

«Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica

“Affirmative Genealogy” of Religion from a Sociological Perspective

Josetxo Beriain

Palabras clave

- Religiosidad
- Ritos
- Secularización
- Simbolismo
- Sistema clasificatorio
- Teoría sociológica

Key words

- Religiosity
- Rites
- Secularization
- Symbolism
- Classification system
- Sociological Theory

Resumen

Pensamos que el hecho religioso se basa en el uso de conceptos binarios (sagrado/profano, trascendente/inmanente, religioso/secular y religioso/postsecular) que significan lo mismo. Esto es un error. Este trabajo realiza una «genealogía afirmativa» del significado diferenciado y de la génesis social de tales conceptos. El par sagrado/profano representa categorías epistemológico-cognitivas, comunes a toda experiencia religiosa, tanto en el tiempo como en el espacio, que separan diferentes dominios del mundo. El par «trascendente/inmanente» representa categorías históricas forjadas en torno al siglo V a. C., dentro del surgimiento de la Edad Axial. El par religioso/secular representa asimismo categorías históricas, pero esta vez nacidas dentro del cristianismo europeo occidental. El par religioso/postsecular representa categorías sociológicas nacidas dentro de un mundo ya «postsecular», aunque no posreligioso.

Abstract

Religion is often believed to be based on the use of binary concepts (sacred/profane, transcendent/immanent, religious/secular and religious/postsecular), which are assumed to have the same meaning. This, however, is not the case. This work presents an “affirmative genealogy” of the distinct meanings and the social genesis of these concepts. The “sacred/profane” pairing represents epistemological and cognitive categories which are common to all religious experiences in terms of time and space, separating different domains of the world. The “transcendent/immanent” pairing represents historical categories created around the 5th century BC, with the emergence of the Axial Age. The “religious/secular” pairing also represents historical categories, but this time they come from Western European Christianity. The “religious/postsecular” pairing represents sociological categories originating during the “postsecular” world (but not a post-religious one).

Cómo citar

Beriain, Josetxo (2015). «Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151: 3-22. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.151.3>)

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <http://reis.cis.es> y <http://reis.metapress.com>

Josetxo Beriain: Universidad Pública de Navarra | josetxo@unavarra.es

«Los antiguos dioses siguen vivos y han nacido otros modernos que los acompañan y compiten entre sí en una lucha sin fin».

INTRODUCCIÓN

Permítanme utilizar a modo de ejemplo introductorio la referencia a un relato de todos conocido. El primer verso del Génesis comienza afirmando: «En el principio... la tierra era caos y confusión... y dijo Dios “haya luz”, y apartó la luz de la oscuridad, y llamó Dios a la luz “día” y a la oscuridad la llamó “noche”» (Génesis 1, 1-5). El universo es el campo infinito de lo posible. Del caos¹ extrae Dios, por tanto, un cierto orden basado en una lógica binaria de distinciones. Hay un comienzo que se pone de manifiesto en «hacer una distinción» (Luhmann, 1996: 3-33), condicionada por la «acción» divina, bien es verdad que se trata de una actuación que se rubrica dialógicamente, y que en nuestro caso comparece como *observación humana* del Metaobservador (Dios), el cual observa su acción-creación y sus criaturas, el mundo y, ulteriormente, el hombre. Nuestro entero orden social es un producto de distinciones², de las maneras en que separamos al pariente del no pariente, lo moral de lo inmoral, lo serio de lo lúdico, lo que es nuestro de lo ajeno, lo masculino de lo femenino, el norte del sur, etcétera. Clasificar las cosas es situarlas dentro de grupos distintos entre sí, separados por líneas de demarcación claramente determinadas (Durkheim y Mauss,

1996b: 26). Hay, en el fondo de nuestra concepción de la clasificación, la idea de una circunscripción de contornos fijos y definidos. En orden a discernir una «cosa», debemos distinguir aquello que es objeto de nuestra atención de aquello que ignoramos deliberadamente. Clasificar consiste en actos de inclusión y de exclusión. Clasificar es dotar al mundo de *estructura*: manipular sus probabilidades, hacer algunos sucesos más verosímiles que otros (Bauman, 1996: 74). Procedemos con arreglo a una cierta tendencia de evitación del «*horror vacui*» (Handke, 1987) de un mundo sin distinciones, como el que describe Peter Handke cuando muestra la pérdida transitoria de la capacidad del habla o de la memoria, como dispositivos creadores de distinciones. La clasificación es un proceso de «*esculpir*», «*dibujar*» islas de significado más que de identificar simplemente tales islas como si fueran algo natural ya existente. La sociedad solo es posible si los individuos y las cosas que la componen se reparten en grupos diferentes, es decir, se clasifican unos en relación con otros, por tanto, la vida en sociedad presupone una cierta organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación³. La palabra *definir* proviene de la palabra latina *finis*, límite, así, *definir algo sería marcar sus límites* (Burke, 1969: 24). Estos límites juegan un rol fundamental en la construcción de la realidad social.

LA GÉNESIS SOCIAL DEL PRIMER SISTEMA CLASIFICATORIO: «LO SAGRADO/LO PROFANO»

Émile Durkheim, en su último gran trabajo, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), procede a explicar el hecho religioso

¹ Esto no es algo exclusivo del judeocristianismo, sino que está presente en casi todas las cosmogonías y teogonías de las grandes civilizaciones. Sobre la lógica de las distinciones véase el interesante trabajo de Rodrigo Jokisch (2002: 179 y ss).

² Véase, sobre la idea de que el mundo es el producto de la construcción de distinciones, de límites, y de su transgresión, el importante trabajo de Eviatar Zerubavel (1991).

³ É. Durkheim, 1912 (en adelante citaré abreviadamente FE, por la cuarta edición francesa de PUF, 1960: 633 y la edición española de Ramón Ramos de Akal, 1982: 411).

a través de una minuciosa interpretación sobre la *génesis social de la protodistinción directriz que diferencia entre las categorías epistemológico-analíticas de «lo sagrado» y «lo profano»*, a partir de las prácticas rituales que reproducen al colectivo social como tal. Para Durkheim, a diferencia de Weber, que consideraba a las religiones como sistemas de creencias, esta protoclasificación no tiene su origen en creencias porque si así fuera no tendría un origen empírico en el ritual. De hecho, la razón para la realización performativa de tales prácticas es mantener el límite entre lo sagrado y lo profano, no tanto una creencia en seres sobrenaturales o en dioses misteriosos, como pretenden las concepciones convencionales de la religión. Lo sagrado no existe como una idea o creencia previa, solo a través del ritual viene a la existencia. La existencia de lo sagrado precede a la esencia-creencia en lo sagrado. *Solo a través del acontecimiento apropiador del ritual emerge lo sagrado como algo diferenciado de lo profano*. De ahí que Durkheim prefiera hablar más de «*hechos religiosos y no de religión*»⁴. Según él, «es la *acción* la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria» (Durkheim, FE: 598/390). O en los términos de otro gran experto en Durkheim, Robert N. Bellah: «la religión es algo que tú *haces*... En la religión se trata de *acción*, en la fe se trata de confianza»⁵. Durkheim se concentra en el análisis de esas «formas más elementales de hechos religiosos», que él sitúa en el totemismo, para evitar precisamente la confusión metodológica entre lo sagrado y lo trascendente, término este último asociado al nuevo dualismo (el otro mundo/este mundo) que

generarán las religiones universales que surgen en la Edad Axial y que tiene unas características distintas, como veremos.

También critica Durkheim el que se considere a la noción de divinidad como núcleo central de la religión. Si así fuera, tendríamos que excluir a tres importantes religiones universales como son el budismo, el jainismo y el confucianismo⁶ del campo de la religión, ya que muchos de sus ritos son completamente independientes de toda idea relacionada con dioses o seres espirituales. *Es por su forma y no por sus contenidos como podemos reconocer los fenómenos religiosos*, poco importa el objeto sobre el que se apliquen, no es determinante que este sea una cosa, una idea o una aspiración sobrenatural. Así podemos comprobar la importancia de sacralizaciones modernas en el caso de la razón, la nación y la persona⁷. Cada sociedad genera sus propios contenidos sagrados. Cada sociedad crea sus específicas realidades sagradas, y si esto es así las sociedades modernas producen *múltiples formas sagradas* que activan campos de influencia complementarios y en conflicto (Lynch, 2012: 135). Los contenidos de lo sagrado pueden cambiar con el tiempo, es decir, pueden ser instaurados y también pueden perder su aura de sacralidad. Lo que fue sagrado en el pasado, puede serlo menos hoy día, y puede ser totalmente desacralizado en el futuro⁸. Durkheim considera que la

⁴ É. Durkheim, vol. 2, 1899: 1-28 (citado en adelante por su traducción española incluida en Durkheim, 1996a: 107).

⁵ Hans Joas (2012a, 14, 2: 75). Entrevista en donde Robert Bellah, ante preguntas muy bien dirigidas de Hans Joas, resume las ideas-fuerza de su última gran obra: *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (2011).

⁶ É. Durkheim, FE: 42 y ss/27 y ss. Si asumimos esta posición incluso debiéramos excluir la realidad sociológica de la religión civil americana, ya que carece de una noción de divinidad salvífica. (Véase al respecto el importante trabajo de Robert Bellah publicado originalmente en 1964, traducido: «Religión civil en América», 2007: 114-139).

⁷ Sobre la noción de «sacralidad de la persona» véase el excelente trabajo de Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte* (2011), donde el autor analiza la idea de sacralización de la persona, precisamente a partir de Durkheim, apoyándose empíricamente en el desarrollo de los derechos humanos.

⁸ W. S. F. Pickering abunda sobre esta idea (1984: 132).

religión es un hecho social que nada tendría de misterioso ni sobrenatural. El hecho religioso está presente en todas las civilizaciones y en todas las eras, preaxiales, axiales y postaxiales. Se manifiesta en sociedades que, en apariencia, pueden resultar incrédulas o irreligiosas. No nace de sentimientos individuales, sino de estados propios del alma colectiva, *pudiendo adquirir tantas formas como la colectividad que las engendra y solo puede determinarse su naturaleza a través de dos indicadores: las prácticas y las creencias*.

La pregunta que nos interroga inicialmente es: ¿cómo se consigue un estado de comunión⁹ grupal característico? Durkheim sitúa a la práctica ritual como ese acontecimiento apropiador que produce un tipo de realidad diferente. La «efervescencia colectiva»¹⁰, el «éxtasis colectivo», la «energía emocional», es esa condición de posibilidad a través de la cual la gente experimenta una realidad diferente y más profunda. Describe los rituales de los aborígenes australianos al comenzar la caída de la noche, donde todo tipo de procesiones, danzas y canciones tienen lugar a la luz de las antorchas y donde la efervescencia general se incrementa, «una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiendo dominado, arrastrado, por una especie de fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en *un nuevo*

ser: las galas con que viste, las especies de máscaras con las que se cubre la cara, son representaciones materiales de esta transformación... Y como, al mismo tiempo, todos sus compañeros se sienten transfigurados de la misma manera y exteriorizan su sentimiento en sus gritos, gestos y actitudes, todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a *un mundo especial*, completamente diferente de aquel en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean»¹¹. Este fragmento refleja esa trascendencia «desde dentro», esa «trascendencia inmanente», que produce un mundo separado (lo sagrado) de la vida ordinaria de lo profano. En pocos casos aparece tan bien expuesta esa vinculación entre el ritual y la protodistinción que diferencia entre lo sagrado y lo profano. El ritual, a través de la acción y la energía emocional, no solo produce una trascendencia del mundo dado por supuesto, del mundo habitual-profano, *creando la esfera de lo sagrado*¹², sino que unifica a los

¹¹ Durkheim, FE: 312-13/205. Véanse también los trabajos de R. N. Bellah (2011: 17-18), Hans Joas (1997: 93-94), Randall Collins (2009: 58-59), Jeffrey C. Alexander (2006a: 29-91). No debemos circunscribir, exclusivamente, las prácticas rituales a las sociedades tribales australianas, analizadas por Durkheim. Pensemos en la práctica ritual y en el simbolismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret en el Monte de los Olivos. Pensemos en la efervescencia colectiva durante la Revolución Francesa de 1789. Pensemos en las movilizaciones colectivas a propósito del símbolo-tótem de Auschwitz y la espantosa *Shoah*. Pensemos en los ritos piaculares en el *Ground Zero* de Nueva York, después del 11 de septiembre de 2001.

¹² Steven Lukes explica esta idea como lo que él considera hipótesis central de Durkheim en *Las formas...* Véase su conocido e influyente trabajo (1973: 463). Para un análisis del mundo profano como mundo de la vida ordinaria, de las rutinas habituales, véase el importante trabajo de Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1973). Sobre la génesis social de la trascendencia de los límites del mundo ordinario (y del propio *self*) y la creación de ámbitos extra-ordinarios, en donde es posible alcanzar tanto trascendencias de tipo no religioso como trascendencias propiamente religiosas, véase asimismo el trabajo de Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1984, II:

⁹ Sobre el concepto de comunión en perspectiva sociológica, véase el importante trabajo de Herman Schmalenbach (1922, 1977: 64-126).

¹⁰ E. Durkheim, FE, 308, 312-313/198, 205. Para una discusión interesante sobre la importancia del concepto de «efervescencia colectiva» en la sociología durkheimiana y coextensivamente en el propio discurso sociológico, véase el trabajo de Pablo Nocera: «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana» (2009: 93-119).

individuos creando de esta guisa *un colectivo*. Pero esta «*realidad trascendental*», y esto es lo relevante para Durkheim, tiene una génesis social, lleva el sello de la sociedad, es el producto de una trascendencia operada «desde dentro» de la sociedad, no tiene un origen supramundano, sino que es plenamente intramundana, es una *trascendencia inmanente*, nacida en el seno de las prácticas culturales, *tiene que encarnarse en una comunidad de culto antes que representarse en una comunidad de interpretación y de creencia* e, incluso, nos atreveríamos a decir que, en el contexto de las sociedades modernas, es más relevante una solidaridad basada en *prácticas compartidas* que una solidaridad basada en creencias compartidas (Rawls, 2004: 3).

A mi juicio, a partir de los razonamientos de Robertson-Smith y Durkheim, podemos afirmar que gracias a esa distinción dicotómica que diferencia entre lo sagrado y lo profano se obtiene también un mecanismo especializado, la *transformación de contingencias externas* (físico-ambientales) en *internas* (socio-simbólicas). El problema de la contingencia¹³ queda así reformulado *internamente* en el seno de la distinción directriz mencionada, a través de la «trascendencia inmanente» copresente en el rito¹⁴, y se comenzará a percibir como sufrimiento. Lo que se ha ganado evolutivamente con la emer-

gencia del primer sistema clasificatorio, brillantemente apuntado por Durkheim, no se perderá en los esquemas subsiguientes, ya que el ritual presente en la cultura mimética y el mito copresente en la cultura simbólica seguirán muy presentes en multitud de mitorituales recuperados y reinventados por las religiones axiales y su prolongación en las religiones universales.

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO EN LA ERA AXIAL: «EL OTRO MUNDO/ESTE MUNDO»

En la que Karl Jaspers ha identificado como *Achsenzeit (Era Axial)*¹⁵, desde aproximadamente el 800 a. C. al 200 a. C., aparecieron individuos significativos —los profetas y sacerdotes judíos, los *literati* chinos, los brahmanes hindúes, los *shanga* budistas, los filósofos griegos y los sofistas—, a través de cuyas visiones la conciencia humana se expandió y desarrolló inmensamente, produciéndose un movimiento que va de las religiones preaxiales, que hemos estudiado en el apartado anterior, a las religiones de la salvación o redención.

El valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir la forma de *una apertura personal a la trascendencia* (Schwartz, 1975, 2: 3-4). Teniendo en cuenta que los nuevos mensajes religiosos de la Edad Axial fueron dirigidos a los individuos como tales, más que a células de un organismo social, tales mensajes fueron universales en su alcance. Como afirma Robert N. Bellah: «Desde el punto de vista de (la

139-215). La capacidad de trascender lo dado es, probablemente, el equipamiento evolutivo más formidable con el que ha sido dotada la condición humana (véase al respecto el excelente trabajo de Ingolf U. Dalferth, 2012: 146-191).

¹³ Que expresa lo dado (experimentado, esperado, pensado, imaginado) a la luz de un posible estado diferente; designa situaciones en un horizonte de cambios posibles. Presupone el mundo dado, es decir, no designa lo posible en sí mismo, sino *aquello que*, visto desde la realidad, *puede ser de otra manera*. Véanse al respecto las aportaciones de Niklas Luhmann (1998: 115 ss; 1977: 187).

¹⁴ Sobre el significado y las funciones del rito véase el interesante trabajo de Ramón Ramos (2012, 49, 2: 223-240).

¹⁵ En este enfoque se sitúan Karl Jaspers y su concepto de «Edad Axial» (1949: 15-106), y el conjunto de reflexiones que sitúan su origen en la sociología comparada de las religiones de Weber, cuyos principales representantes son S. N. Eisenstadt, Johan Paul Arnason y Björn Wittrock (Eisenstadt, 2003; Arnason, Eisenstadt y Wittrock, eds., 2005) y últimamente R. N. Bellah (2011) y R. N. Bellah y Hans Joas (eds., 2012).

religión axial o, en su terminología, las religiones históricas), un hombre ya no es definido en los términos de la tribu o del clan del que procede o en los términos del Dios particular al que sirve sino como un *ser capaz de salvación*. Esto es, deviene posible, por primera vez, concebir al ser humano en cuanto ser humano» (1970: 33). Esto significa que el período de las religiones tribales y nacionales se debilita y que comienza el período de las religiones universalistas. Los avances «axiales», de alguna manera, prepararon el terreno y las condiciones para la institucionalización de las religiones «históricas» universales. Paulatinamente las comunidades de culto, fuertemente arraigadas dentro de las religiones preaxiales, se convierten en comunidades de salvación. Pero, a juicio de Bellah y Elkana, lo que realmente actuó como condición epistemológica de posibilidad (Bellah, 2005: 78; Elkana, 1986: 40-64)¹⁶ para el surgimiento de la idea de trascendencia fue el *pensamiento de segundo orden, la cultura teórica, la teoría, el Logos*, en torno a la cosmología, lo que justo para las sociedades que emergían a partir de la era preaxial significó el avance de una nueva forma de pensamiento sobre las premisas religioso-políticas de la sociedad misma, que vino a redefinir y completar la estructura metafórica del mito.

Concretamente, ¿qué significa «trascendencia»¹⁷ en estas nuevas constelaciones religiosas? Este término implica que una separación cuasi-espacial distinta entre lo intra-mundano y lo divino emerge en esas reli-

giones y filosofías, y que nuevas ideas han sido desarrolladas a partir de la existencia de un ámbito supramundano, trascendente, de forma absoluta, no a partir de una «trascendencia inmanente» como sucedía en la religión totémica estudiada por Durkheim. Mientras, previamente, en la religiosidad preaxial, lo divino estaba en el mundo y era parte de este, es decir, mientras no había una separación entre lo divino y lo mundano y cuando, por tanto, los espíritus y los dioses podían ser directamente influenciados y manipulados por el hecho de ser parte del mundo. Con la emergencia de las nuevas religiones de redención y de las filosofías de la Era Axial, se crea un *hiatus* entre ambas esferas. La idea directriz radica en que lo divino es lo Otro actual, verdadero e irrefutable, y lo mundano, en comparación, solo puede ser inferior. Esta tensión entre lo mundano y lo trascendente tendrá importantes consecuencias (Wittrock, 2012: 118).

Los nuevos movimientos que surgen en el período axial ponen de manifiesto una estructura *soteriológica*¹⁸ que permanece en marcado contraste con la relativamente simple aceptación del mundo de la religión preaxial. Esta aceptación del mundo es extensamente explicada como la única respuesta posible a la realidad que invade el *self* de tal manera que la simbolización del *self* y el mundo son difícilmente separables. Sin embargo, en las religiones axiales el *self* comienza a diferenciarse del entorno y a ser consciente de sus propias posibilidades. El problema ético básico (Habermas, 1987, 1: 267) que anida en las religiones axiales proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al *sufrimiento* que se percibe como injusto. Pero *para que el infortunio per-*

¹⁶ No existe una única ni exclusiva condición de posibilidad, dentro de las civilizaciones que emergen en la edad axial, para cambiar las imágenes del mundo preaxiales, sino un *cluster* de concausas, ya que, al lado de la emergencia de la conciencia *reflexiva* teórica en el nivel cosmológico, se manifiesta también una conciencia *histórica* creciente de la existencia humana y una valoración positiva del potencial de la *persona* humana y de la *acción* humana (véase al respecto el trabajo de Wittrock, 2012: 108-109).

¹⁷ Véase Joas (2005, Introducción: 8-9).

¹⁸ Etimológicamente proviene del griego *soter*, salvador, y «salvación» proviene del latín *salus*, habiéndose vinculado ambas significaciones históricamente con la noción específicamente cristiana de ser salvado por la muerte reparadora de Cristo, relacionada con el recto juicio de Dios sobre los pecadores.

sonal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse un cambio en la valoración del sufrimiento derivado de una situación de contingencia, pues en las sociedades tribales el sufrimiento era considerado como el síntoma de una culpa secreta. «Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia, eran considerados, según la especie de esta, o como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un Dios al que habían ofendido» (Weber, 1983, 1: 196). En las religiones axiales el individuo aparece como un ser capaz de salvación, merecedor de la esperanza religiosa de ser librado de todo mal, de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, de la inevitable imperfección personal, se trate de «mancha», «pecado» o de un modo de vida más espiritual, como el destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal (Weber, 1978: 419).

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO DENTRO DEL CRISTIANISMO EUROPEO OCCIDENTAL: LO RELIGIOSO/LO SECULAR

A) En torno a 1500

Etimológicamente, el término secular deriva de la palabra latina medieval *saeculum*, con una doble connotación espacio-temporal dual de *mundo* secular y *era* secular, que no son simultáneos. El mundo secular es previo a la edad secular. Tal connotación semántica apunta al hecho de que la realidad social en la cristiandad medieval fue estructurada a través de un sistema de clasificación que dividía «este mundo» en dos ámbitos o esferas heterogéneas, «lo religioso» y «lo secular». Esta es una variante particular y más bien *histórica* de ese conjunto de sistemas de clasificación dualista universal de la realidad social que estamos analizando, los ámbitos

sagrados y profanos, tal como lo ha postulado Émile Durkheim, y sobre todo de los ámbitos supramundanos e intramundanos surgidos en la era axial, tal como los han denominado Max Weber y S. N. Eisenstadt.

De hecho, según José Casanova (2001: 13786-13787 y 2009, 76, 4: 1049-1066), la cristiandad europeo-occidental fue estructurada a través de un sistema de clasificación dualista doble. Ya existía, por una parte, el *dualismo axial* que dividía entre «este mundo» (la Ciudad del Hombre) y «el otro mundo» (la Ciudad de Dios) y, por otra parte, surgió un nuevo *dualismo intramundano*, esta vez dentro de «este mundo» y que marca la línea divisoria entre una esfera «religiosa» y una esfera «secular». Ambos dualismos fueron mediados por la naturaleza sacramental de la Iglesia, situada en medio, perteneciendo simultáneamente a ambos mundos y, por tanto, siendo capaz de mediar sacramentalmente entre ambos; «como *ecclesia invisibilis* (apunta Casanova), «la comunión de los santos», la Iglesia cristiana es una realidad «espiritual», parte de la Ciudad de Dios, eterna y trascendente, sin embargo, como *ecclesia visibilis* está en el mundo secular, es una realidad «temporal» y así forma parte de la Ciudad del Hombre inmanente» (Casanova, 2010a: 275)¹⁹. Cuanto más cerrado se volvió el movimiento cristiano en sus filas y más se convirtió en un cuerpo unificado y organizado, más fuerte se hizo la tendencia a mirar el resto de la vida como el «mundo», el *saeculum*. No olvidemos que el Evangelio de Jesús fue una piedad personal libre, con un fuerte impulso hacia la intimidad profunda, la compañía espiritual y la comunión, pero sin ninguna tendencia hacia la organización de un culto o hacia la creación de una comunidad religiosa. Solo cuando la fe en Jesús se convierte en el punto central de adoración en el

¹⁹ Véanse también los relevantes comentarios sobre la génesis de lo secular y lo religioso que realiza Talal Asad (2003: 191-192).

seno de una nueva comunidad religiosa surge entonces la necesidad de organización que llevarán a cabo Pablo y Pedro en la congregación de laicos creyentes que llamamos Iglesia (Troeltsch, 1931, 2: 993, y Weber, 1978: 895, 932). El fortalecimiento de la idea de una Iglesia sacramental y sacerdotal como *civitas Dei*, en torno a la que juegan los ángeles y en la que se sienta coronado Cristo-Dios, supuso una intensificación de la idea opuesta de un «mundo» como el Reino de Satán, en el que no hay nada sino perdición e impotencia. La comunidad de práctica y creencia que Durkheim llamó Iglesia se diferenció internamente, el mago dejó paso a un estamento sacerdotal (Weber, 1978: 895) separado del «mundo», con pretensiones de dominio universalista, es decir, habiendo superado su vinculación al hogar, al clan, a la tribu, desvaneciéndose las fronteras étnico-nacionales y dibujándose de esta guisa una completa nivelación religiosa. La Iglesia dispuso del monopolio de los bienes de salvación, lo que significa que solo perteneciendo a tal instituto de la gracia se puede obtener gracia (*extra ecclesia nulla salus*), actuando como «la administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno» (Weber, 1978: 895).

Para entender lo que, con toda seguridad a partir de la Ilustración, se ha llamado Era Secular²⁰, debemos considerar la génesis social de los dos ámbitos, el religioso-espiritual y el secular-temporal, tenemos que observar los vínculos históricamente contingentes que se producen entre ambos. Se han dado repetidos intentos de reforma cristiana del *saeculum*, intentos de cristianizar la Ciudad inmanente del Hombre, que comienzan con la «revolución» papal y con la emergencia de órdenes espirituales, orientadas a

una vida de perfección cristiana en el *saeculum*, en el mundo (Casanova, 2010a: 276).

- a) La «revolución» papal se manifiesta en la emergencia de una *civilización unitaria cristiana* (Troeltsch, 1931, 1: 379-382) donde se interpenetran aspectos externo-intramundanos con aspectos interno-espirituales dentro de la conexión cesaropapista existente entre la Iglesia universal y el Imperio romano, y más tarde en el nuevo unitarismo (germano y romano) de la Iglesia territorial y la autoridad patrimonial. La autoridad política secular fue considerada como un recurso para la cristianización del mundo. Esto generó la específica variedad de régimen cesaropapista de la cristiandad latina europea.
- b) El monje ascético secular aparece —por lo menos en las Órdenes con un ascetismo racionalizado, y del modo más claro en los jesuitas— como *el primer profesional (Berufsmensch)* que vivió de un modo «metódico» con un «tiempo distribuido», con un continuo control de sí mismo, rechazando todo goce despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión (Weber, 1978: 903; 1983, 1: 99-100). A este logro civilizacional indiscutible, la escética protestante le añadirá un elemento de consecuencias prácticas formidables: «la idea de la necesidad de comprobar la fe en la vida mundana» (Weber, 1983, 1: 102), como una sublimación cultural de la tensión existente entre el otro mundo y este mundo. Este proceso, advierte Charles Taylor (2007: 774), produce una consecuencia no deseada en el diseño unitarista de la cristiandad medieval prerreformista, ya que genera un desencantamiento del mundo, una desritualización, una deseclesialización de la religión institucional y una importante individualización religiosa, visibles en el surgimiento de una amplia variedad de sectas y en las «guerras de reli-

²⁰ Charles Taylor ha analizado en detalle el conjunto de hitos fundamentales que permiten hablar de «una era secular» en su trabajo de 2007.

gión» en Europa, pero al mismo tiempo genera un fortalecimiento de la disciplina y una reordenación de la vida y la sociedad. Las grandes revoluciones del siglo XVIII serán otro hito de gran relevancia que completarán ese curso de «traer el Reino de Dios a este mundo», solo que esta vez en la arena política.

B) En torno a 1800

La autoconciencia de vivir en una Era Secular solo puede emerger a partir de la evidencia empírica de que «la creencia en Dios ya no es algo axiomático, (de que) hay alternativas» (Taylor, 2007: 3). Hemos pasado de una sociedad donde era virtualmente imposible no creer en Dios, o al menos no contar con el axioma de la creencia en Dios como eje cardinal del sentido común (porque estaba socialmente prescrito creer y proscrito no creer, en un contexto masivamente creyente), a una donde la fe, incluso para el más radical de los creyentes, es una posibilidad (Taylor, 2007: 3) humana entre otras. Charles Taylor, recogiendo la fórmula de Hugo Grocio, afirma que este hecho sociológico crucial producirá un nuevo patrón de significado según el cual actuamos dentro de un «marco inmanente secular» bajo la premisa *etsi Deus non daretur* (Taylor, 1998: 34 y 36) («como si Dios no existiera»), incluso si Dios no existiera, los principios que emanan de tal «mundo inmanente secular» son vinculantes. Se podría decir que en el seno del *saeculum* emerge una nueva distinción directriz, la que diferencia entre un «nosotros» (los sujetos posreligiosos que se rigen según pretensiones racionales de validez) y el «ellos» (creyentes religiosos guiados por su fe). Pero, frente a la teleología implícita en el secularismo europeo que postula una conversión final del «ellos» religioso en «nosotros» posreligioso, ambos círculos no funcionan como elementos irreconciliablemente opuestos o disjuntos, sino como dos círculos de socialidad, que hay que entender cuidadosamente como posibilidades que entran en relación y

en tensión, y se interpenetran dentro de cada sociedad, dando lugar a constelaciones diversas.

Este hecho sociológico irrefutable producirá una gran narrativa de secularización que comienza con los protosociólogos «modernizadores» —Saint-Simon, Comte y Spencer— que apadrinan la *grand récit* (en los términos de Lyotard) que constituye a las sociedades modernas apoyándose en una narrativa de progreso²¹ constitutivo y continuado de la civilización hasta alcanzar el estadio «positivo» donde el «marco inmanente secular» tendrá una importancia insoslayable.

A partir de este hecho sociológico procedente de un contexto histórico concreto, el de las dinámicas de transformación del cristianismo europeo-occidental desde la Edad Media hasta nuestros días, se ha construido una teoría general de la secularización apoyada en una «conjetura sociológica» que funge de «régimen de conocimiento» con connotaciones no solo descriptivas sino prescriptivas y que podíamos formular, en los términos de José Casanova, de la siguiente forma: «cuanto más moderna, más secular es una sociedad, y cuanto más secular, menos religiosa» (2006a: 17), conjetura que a la postre ha resultado falsada en términos empíricos. Esta teoría general de la secularización en Europa ha funcionado como una profecía que se autocumple (Casanova, 2002: 24) en la medida en que una mayoría de la población en Europa ha venido a aceptar las premisas de esta teoría como un hecho normal (cuando, en realidad, *Europa es un islote de excepcionalidad secularista frente al océano habitual de persistencia del hecho religioso en el resto del mundo*) y las ha proyectado como un original del que realizar copias *world wide*, poniéndose de manifiesto que modernización y secularización, empíricamente hablando, no son dos términos sinónimos. Cuando nos referimos a la religión, no

²¹ Sobre el concepto de progreso, véase el extraordinario trabajo de Reinhart Koselleck (1975, 2: 350-423).

debemos olvidar que «no existe una regla global» (Casanova, 2006b, 8, 1 y 2: 17).

Una refutación de esta «conjetura» que asocia automáticamente modernización y secularización²² como desaparición progresiva de la religión la encontramos, por ejemplo, en Estados Unidos, donde, según Tocqueville (1990: 309), el avance del racionalismo (es decir, la educación y el conocimiento científico) y del valor del individualismo (es decir, la democracia liberal y las libertades individuales) no conducen necesariamente a un declive de la religión. Es decir, Estados Unidos es un país secular y religioso a un tiempo, la Primera Enmienda de la Constitución no prohíbe a los trece Estados originarios que se practiquen en ellos *sus propias religiones establecidas*. Lo que el Congreso veta es el establecimiento de una religión política oficial en los Estados Unidos. En la Norteamérica colonial no existió feudalismo ni una Iglesia nacional extendida a lo largo de las trece colonias originarias, de la que precisara separarse el nuevo Estado federal. Por tanto, la separación entre el Estado y la Iglesia fue amistosa no solo porque no había separación hostil en relación a una Iglesia establecida preexistente, sino porque la separación fue constituida para *proteger el libre ejercicio de la religión*, esto es, para construir las condiciones de posibilidad de un pluralismo religioso (denominacionalismo), en donde se parte del supuesto de que la diversidad religiosa es un «bien» para la sociedad o la nación.

El patrón europeo-occidental de tensiones y conflictos existentes entre «lo secular» y «lo religioso» no lo podemos aplicar tampoco mecánicamente en otros lugares del mundo como si fuera la regla a seguir, el original del que se sacan copias, cuando más bien es la excepción (Davie, 1999: 65-83) a la regla, de hecho, una buena parte de las

sociedades postcoloniales no-occidentales no han seguido el patrón europeo-occidental. No se puede aplicar tampoco al confucianismo ni al taoísmo, en la medida en que no están caracterizados por una tensión existente entre «este mundo» y «el otro mundo» ni por una organización eclesiástica de mediación. Estas religiones siempre han sido «intramundanas» y «laicas», no existiendo por esta razón un proceso de secularización en términos occidentales.

Quizás el error más importante de la teoría general de la secularización, que tiene su origen en el cristianismo europeo-occidental, ha sido haber fiado su plausibilidad a una concepción evolutiva de estadios de carácter teleológico, según la cual existe algo así como una ley universal de la evolución (*sic* Herbert Spencer) que lleva de lo religioso a lo secular con una orientación finalista inequívoca, cuando en realidad debemos tener presente, como acertadamente ha apuntado Talal Asad, que aunque «lo secular» formó parte del discurso teológico, más tarde será la propia categoría de «lo religioso» la que nace de los discursos político-seculares y científico-seculares, como se manifiesta en los procesos de resacralizaciones posaxiales modernas de la razón, la nación, la revolución o la persona. Por tanto, la «religión» misma surge, como categoría histórica y como concepto globalizado universal, como resultado de una construcción de la modernidad secular occidental²³ y si esto es así, lo secular «no debiera ser pensado como el espacio en el que la vida *real* humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la “religión” y así la sustituye» (Asad, 2003: 191). Según Asad, «el concepto de “lo secular” hoy es parte de una doctrina llamada secularismo. Esta no insiste simplemente en que la práctica y la creencia religiosas deban ser confinadas en

²² Una excelente crítica a la asociación natural entre modernización y secularización la encontramos en Hans Joas (2012b: 23-43).

²³ Talal Asad ha apuntado esta idea en 2003: 192. Véase, del mismo autor, 1993.

un espacio donde no puedan amenazar la libertad política o la estabilidad de los ciudadanos “librepensadores”, sino que se construye sobre una concepción particular del mundo (“natural” y “social”) y de los problemas generados por ese mundo» (Asad, 2003: 191-192). Aunque «la función del secularismo como filosofía de la historia, y como ideología, (ha sido) convertir el proceso histórico particular cristiano occidental de secularización en un proceso teleológico universal de desarrollo humano que va de la creencia a la increencia, de la religión primitiva irracional o metafísica a la conciencia secular postmetafísica racional moderna» (Casanova, 2012c: 213-214), con el propósito de mantener una separación entre «lo religioso» y «lo político», tenemos que reconocer que histórica y geográficamente tal secularismo adopta una variedad muy amplia y, en cualquier caso, la existencia de tal variedad permite refutar empíricamente algunos supuestos que habían vinculado de forma natural secularismo y democracia, ya que el hecho de vivir en un mundo inmanente secular, en el que se producen procesos de secularización —procesos empírico-históricos de transformación y diferenciación entre «las esferas religiosas» (instituciones eclesíásticas e iglesias) y «las esferas seculares» (Estado, economía, ciencia, arte, entretenimiento, salud y bienestar) que se dan en las organizaciones sociales contemporáneas— *no conlleva necesariamente el ser secularista* —practicar una ideología de Estado frente a la religión—, ni tampoco cuando uno se identifica como francés, alemán, español o norteamericano significa que *uno es más demócrata* que cuando se identifica como católico, judío, protestante o musulmán. Por tanto, si asumimos estas críticas, se puede vivir en un mundo secular sin ser secularista. Si modernización y secularización, como veíamos anteriormente, no van necesariamente juntas, tampoco secularismo y democracia son términos sinónimos *per se*.

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO EN PERSPECTIVA GLOBAL: «LO RELIGIOSO» Y «LO POSTSECCULAR»

Como podemos observar, en el binomio «secular»/«religioso» surgido en el seno del cristianismo europeo occidental se plantean dos problemas importantes. En primer lugar, se ha producido *un cuestionamiento de la deriva evolucionista basada en estadios* surgida dentro de la teoría general de la secularización. Esta dibujó un horizonte posdualista con la pretensión de superar el dualismo «secular»/«religioso» ubicado dentro del mundo inmanente secular que, a la postre, ha chocado con las realidades contextuales en las que la interacción entre esferas religiosas y seculares sigue plenamente activa. De esta guisa se hace más o menos evidente que la conciencia de vivir en una era secular ya no está vinculada a la certeza de que la modernización social y cultural avanzada pueda ocurrir solo a costa de la influencia pública y la relevancia personal del hecho religioso.

En segundo lugar, el otro desafío viene dado por la *deseuropeización* del binomio «secular»/«religioso», originariamente europeo, que surge como consecuencia del encuentro entre diferentes civilizaciones, distintas religiones universales, proyectos de modernidad diversos, formas de ser moderno alternativas y múltiples *aggiornamentos* en los casos del catolicismo y del islam. Todas las religiones del mundo, viejas y nuevas, preaxiales, axiales y postaxiales, se muestran como disponibles de apropiación individual en todo momento y en todo lugar, multiplicándose de esta guisa las opciones de conversión, las presiones entrecruzadas y la búsqueda individual de la trascendencia. La globalización y las migraciones globales posibilitan que todas las religiones universalistas puedan ser reconstituídas por primera vez verdaderamente como comunidades imaginadas globales y desterritorializadas,

global ummas, separadas de sus asentamientos civilizacionales en los que han estado tradicionalmente ancladas. Sus diásporas se están convirtiendo en centros dinámicos para la transformación global que afecta, por supuesto, a sus cunas civilizacionales (Casanova, 2010b: 1-16). Existe una relación dinámica continua donde las tradiciones múltiples ayudan a conformar modernidades múltiples, mientras estas alteran radicalmente a las tradiciones. Existen «muchas versiones de modernidad aparte de (la) versión europea occidental, y todas ellas son compatibles con la religión, de una u otra forma» (Martin, 2011: 7).

Desde 1500 hasta hoy, el sistema clasificatorio binario que distingue entre «lo religioso» y «lo secular» ha experimentado una serie de transformaciones, como hemos visto. Los cambios en la estructura social conllevan cambios en el sistema clasificatorio. Pero ¿cómo dar cuenta de la emergencia de un nuevo sistema clasificatorio? Robert N. Bellah, en reflexiones de gran calado (2011: Prefacio y 265-282), que no puedo abordar con amplitud en el espacio de este artículo, reconstruye desde una perspectiva sociológica la evolución religiosa y cultural de la humanidad, apoyándose en una reconstrucción previa del psicólogo de la evolución Merlin Donald (1991). En ella, Bellah mantiene que cada nuevo avance evolutivo no supone hacer *tabula rasa* de los anteriores, ni tampoco significa que la evolución se dirige teleológicamente a un punto determinado, como pensaban los primeros sociólogos modernizadores ya mencionados. *El nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades, en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores*. Lo que del enfoque de Bellah resulta especialmente relevante para nosotros no es su orientación evolutiva sino su marcado acento antiteleológico, antifinalista, al subrayar que los «avances evolutivos» (*breakthroughs*), esa palabra problemática, no significan el abandono de lo que

ocurrió antes. La cultura teórica inaugurada en la Era Axial se suma a las culturas mimética y mítica, pero no las resta, permaneciendo estas en sus respectivas esferas como indispensables. La fundamentación teórico-racional no invalida sino que complementa las visiones miméticas y míticas de la realidad.

Estas consideraciones de Bellah introducen un importante elemento crítico que nos permite no solo observar sino justificar sociológicamente el movimiento que se origina con el desarrollo de las religiones universales y su binomio «trascendente»/«inmanente» en la Edad Axial, que redefine la estructura de las religiones preaxiales y que tiene continuidad en otro binomio, «lo religioso»/«lo secular» ubicado dentro del cristianismo medieval europeo-occidental y que a su vez es redefinido hoy, de forma un tanto heterogénea, por los perfiles de un nuevo sistema clasificatorio basado en el binomio «religioso»/«postsecular». Lo profano/inmanente/secular/postsecular no puede existir sino *trascendiéndose* a sí mismo y creando diversas formas históricas de sacralidad, que unas veces han tenido carácter dominante y jerárquico y otras veces conforman una situación plural de conflicto y desafío mutuo, como cuando la sacralidad de la nación (y en el nombre de la nación) se enfrenta a la sacralidad de la persona.

Corrigiendo una parte del diagnóstico que Durkheim realizó de la modernidad cuando afirmó que «los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros (que los reemplacen)» (Durkheim, FE, 1982: 398), podemos afirmar que a través del análisis de las diversas metamorfosis del hecho religioso constatamos que los antiguos «dioses» (véase formas sagradas) siguen vivos y han nacido otros modernos que los acompañan y compiten entre sí en una lucha sin fin. Tradicionalmente, la esfera sagrada forjó las formas sagradas dentro del *saeculum*, pero hoy en la propia esfera pública del mundo inmanente secular y postsecular sur-

gen nuevas formas sacralizadas como la nación y la persona.

Si bien la teoría general de la secularización surgida en Europa postuló prematuramente el advenimiento de un mundo postdualista, anclado en el florecimiento del mundo inmanente secular, de forma exclusiva, tenemos que reconocer que el propio marco inmanente produce *nuevas experiencias de trascendencia*, en oposición a la ideología secularista (activa o pasiva) del Estado. La trascendencia sigue siendo posible en medio de una diferenciación funcional de esferas sociales donde el hecho religioso persiste de forma plural. El mundo «*postsecular*» actual no se caracteriza por una desaparición de «lo religioso», a pesar de que en algunas sociedades como las europeas las creencias y las prácticas religiosas hayan disminuido ostensiblemente, sino más bien por una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas, porque cuando hablamos de religión no existe una regla global y uniforme. Si asumimos la importancia del hecho religioso en un contexto de diferenciaciones múltiples, de secularizaciones en plural, de modernidades múltiples y, por supuesto, de religiones transnacionales, este mundo ya no es secular sino «*postsecular*» y el reconocimiento de este hecho conduce al socavamiento de la confianza *secularista* en la *inminente desaparición* del hecho religioso.

La Edad «*postsecular*» emerge a partir de dos tendencias sociológicas complementarias, por una parte, el cuestionamiento empírico de la deriva finalista que se gestó en medio de la secularización del cristianismo europeo occidental con la pretensión de arribar a una conciencia secular posreligiosa y postdualista racional moderna y, por otra parte, la deseuropeización del cristianismo, tanto en su versión católica como en su versión pentecostal. A esto sin duda han contribuido dos desarrollos institucionales históricamente relevantes.

En primer lugar, la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos que establece una peculiar diferenciación entre la religión y el Estado. Mientras que el sistema europeo solo conoce «Iglesias» nacionales confesionales protegidas por un Estado confesional o «sectas», es decir, minorías religiosas que pueden ser más o menos toleradas y donde la secularización se manifiesta como una desconfesionalización²⁴ de Estado, de la nación y de los individuos, sin incrementar en absoluto el pluralismo religioso, en Estados Unidos, sin embargo, las distintas Iglesias y las múltiples sectas se equiparan y desaparecen como tales para convertirse en «denominaciones»²⁵ religiosas que son simplemente los nombres e identidades por las que los distintos grupos religiosos se reconocen entre sí en la sociedad civil sin ningún reconocimiento oficial estatal. La afiliación religiosa para la mayoría de los americanos, cuando creció a principios del siglo XIX, no fue un acto forzado desde arriba, impuesto por el Estado o la Iglesia estatal, como ocurría en Europa como consecuencia de la herencia del Estado absolutista, sino un acto voluntario de movilización religiosa paralela a la movilización democrática política, como acertadamente lo ha puesto de manifiesto Tocqueville. De esta guisa, la religión se asocia en Estados Unidos con la libertad individual moderna y no con el *ancient regime*.

En segundo lugar, si la gran enseñanza de Estados Unidos se pone de manifiesto en la primera enmienda, «la «lección» de Europa occidental radicaría no tanto en la separación entre Iglesia y Estado sino en la constante construcción y reconstrucción política de «tolerancias mutuas» (*twin tolerations*)» (Stepan, 2001: 222), a pesar de que en un pasado no muy lejano existieron «intoleran-

²⁴ José Casanova apunta esta idea en 2012b, Introducción.

²⁵ H. Richard Niebuhr es quien inicialmente capta este fenómeno (1929, 1957: 3-6, 17-21, 25).

cias mutuas». Si esto es así, las autoridades religiosas deben «tolerar» la autonomía de gobiernos democráticamente elegidos sin pretender prerrogativas privilegiadas constitucionalmente para gobernar o vetar la política pública. Las instituciones políticas democráticas deben, por su parte, «tolerar» la autonomía de los individuos y grupos religiosos, no solo en completa libertad para ejercer el culto de forma privada, sino también permitir que promuevan sus valores en la sociedad civil y patrocinen organizaciones y movimientos en la sociedad política, siempre que no violen las reglas del juego democrático y se atengan a la ley²⁶.

Sin pretender ser exhaustivo, déjeme mencionar tres rasgos, a modo de ejemplo, que delatan la presencia plural renovada de los tres sistemas clasificatorios descritos en un mundo postsecular: a) el *vigor de los monoteísmos axiales* no se manifiesta en perspectiva nacional, como tienden a reflejar de forma desagregada las encuestas, sino en perspectiva agregada supranacional, transnacional, planetaria. Europa es la única área geográfica y cultural (quizás con Canadá) en la cual puede aplicarse el esquema típico ideal de la secularización como desacralización. Se ha producido una deseuropeización del cristianismo, mientras este florece en amplios sectores de África, Filipinas, Sudamérica, Corea del Sur y Estados Unidos. El catolicismo, el islam y el pentecostalismo son los movimientos religiosos que más han crecido; b) la *emergencia de nuevas formas de religiosidad individual* supone la transformación de la religiosidad institucional, tanto de Iglesia como de secta, en una experiencia puramente personal e interna, como ya lo apuntó Ernst Troeltsch a comienzos del siglo pasado y lo han confirmado Thomas Luckmann, Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger

recientemente, diferenciándose la creencia y la práctica religiosas y configurándose de esta guisa un horizonte politeísta de lo religioso bajo la forma del «Dios elegido» a través de fenómenos de conversión; c) desde el siglo XVIII hasta hoy se han producido una serie de *resacralizaciones postaxiales* de instancias en principio ubicadas en el ámbito secular, como son la nación y la propia persona humana. Durkheim ya nos advirtió en el primer sistema clasificatorio de que el hecho religioso no es algo estático y puramente tradicional, sino un ámbito dinámico y capaz de adoptar diversas formas a lo largo del tiempo como las que adopta el culto a la nación en los momentos de efervescencia colectiva durante la Revolución Francesa. Bellah lo ha confirmado con la religión civil americana. Y, *last but not least*, Hans Joas ha forjado el concepto de «sacralización de la persona» a partir de la obra de Émile Durkheim, apuntando cómo la persona humana se convierte en un objeto sagrado reconocible en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

No debemos olvidar que lo sagrado en las sociedades modernas no es una constelación uniforme de símbolos y rituales que produzca un consenso unánime entre todos los ciudadanos. Las sociedades modernas, en términos durkheimianos, tienen una *conciencia colectiva plural que contiene múltiples formas sagradas que, a veces, están en oposición entre sí mismas*. Hablar de lo sagrado en las sociedades modernas significa no perder de vista el conjunto de situaciones históricas contingentes (Tweed, 2006: 54-79) que crean específicas formas de trascendencia, algunas de las cuales participan de las narrativas axiales en sus propias estructuras, como ocurre con las diferentes versiones de las religiones universales, pero algunas otras formas religiosas tienen características diferentes. Sírvanos como muestra de esto la disputa existente actualmente entre la sacralización postaxial de la nación y sus correspondientes mitorrituales (Elgenius, 2011: 12-

²⁶ Nos inspiramos en una ejemplificación de las «tolerancias mutuas» de Stepan por José Casanova en un reciente trabajo (2008: 113).

27) a partir de 1789 y la sacralización igualmente postaxial de la persona humana (Joas, 2011: 37-69) visible a partir de la espantosa *Shoah* y de la Declaración de los Derechos Humanos en 1948.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos observado cuatro grandes formas del hecho religioso y coextensivamente cuatro procesos de creatividad social comenzando por la génesis del hecho religioso que emerge a partir de la diferenciación entre la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano, reflejada en la distinción directriz establecida por Durkheim; hemos analizado el sistema clasificatorio que emerge a partir de la Era Axial y que diferencia entre el mundo trascendente y el mundo inmanente, introduciendo por primera vez en la historia la posibilidad de salvación personal así como la posibilidad de «traer el reino de Dios a este mundo» a través de la acción en la arena política y más tarde en la social, que encarnan las grandes revoluciones; dentro del *saeculum*, en el cristianismo europeo occidental ha surgido otra importante distinción entre «lo religioso» y «lo secular», ámbitos entre los que se ha establecido una relación conflictiva y de hostilidad unas veces y amistosa y de colaboración otras, dando lugar al discurso teológico así como a los discursos científico-seculares entre los que se ha producido una influencia mutua. Aunque el mundo inmanente secular, ayudado por el discurso secularista auspiciado por el Estado moderno, ha creado reglas de juego vinculantes más allá de toda creencia y práctica religiosas, sin embargo, no ha creado una realidad postdualista y posreligiosa sino que nuevas realidades socioreligiosas, como el cuestionamiento de la deriva teleológica de la secularización europea y la des-europeización del propio binomio religioso/secular, han creado las mimbres para la emergencia todavía embrionaria de un nuevo dualismo, el que distingue no tanto entre la religión y la

secularidad sino entre «lo religioso» y «lo postsecular». Las metamorfosis del hecho religioso están asociadas a la génesis histórico-social de esos pares de categorías que interactúan en tensión dinámica y conforman situaciones nuevas en las que, siguiendo la metáfora de la física, la energía no se pierde, la creatividad social, la capacidad de trascendencia, produce una nueva síntesis de viejas y nuevas realidades, sin hacer tabula rasa, sin restar, sino sumando de forma creativa. Aquí radica el dinamismo del hecho religioso, no tanto en su pasado como en su futuro pasado.

El presente trabajo, más que realizar una genealogía negativa del hecho religioso, una genealogía que aboca a la egiptianización del hecho religioso como consecuencia de un proceso incipiente y acelerado de ilustración, de desencantamiento del mundo, como apuntaron Marx, Nietzsche y Weber, propone una «*genealogía afirmativa*» de tal hecho que se basa en su presencia constitutiva, siendo considerado no como una reliquia o un atavismo del pasado, sino como una realización histórica de la dimensión de *trascendencia* que emerge de la propia sociedad. Las diferentes metamorfosis del hecho religioso que aquí hemos analizado no son el producto de la necesidad histórica sino de la contingencia, de un concurso de circunstancias contingentes que contribuyen a producir hechos religiosos pegados a la *naturaleza*, y hechos religiosos que expresan a la *divinidad*, y hechos religiosos que expresan una sacralidad de la *persona* como creencia en los derechos humanos y en la dignidad humana universal que son el resultado de un específico proceso de sacralización, un proceso en el que todo ser humano, de forma creciente y con efectos motivacionales y de sensibilidad, ha sido considerado como algo sagrado, y esto ha sido institucionalizado en el derecho. A la sacralidad, de esta guisa, se le ha atribuido un nuevo contenido. No entendemos lo sagrado, en sus diversas realizaciones sociales, como el objeto único y autosubsistente

de la religión, sino como algo que surge dentro de una división bipartita, de una diferenciación constitutiva, que divide el mundo en dos esferas, profano/sagrado (y sus diversas metamorfosis), algo que no entendió la teoría general de la secularización asociada al cristianismo europeo. Lo sagrado está constantemente conformándose de forma innovadora a partir de ciertas fuerzas sociales productoras de rituales y símbolos inherentes a los procesos históricos, trascendiendo incluso las objetivaciones históricas de tales fuerzas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C. (2006a). «Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy». En: Alexander, J. C.; Giese, B. y Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2006b). «From the Depth of Despair: Performance, Counterperformance and “September 11”». En: Alexander, J. C.; Giese, B. y Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., y Wittrock, Bjorn (eds.) (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *The Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Zygmunt (1996). «Modernidad y ambivalencia». En: Beriain, J. (ed.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper and Row.
- Bellah, Robert N. (2005). «What is Axial about Axial Age?». *European Journal of Sociology*, 46: 69-89.
- Bellah, Robert N. (2006). «Durkheim and Ritual». En: Bellah, R. N. y Tipton, S. (eds.). *The Robert N. Bellah Reader*. Durham: Duke University Press.
- Bellah, Robert N. (2007). «Religión civil en América». En: Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (2011). *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of the Harvard University.
- Bellah, R. N. y Joas, Hans (eds.) (2012). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Basic Books.
- Burke, Keneth (1969). *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Casanova, José (2001). «Secularization». En: Smelser, N. J. y Baltes, P. B. (eds.). *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier.
- Casanova, José (2002). «Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective». En: Davie, G.; Hellas, P. y Woodhead, L. (eds.). *Predicting Religion*. Ashgate: Aldershot.
- Casanova, José (2006a). «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad». En: Scott, D. y Hirschkind, C. (eds.). *Powers of the Secular Modern*. Stanford: Stanford University Press.
- Casanova, José (2006b). «Rethinking Secularization». *The Hedgehog Review*, 8, 1 y 2: 7-23.
- Casanova, José (2008). «Public Religions Revisited». En: De Vries, H. (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Casanova, José (2009). «The Secular and the Secularisms». *Social Research*, 76, 4: 1049-1066.
- Casanova, José (2010a). «A Secular Age: Dawn or Twilight?». En: Warner, M.; Van Antwerpen, J. y Calhoun, C. (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Casanova, José (2010b). «Religion in Modernity as a Global Challenge». En: Casanova, J.; Joas, H. et al. *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart: Kolhammer.
- Casanova, José (2012a). «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos». En: Sánchez de Yncera, I. y Rodríguez Fouz, M. (eds.). *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.

- Casanova, José (2012b). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2012c). «Religion, the Axial Age and Secular Modernity». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Colpe, Carsten (1995). «The Sacred and the Profane». En: Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon and Shuster.
- Cornford, Francis M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Dalferth, Ingolf U. (2012). «The Idea of Transcendence». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Davie, Grace (1999). «Europe: The Exception that Proves the Rule?». En: Berger, P. L. (ed.). *The Desecularization of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center.
- Donald, Merlin (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile (1899). «De la définition de les phénomènes religieux». *L'Année Sociologique*, 2: 1-28.
- Durkheim, Émile (1901-1902). «De quelques formes primitives de classification». *L'Année Sociologique*, 6: 1-72.
- Durkheim, Émile ([1912] 1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Durkheim, Émile (1965). «La determinación del hecho moral». En: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Kraft.
- Durkheim, Émile (1972). *La educación moral*. Buenos Aires: Shapire.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1996a). «Sobre la definición de los fenómenos religiosos». En: *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1996b). «Sobre algunas formas primitivas de clasificación». En: Durkheim, E. *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Eisenstadt, S. N. (1982). «The Axial Age. The Emergence of the Transcendental Visions and the Rise of Clerics». *European Journal of Sociology*, 23, 2: 294-314.
- Eisenstadt, S. N. (1985). «This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World. Weber's "Religion of China" and the Format of Chinese History and Civilization». *Journal of Developing Societies*, 1: 168-186.
- Eisenstadt, S. N. (1986). «Introduction». En: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Elgenius, Gabriella (2011). *Symbols of Nations and Nationalism. Celebrating Nationhood*. London: Palgrave/Macmillan.
- Eliade, Mircea (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Labor.
- Elkana, Yehuda (1986). «The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece». En: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Goethe, J. W. (1992). *Fausto. Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Handke, Peter (1987). *Aber ich lebe nur von den Zwischenräume*. Zürich: Amman.
- Harrison, Jane Ellen (1912). *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel (1981). *Sacrifice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Joas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2005). «Eine Einleitung». En: Joas, H. y Wiegant, K. (eds.). *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt: Fisher.
- Joas, Hans (2008). «Los valores y la religión». En: Mohn, L.; Mohn, B. y Meyer, J. (eds.). *Valores*.

- Factores esenciales de cohesión social*. Barcelona: Bertelsmann.
- Joas, Hans (2011). *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2012a). «A Conversation with Robert Bellah». *The Hedgehog Review*, 14, 2: 72-78.
- Joas, Hans (2012b). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Friburgo: Herder.
- Jokisch, Rodrigo (2002). *Metodología de las distinciones*. México D. F.: UNAM.
- Koselleck, Reinhart (1975). «Fortschritt». En: Koselleck, R.; Conze, W. y Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (2000). «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung». En: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1977). «Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion». En: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989). «Die Ausdifferenzierung der Religion». En: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt: Suhrkamp, 3: 259-358.
- Luhmann, Niklas (1996). «Die Sinnform Religion». *Soziale Systeme*, 2: 3-33.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, Niklas (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Penguin.
- Lynch, Gordon (2012). *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford: OUP.
- Martin, David (2011). *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Mead, G. H. ([1934] 1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Niebuhr, H. Richard ([1929] 1957). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian Books.
- Nocera, Pablo (2009). «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127: 93-119.
- Otto, Rudolph (1985). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ramos, Ramón (2012). «Sociología del mal y teodicea en *Las Formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim». *Política y Sociedad*, 49, 2: 223-240.
- Rawls, Anne Warfield (2004). *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson-Smith, William (1889). *Lectures on the Religion of The Semites. First Series: The Fundamental Institutions*. New York: Appleton and Company.
- Schluchter, Wolfgang (1987). «Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World». En: Whimster, S. y Lash, S. (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin.
- Schmalenbach, Herman ([1922]1977). «Communion. A Sociological Category». En: Lüschen, G. y Stone, G. P. (eds.). *On Society and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schwartz, Benjamin (1975). «The Age of Transcendence». *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, 2: 1-7.
- Stepan, A. (2001). «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"». En: *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, Charles (1998). «Modes of Secularism». En: Bhargava, R. (ed.). *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: The Belknap of the Harvard University Press.
- Tiryakian, Edward (1996). «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic». *Theory, Culture and Society*, 13, 1: 99-118.
- Tocqueville Alexis de (1990). *Democracy in America*. New York: Vintage.
- Trigger, Bruce G. (2003). *Understanding Early Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin.
- Tweed, Thomas A. (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1965). *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Max (1978). *Economía y sociedad*. México, D. F.: FCE.
- Weber, Max (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wittrock, Björn (2012). «The Axial Age in Global History. Cultural Crystallization and Societal Transformation». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass.: The Belknap of the Harvard University Press.
- Zabel, Herman (1984). «Säkularisation, Säkularisierung». En: Koselleck, R.; Conze, W. y Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zerubavel, Eviatar (1991). *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago: The Chicago University Press.

RECEPCIÓN: 19/12/2013

REVISIÓN: 12/05/2014

APROBACIÓN: 26/06/2014