocado fondo, se asiste a una reactivación de expresiones más acordes con estándares de belleza.

Un análisis más detallado debería tener en cuenta algunos datos. El primero es que, en cualquier caso, el modelo descrito se aplica a la realidad social, mucho menos a la personal. Por otro lado, hay que tener en cuenta que este esquema contempla una especie de «contrapartida», y es que el desarrollo religioso conoce también un umbral superior, que no conviene pasar sin graves riesgos para todos. Por último, hay que pensar si la secularización social no ha ido rebajando repetidamente esos umbrales, haciendo que el «relé» se dispare cada vez a «menos temperatura», y llevando la reactivación a niveles cada vez más bajos; sólo los estudios empíricos podrían confirmarnos dichos modelos.

Un segundo esquema que puede ayudar a representar las dinámicas religiosas presentes en nuestro ambiente procede de la investigación cognitiva en torno a la religión. Es curioso que los autores en ese campo se sirvan de la semántica propia de la mecánica cuántica para describir los fenómenos religiosos. Interesa resaltar de forma especial dos dinámicas:

¹⁴ D. Brooks, «Public Hedonism and Private Restraint», en *New York Times*, 17 April 2005, Op.Ed., p. 14.



la de los atractores y la del declive (*decay*).

Desde hace años algunos especialistas han aplicado la terminología cuántica a la descripción de los ritos y, de forma más amplia, de las formas que asume la cognición religiosa¹⁵. La idea de «atractor» sugiere la existencia de un polo de fuerza que hace gravitar en torno a sí las ideas o las actitudes, tanto personales como socio-culturales. Siguiendo este mo-

delo, cabría hacer las cuentas con dos «atractores» en el ambiente cognitivo y cultural de nuestras sociedades: uno es más fuerte y dominante, el de la secularización o desencantamiento; el segundo, más débil y con menor capacidad de atracción, aunque una vez en su órbita, retiene conciencias y formas culturales de forma persistente. De nuevo la figuración esquemática puede ayudar a comprender mejor las cosas.

La idea que se quiere acentuar es que, en todo caso, las tendencias de reencantamiento llegan a instituir un polo de atracción consistente y alternativo, pero no pueden –al menos por ahora– desplazar o restar fuerza al polo secular.

¹⁵ E.Th. Lawson - R.N. McCauley, *Rethinking Religion*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1990; H. Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira, Walnut Creek - Lanham 2004, 49-59.

Conviene entonces tener en cuenta la segunda categoría que los cognitivistas asimilan de la mecánica cuántica: la idea de declive (*decay*) que sufren las partículas radiactivas, que van perdiendo su carga a lo largo del tiempo. Los cognitivistas sostienen que el mantenimiento de algunas nociones religiosas provoca una especie de «fatiga cognitiva», y, que a la larga, la mente va deslizándose hacia posiciones «más cómodas». Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la fe cristiana requiere dar crédito a verdades de difícil composición racional o lógica, o poco representables, una situación que provoca cierto «estrés» y la tendencia a dejarse ir hacia convicciones más fáciles¹⁶.

En este último sentido, la nueva profusión de lo sagrado podría ser resultado no tanto de una reacción frente a una cultura demasiado secularizada, cuanto una expresión de la «pereza cognitiva» en el campo de la religiosidad institucional, y que da origen a formas menos ortodoxas y más

«cómodas» de trascendencia. De todos modos, parece que ese mismo criterio puede ser interpretado a la inversa, lo que permite concebir una cierta «incomodidad mental» ante un panorama totalmente desprovisto de trascendencia, y que tiende a instituir de nuevo «figuras de lo sagrado»

*es hora de reconocer que el
proyecto de un cristiano sin
religión y sin horizonte de
sacralidad es poco viable*

para complacer esa especie de ansia.

Tal como están las cosas, el reto para la Iglesia y para la reflexión teológica se plantea a varios niveles, dada la complejidad del fenómeno actual de «reencantamiento». En primer lugar, de forma positiva, es hora de reconocer que el proyecto de un cristianismo sin religión y sin horizonte de sacralidad, como pretendieron algunos teólogos desde mediados del siglo pasado, es poco viable. Aunque pueda excogitarse un «mundo posible» en el que se logre vivir sin sentimientos ni ideas de trascendencia, sin percepción de lo sagrado, y al mismo tiempo se siga siendo «cristianos», no conozco ninguna expresión empí-

¹⁶ J.L. Barrett, «Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion», *Method and Theory in the Study of Religion*, II (1999) 325-339; D. Jason Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe what They Shouldn't*, Oxford Univ. Pr., Oxford - New York 2004; H. Whitehouse, *Modes of Religiosity*, 129 ss.

rica o real de dicha figura hipotética. Más bien conviene reconocer que la fe cristiana exige un mínimo de «nivel religioso» para poder ser vivida. Este dato invita a acoger positivamente las formas de «retorno de lo sagrado», al menos como presupuesto mínimo o condición necesaria, aunque no suficiente, de la experiencia cristiana.

En segundo lugar, las cosas están menos claras a causa de las ambigüedades que dicho retorno puede plantear. En general, creo que son dos las cuestiones que emergen: una tiene que ver con la señalada necesidad de mantener ciertas «tensiones cognitivas»; otra tiene que ver con el problema del «disciplinamiento». La primera cuestión invita a la cautela ante un retorno de lo sagrado que sea consecuencia de un aflojamiento de las tensiones cognitivas típicas de una fe con contenidos paradójicos y difíciles, como es la cristiana. El reto consiste en aprovechar las tendencias culturales de vuelta de la trascendencia, sin relajar la tensión cognitiva de la fe. Algunos autores sostienen de hecho que es la capacidad de alimentar y mantener dicha tensión —ciertamente no hasta niveles absurdos— lo que asegura la conti-

nuidad de un sistema religioso, no su relajación o acomodamiento. Este es de todos modos un tema que merece consideración aparte.

El segundo reto se plantea en torno a la cuestión del «disciplinamiento» de la conducta vital. Contrariamente a lo que piensan algunos, ésta ha sido una clave de la identidad cristiana desde el inicio, y un caballo de batalla en su continuidad durante los siglos. Por mucho que se quiera ignorar, el éxito del proyecto moderno o de las sociedades avanzadas, ha sido consecuencia también de amplios procesos de disciplinamiento vital y social, que trasladaron la lógica monacal a enteras sociedades, como bien señalaba Max Weber. El desafío hoy no reside tanto en recuperar espacios de trascendencia frente a la marea secularizante, sino en recuperar un sentido de la fe cristiana que, además de devoción y presencia cultural, más allá del «neo-expresivismo religioso», constituya una forma de vida de cierto rigor moral. En este campo, seguramente, aún no se ha tocado fondo, se da demasiada confusión, incluso dentro de la Iglesia, y se requiere más reflexión y más claridad, al tiempo que comprensión ante la debilidad humana. ■