

RELIGIÓN, SOCIEDAD, CRISIS

Sede Académica, Costa Rica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

ERIC SOLERA MATA - J. AMANDO ROBLES ROBLES

ÍNDICE

Presentación

LA TENSIÓN UNIDAD/DIVERSIDAD COMO EJE CONSTITUTIVO BÁSICO DEL FENÓMENO RELIGIOSO ECLESIAL

1. Introducción 2. Aproximaciones básicas 2.1 Religión y construcción de sentido
3. Campo religioso 4. Campo religioso y conflicto religioso 5. Producción transaccional 6. Poder religioso
7. La Iglesia 8. A modo de epílogo. Algunas precisiones para comprender el sistema organizativo de la Iglesia Católica
Bibliografía

LA RELIGIÓN EN CRISIS

1. Crisis y duelo como fuentes de novedad 2. La religión que debe surgir 3. Cosas que hacen crisis
4. Más cosas que hacen crisis 5. Algunas explicaciones de la crisis 6. Una transformación mucho más profunda
Bibliografía citada

PRESENTACIÓN

La formación de la cultura no está dissociada de las imágenes y los sentidos que aporta la religiosidad y que se reconstruye conflictivamente en sus ámbitos institucionales. Independientemente de preferencias individuales, o incluso estatales como aparece registrado en la norma constitucional en Costa Rica, la cuestión de la construcción de sentidos desde lo religioso es central para la comprensión de la cultura política, de los vínculos entre la vida cotidiana en el nivel íntimo y personal con los procesos más complejos de organización de la opinión a escala más amplia. La política y la religiosidad aparecen estrechamente entrelazadas como ha quedado de manifiesto con los vínculos justicialistas a favor de los desposeídos y con los movimientos sectarios de ánimo conservador que desde uno u otro lado han tomado partido sobre asuntos lejanos del púlpito y las escrituras. En tiempos de cambio social, la demanda de transformación ha tocado todos los órdenes de la vida social y todos los ámbitos de producción de sentido. Los trabajos que presentamos en este número de los Cuadernos ilustran esa problemática. En su trabajo sobre la constitución del fenómeno religioso, Eric Solera, sociólogo, recoge los fundamentos de la sociología de la religión a partir de las nociones de campo religioso y producción transaccional de Pierre Bourdieu. El trabajo del sacerdote jesuita Amando Robles, teólogo, circula alrededor del vínculo crisis y religión proponiendo “elaborar un duelo” debido a la ruptura de valores y seguridades del sistema de creencias que organizó la manera tradicional de ser y de funcionar la religión.

LA TENSIÓN UNIDAD/DIVERSIDAD COMO EJE CONSTITUTIVO BÁSICO DEL FENÓMENO RELIGIOSO ECLESIAL

1. Introducción

Con frecuencia, el fenómeno religioso nos sorprende. Cuando más lo sentimos latente en los intersticios de la modernidad, explota como un arrebató histórico renovado y nos pone a figurarnos nuevas preguntas; académicas algunas, existenciales las más. El albor del siglo XXI nos aborda con el imperativo de repensar aquellas tesis (portadoras de un añejo olor decimonónico) que visualizaban la secularización como un proceso lineal y progresivo, que indefectiblemente suponía la desaparición del fenómeno religioso o, cuando menos, su reclusión en esferas constreñidas del comportamiento de reducidos grupos o sectores sociales. Si de alguna manera ha de pensarse hoy el fenómeno de la secularización, es en su compleja y dialéctica relación con las viejas y nuevas formas de vivencia de lo religioso, que siguen incidiendo diferenciadamente en las formas de sentir, pensar y existir de las sociedades humanas.

Por el contrario, hoy renueva su fuerza la premisa epistemológica presente en la elaboración de algunos clásicos de la sociología, según la cual el estudio de la religión es una vía de entrada privilegiada (aunque no siempre directa) para el conocimiento y comprensión de muchos fenómenos que afectan a la sociedad en su conjunto, aun de aquellos cuyo sustrato no es específicamente religioso.

En América Latina la premisa señalada adquiere especial validez debido al lugar fundamental y a las importantes funciones sociales y culturales que históricamente ha tenido la religión en estos contextos. Remitiéndonos a la realidad que se configura a partir de la conquista ibérica, el cristianismo como religión dominante (aunque no aséptica ante los influjos de las religiosidades indígenas y afro) ha sido estructurado en la experiencia individual y colectiva a través de la institucionalidad de la Iglesia Católica, principalmente¹, y por esta vía ha impactado de modos y grados diversos los procesos históricos de las diferentes formaciones sociales latinoamericanas.

El párrafo anterior nos da el pretexto para precisar cuáles son los énfasis y alcances de nuestra reflexión teórica sobre lo religioso. En primer lugar, aclaramos que la elaboración teórica a la que acudimos no se pretende como un modelo explicativo general de toda forma religiosa del pasado y del presente. En efecto, al tener un importante referente en Weber, nuestra propuesta tiene valor explicativo sobre todo para aquellas expresiones religiosas que

fueron de especial interés para dicho clásico del pensamiento sociológico; es decir, apunta fundamentalmente a las religiones universales: aquellas que lograron un grado importante de racionalización y de institucionalización de lo sagrado, en el contexto general de las sociedades agrarias y artesanales (posteriormente en las industriales) y con el desarrollo de las ciudades. Debe recordarse inclusive que Weber no reconocía como religiones y clasificaba bajo la categoría de “magia” aquellas formas de relación con la trascendencia que no reunían tales características.

Así, pues, el enfoque que nos sirve de base no tiene la pretensión de agotar en su potencial explicativo todas las formas y expresiones de lo religioso, tal como se dieron en otras épocas de la humanidad, como permanecen en formaciones sociales no capitalistas o como se están decantando hoy en el occidente moderno.

Dos niveles más de precisión han quedado sugeridos de antemano: la religión universal que centra nuestro análisis es el cristianismo, de extraordinaria presencia histórica en la configuración sociocultural de Occidente; y dentro de ella, la no menos relevante gravitación de la Iglesia Católica, cuyo modelo de institucionalización de la experiencia religiosa cristiana ha sido dominante desde su consolidación, en el siglo I V de nuestra era.

En términos más específicos, el núcleo de nuestras preocupaciones se mueve en torno al problema del desarrollo institucional de la Iglesia Católica, visto desde el eje clave de la tensión entre unidad y diversidad. Para ello, partimos de la premisa que dice sobre *la heterogeneidad que es distintiva del fenómeno eclesial-católico en toda la extensión de su complejo entramado, pese a los evidentes elementos comunes que dan consistencia a la unidad institucional básica de dicha iglesia.*

A este respecto, vemos con preocupación como de manera frecuente se habla sin más de la Iglesia Católica, con lo que se hace una abstracción apresurada y reduccionista de la mencionada heterogeneidad, siendo más bien este, a nuestro juicio, un aspecto que resulta insoslayable para comprender su desarrollo institucional, en cuanto tal, y su interacción con el contexto societal general. De igual modo, también es frecuente encontrar un tipo de abordaje que pone su afán en dar cuenta de las funciones políticas o sociales de la Iglesia Católica (en medio de ello, con énfasis comprensible en el tema de la relación Iglesia-Estado), pero que descuida un análisis más profundo de la realidad institucional de la Iglesia propiamente dicha².

En síntesis, el abordaje que a continuación proponemos contempla los siguientes elementos básicos:

Un marco general de referencia que remite, en última instancia, a los principales elementos de análisis de lo religioso en la obra de Weber, pero que tiene su articulación particular desde la perspectiva bourdiana de los campos de objetividad, como propuesta conceptual para comprender las diferentes esferas de construcción y estructuración societal.

En el plano de la sociología de la religión, esta perspectiva pone en su centro la noción básica de campo religioso, con sus categorías respectivas: interés y demanda religiosa, producción religiosa, capital religioso, conflicto religioso. Aquí toma gran relevancia por sus alcances explicativos la categoría de producción transaccional, elemento clave para abordar el eje de tensión unidad/diversidad ya aludido.

Con el concurso de diversos autores, se incorporan también otros conceptos y categorías fundamentales (v. gr. Iglesia, poder religioso) que completan el cuadro conceptual que ahora presentamos.

2. Aproximaciones básicas

2.1 Religión y construcción de sentido

En cuanto ser social y cultural, el ser humano requiere de un sentido del mundo de la vida, que le permita ubicarse, ordenar, interpretar y moverse dentro de ese mundo. Ese sentido se construye en la relación históricamente dada del ser humano con la naturaleza y con los demás seres humanos. Los saberes, símbolos y valoraciones que se articulan en su sentido del mundo median a su vez sus relaciones sociales, las relaciones con su propia subjetividad y con la naturaleza.

La construcción de ese sentido ha estado con frecuencia asociado con contenidos religiosos; es decir, con contenidos que remiten a entidades y fenómenos sobrenaturales, suprahistóricos. Por medio de esto, el ser humano resuelve en algún modo e incorpora a la simbolización de la vida, su propia experiencia de ser trascendido por la realidad en la que se desenvuelve y de la que forma parte: la naturaleza, las relaciones sociales, las estructuras de poder, la inevitabilidad del dolor y la muerte, el éxtasis, la belleza, su propia y compleja dimensión psíquica, el azar, los momentos de fuerte convulsión social y también los momentos de fuerte integración social.

Las religiones constituyen sistemas de construcción de un sentido que responde a este tipo de demanda referida a lo sobrenatural; una demanda que es diversa en tanto que los contextos en los cuales se producen son también diversos.

De plano enunciarnos un principio básico que, al tomar para nosotros un rango epistemológico fundamental, se constituye en eje articulador de nuestra elección teórica; a saber:

La relación entre el fenómeno religioso (eclesial, en este caso) y la dinámica general de la sociedad se representa en términos de una autonomía relativa, siendo por lo tanto una relación mediata, no directa ni mucho menos mecánica, unívoca o instrumental.

No se pretende abstraer el fenómeno religioso-eclesial del contexto histórico general en el cual se inscribe y de sus determinaciones, a la manera de una esfera totalmente autónoma y autodeterminada; sin embargo, se pretende rescatar sociológicamente la especificidad del fenómeno religioso-eclesial. Es necesario que la elaboración teórica permita un amplio margen analítico-explicativo que permita abordar lo religioso-eclesial desde sus propias coordenadas, sin que ello conduzca a una compartimentalización artificiosa de la realidad social.

Al respecto, es fundamental retomar una aproximación al fenómeno de la religión que la concibe como *un medio simbólico estructurado y estructurante*; es decir, no solo determinado por la totalidad social, sino también en cuanto principio de estructuración del mundo y particularmente de un determinado campo de objetividad.

Así pues, desde la perspectiva de los campos de objetividad (político, educativo, etc., en los cuales se identifican *por ductores y consumidores* que ocupan posiciones distintas y poseen volúmenes diferentes del capital propio del campo respectivo), el campo religioso se identifica como el campo específico de consumidores y productores de los bienes de salvación. En términos generales, se entiende que “el campo religioso (...) no sólo es un producto de las relaciones y conflictos (macro) sociales sino que se constituye a sí misma como una red específica de relaciones (micro) sociales, con una cierta realidad y estabilidad propias y particulares”³. En esta perspectiva, se considera que los conflictos que se generan propiamente en el campo religioso constituyen su principio dinámico.

De este modo, se hace factible escapar a lo que Bourdieu alude como la *alternativa simplista*: “la oposición entre la ilusión de la autonomía absoluta del discurso mítico o religioso y la teoría reduccionista que considera que éste es el reflejo directo de las estructuras sociales”⁴.

La *autonomía relativa* del campo religioso se explica básicamente por un fenómeno fundamental en su constitución; a saber, aquello que Weber identifica como el surgimiento histórico de un *cuerpo de especialistas* que asumen la tarea de producir prácticas y discursos en virtud del poder con que están investidos, para satisfacer un *tipo específico de necesidades de sentido*.

Como hemos dicho, históricamente suele identificarse en las sociedades humanas el interés específico por remitir tal representación del mundo a fuerzas sobrenaturales y metasociales, de las que el grupo se siente dependiente y obligado a una conducta determinada. Esto es lo que se entiende bajo la categoría interés específicamente religioso. En cuanto demanda específica de representación del mundo, el interés religioso remite a la producción, reproducción, difusión y consumo de un determinado tipo de bienes: los bienes de salvación (el mensaje religioso, ritos, signos, etc.). En un plano más concreto, el interés religioso no puede ser representado en forma simplemente genérica y monolítica, en cuanto a que la diversidad de condiciones materiales de existencia, ligadas a las distintas posiciones que ocupan los grupos en la estructura social de una determinada sociedad, así como la diversidad que muestran las diferentes categorías socio-culturales, determinan formas diferentes de construirse y expresarse el interés religioso, más aún cuando este implica la legitimación o deslegitimación de un orden social dado, que pasa por lo que Bourdieu llama la “alquimia ideológica” que transfigura las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales.

Existe pues un trabajo de producción religiosa (producción de bienes de salvación) orientado a satisfacer el interés religioso (en cuanto necesidad y demanda) a través de las representaciones que elabora, reproduce y difunde. Sin embargo, no es correcto concebir la relación entre trabajo de producción religiosa e interés religioso en términos mecanicistas y unívocos: el interés religioso *per se* no desencadena la producción religiosa. Según Maduro⁵, el trabajo religioso requiere también de la experiencia colectiva de una *personalidad carismática*: persona o grupo que con sus discursos y prácticas brinda los elementos necesarios para iniciar el proceso social que implica el trabajo de producción religiosa. Por ende, el interés religioso de una sociedad (o de un grupo social específico) podría permanecer insatisfecho durante un cierto periodo, aunque existe la probabilidad de que la prolongación y profundización de tal insatisfacción conduzca un malestar y una crisis colectiva.

Por otra parte, es lógico pensar que el mismo trabajo de producción religiosa genere un proceso de ampliación y reproducción del interés religioso (o al menos de un determinado tipo de interés religioso), una vez que ese trabajo religioso haya perfilado su vinculación con una determinada estructuración del campo religioso y de la posición que ostentan los distintos actores en este.

El trabajo religioso no solo es subjetivo e individual, sino que se identifica también por ser *colectivo*: realizado por una colectividad, a partir de experiencias colectivas (creencias, tradiciones, usos, costumbres, normas, etc.), dirigido al consumo colectivo; y *objetivo*: no solo por la existencia objetiva de las mismas colectividades, sino por la objetividad de sus instrumentos (ritos, objetos culturales, vestimentas, etc.) y de las experiencias de las cuales se alimenta (comportamientos observables con un carácter sistemático, discursos orales y escritos, espacios organizados de una cierta manera, objetos sagrados y otros)⁶.

Asimismo, el trabajo religioso apunta hacia una función social objetiva, destacada por Bourdieu: en virtud de la correspondencia compleja entre estructuras sociales —más propiamente, estructuras de poder— y las estructuras de los sistemas simbólicos, la religión contribuye a imponer “los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo, y en particular del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada sobre un principio de división política, se presenta como la estructura natural/sobrenatural del cosmos”⁷. Por ello, en cuanto *orden simbólico*, la religión contribuye al mantenimiento del orden político (aunque puede ayudar a subvertirlo si se acompaña de una subversión política). Estos últimos aspectos, que tienen que ver con la relación entre sistema religioso y totalidad social, se aluden a propósito de este carácter objetivo del trabajo religioso.

Hasta este punto, la definición de las categorías interés religioso – trabajo religioso dan cuenta ya de una perspectiva teórica según la cual la religión no se entiende en un sentido restrictivo como conjunto dado y

estructurado de prácticas y discursos referidos a lo sobrenatural. Antes que un sistema cristalizado y totalmente decantado, *la religión es un proceso de producción social*.

Cabe ahora precisar y delimitar lo que, *stricto sensu*, entendemos bajo el concepto de campo religioso, verdadero núcleo teórico de la perspectiva que nos interesa.

3. Campo religioso

Según Bourdieu, existen dos polos extremos que definen un rango de clasificación de las formaciones sociales según el grado de desarrollo y de diferenciación de su *aparato religioso* (instancias objetivamente asignadas para garantizar la producción, reproducción, conservación y difusión de los bienes religiosos): el *autoconsumo religioso* (los miembros participan de manera más o menos similar en la producción religiosa) y la *completa monopolización de la producción religiosa* a por parte de un grupo de especialistas. A estos tipos extremos de distribución del capital religioso (constituido por bienes de salvación), corresponden tipos opuestos de relaciones objetivas con los bienes de salvación, y de competencias o facultades religiosas, así como tipos distintos de sistemas simbólicos (mitos, ideologías religiosas). La mayor o menor especialización del trabajo religioso depende del grado de división social del trabajo existente en una sociedad. En términos generales, una marcada división del trabajo deviene en una situación donde la producción para el autoconsumo religioso cede el paso a la especialización del trabajo específicamente religioso.

Así pues, la constitución de un campo religioso obedece a un proceso histórico-social concreto en el cual el trabajo de producción religiosa deriva en un trabajo especializado que realiza un determinado sector de la colectividad (el cuerpo de especialistas o funcionarios religiosos, *i. e.* un clero), que pasa a ejercer un monopolio sobre la producción y gestión de los bienes de salvación. Tal competencia llega a ser reconocida socialmente y, por ende, resulta legítima en el contexto de la sociedad en el que se da tal reconocimiento. Como proceso correlativo, un amplio sector de la colectividad es excluido de las competencias inherentes a la producción religiosa y, en cuanto tal, resultan desposeídos del capital religioso⁸. Cabe agregar que el sector que por este proceso deviene en laico, reconoce la legitimidad de su desposeimiento por el hecho mismo de que lo desconoce como tal.

El campo religioso es una estructura diferenciada y compleja que articula las instancias (individuos, grupos e instituciones) encargadas específicamente de la producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos, necesarios para la satisfacción del interés religioso. A través de las asimetrías de esta estructura se procesan las demandas religiosas que toman su consistencia en el mismo campo religioso, a pesar de que los factores condicionantes de esta demanda no se agotan en las coordenadas del campo religioso, sino que tienen conexiones complejas y diversas (no lineales ni siempre inmediatas, insistentes), con el contexto económico, político y sociocultural.

Se identifica entonces una estructura de la división de los bienes simbólicos que se sobrepone a una estructura de distribución de los instrumentos de la producción religiosa (la competencia o "calificación religiosa", en términos de Weber -según la referencia de Bourdieu-). La colectividad resulta atravesada por las diferentes posiciones que los grupos e individuos ocupan en tales estructuras.

Hasta aquí, el desarrollo teórico confirma la tesis, recordada por el mismo Bourdieu, de que los sistemas simbólicos están predispuestos por su misma estructura a ejercer simultáneamente funciones de inclusión y exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción y, como se ha sugerido, de conocimiento y desconocimiento.

La constitución de un campo religioso generalmente va acompañada de una división del trabajo al interior de este. En general, este proceso crea una situación sociológica particular para el desarrollo del discurso y de las prácticas religiosas, en la medida en que el tipo y grado de división interna del trabajo religioso condicionan:

- a) El tipo y grado de diversificación de la organización que tendrá más probabilidades para desarrollarse al interior del campo religioso.
- b) El tipo y grado de burocratización de las prácticas que tienden a institucionalizarse .
- c) El tipo de discurso que se difundirá (probablemente) en el campo religioso, así como su grado de sistematización y moralización.

Como indica Maduro:

...es el tipo y grado de división interna del trabajo específico del campo religioso y no la estructura social directamente- lo que más inmediatamente influirá en la posibilidad o imposibilidad, deseabilidad o indeseabilidad, la tolerabilidad y los límites a ésta, la importancia o irrelevancia, la urgencia o el carácter postergable de cualquier organización, práctica o discurso propiamente religioso, así como en ciertas características internas de tales organizaciones, prácticas y discursos⁹.

Es importante recordar que, según retoma Bourdieu los planteamientos weberianos, la autonomía relativa del campo religioso tiene su fundamento en el surgimiento histórico del cuerpo de especialistas religiosos. Para Bourdieu, "la autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas en cerrarse en la referencia autárquica al saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasi acumulativa...¹⁰".

En virtud de esta autonomía relativa, el campo religioso es la instancia mediadora del impacto de los procesos y conflictos de la totalidad social sobre la dinámica religiosa, propiamente dicha; y en cuanto tal, filtra o dirige, facilita u obstaculiza las influencias exógenas que actúan sobre el campo religioso. Así, el efecto tendencial de las estructuras y procesos sociales sobre las prácticas y discursos religiosos es *mediato* (mediado por el campo religioso) y *variable* (depende las condiciones que se configuran en la situación interna de dicho campo).

Citando a Maduro 11, podemos clarificarnos mejor las características y alcances de dicha autonomía relativa. Para este autor, existen tres *dimensiones* que le dan consistencia a la autonomía del campo religioso, tal como se ha entendido: Una dimensión subjetiva: Todo sistema religioso, en cuanto portador de una visión del mundo, “deviene en sistema interiorizado, internalizado, introyectado por los creyentes en el mismo”, lo que le otorga una cierta consistencia psicosocial (al nivel de los individuos y los grupos), que le hacen refractario a transformaciones bruscas y repetidas inducidas por factores exógenos.

Una *dimensión objetiva*: Todo sistema religioso se objetiva “en un conjunto de prácticas y discursos compartidos y repetidos por una comunidad -o grupo social- ...” lo que le brinda una consistencia social y capacidad de autorreproducción frente a los condicionamientos externos.

Una *dimensión institucional*: Lo que alude al aspecto ya mencionado de la existencia de un cuerpo de especialistas o funcionarios religiosos que configuran una institucionalidad capaz de dar su aporte específico y fundamental a la consistencia del sistema religioso. Valga aludir el hecho de que la reproducción material, social y simbólica de estos especialistas (el clero) depende de su capacidad para satisfacer el interés religioso de los fieles que se adscriben a un determinado sistema religioso. Para el abordaje que nos interesa, la institucionalidad del campo religioso asume la forma histórica de la “Iglesia”, cuya conceptualización tratamos ulteriormente.

Ya que hemos indicado que el campo religioso se constituye a partir de un fenómeno histórico social concreto, es oportuno señalar, *à la* Bourdieu, siguiendo a Weber, ubica en el nacimiento y desarrollo de las ciudades y de las transformaciones económicas, sociales, tecnológicas y culturales que le son correlativas. Dentro de estas transformaciones se identifica principalmente el progreso en la división del trabajo y la separación del trabajo intelectual y el trabajo material, a su vez relacionada con el distanciamiento y la oposición entre el campo y la ciudad. Tales procesos no solo constituyen la condición de posibilidad (necesaria pero no suficiente) del surgimiento del campo religioso, sino también del desarrollo de una necesidad de moralización y sistematización de las creencias y prácticas religiosas, ambos fenómenos estrechamente relacionados, en tanto que corresponden al surgimiento de un cuerpo de especialistas¹², cuya concentración se da en las ciudades, junto con los otros intelectuales, y los encargados del control y dirección de la producción y el comercio.

Lo particular que tiene la urbanización para incidir en la sistematización y moralización de la religión es que determina el desarrollo y expansión de un tipo de trabajo (comercio, artesanos) entre importantes sectores de la población, que toma distancia de la relación directa y subordinada con los fenómenos naturales (incontrolables y difícilmente aprehensibles desde el cálculo racional), dando paso a actividades económicas racionalizables, con flujos de intercambio que permiten la toma de conciencia de intereses colectivos. Además, la relación directa con el cliente (propia del artesano y del comerciante) introduce la necesidad de criterios éticos en la religión. Por otra parte, las ciudades propician el desarrollo del individualismo intelectual y espiritual, en la medida en que arrancan a los individuos de las “tradiciones envolventes de las antiguas estructuras sociales”¹³.

La racionalización y moralización de la religión implican que los dioses se tornan en potencias éticas que exigen y recompensan el bien, castigan el mal, y con ello, suscitan el sentimiento de pecado y el deseo de redención. Se pasa, entonces, del tabú o de la mancha al pecado, y del mito a la ideología religiosa (como sistematización doctrinal que articula las representaciones, creencias, normas éticas, rituales propios de una religión, expresadas en teologías, teogonías, etc.).

Acerca del problema teórico de la delimitación del alcance de dicho concepto y de las categorías que articula para analizar las diferentes expresiones del fenómeno religioso, nos dimos a la tarea de revisar el tratamiento que se hace de la relación que existe entre la constitución de un campo religioso (y la correlativa moralización-racionalización de la religión) y el surgimiento de las religiones universales monoteístas. Siguiendo siempre a Weber y a Bourdieu, se da por sentada tal relación o vínculo histórico causal entre la urbanización y el nacimiento de las religiones universales. Por otra parte, se aprecia el carácter determinante que tiene la constitución de un cuerpo sacerdotal fuertemente organizado para el surgimiento del monoteísmo: se establece una relación condicionante entre el proceso de racionalización de la vida religiosa y la constitución de un sacerdocio con desarrollo estamental y con posición de poder, en tanto que estas mismas condiciones se consideran necesarias para la centralización del poder religioso que se opera con el monoteísmo¹⁴.

4. Campo religioso y conflicto religioso

En principio, la constitución de un campo religioso lleva implícita un conflicto causado por la expropiación de los medios de producción religiosa (inherente a la especialización del trabajo religioso) que se ejerce sobre los demás miembros del grupo que participan en la autoproducción religiosa, o sobre otros cuerpos de especialistas, en caso de que se trate de una confrontación o sustitución entre campos religiosos en competencia. Es necesario considerar que la dimensión subjetiva de los sistemas religiosos determina que la suplantación de un campo religioso por otro no se opera de manera tajante en toda la colectividad que constituye su contexto social específico, sino que se dan formas latentes de subsistencia del antiguo campo (en las representaciones, prácticas, recursos culturales) que solo con el tiempo son completamente desplazadas; o, bien, incorporadas en el capital religioso del nuevo campo, directamente o a partir de nuevas producciones simbólicas operadas de manera sincrética. Tales formas de subsistencia conllevan un potencial conflictivo que, de no resolverse oportunamente, puede aflorar en el campo religioso.

A partir de esto, el campo religioso está permanentemente atravesado por el conflicto en cuanto se estructura según intereses asimétricos y contrapuestos. Visto de esta manera, el concepto de campo religioso permite representarse el sistema de creencias y prácticas religiosas como la expresión de estrategias diferentes de grupos de especialistas que compiten por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación, así como de las estrategias de los distintos grupos interesados en sus servicios.

La conflictividad propia del campo religioso (en tanto que división del trabajo religioso, inserta asimismo en la división del trabajo que es propia de las sociedades clasistas) es de carácter multiaxial, lo cual implica que no se reduce únicamente al eje del conflicto potencial entre detentadores del monopolio del capital religioso (clero) y desposeídos de ese mismo capital (laicos). Por demás, la distinción entre clero y laicos no deviene siempre, y de cualquier manera, en un conflicto, en la medida en que los especialistas sean capaces de legitimar “la exclusión de los excluidos” (en la fraseología de Bourdieu) y de hacer desconocer la arbitrariedad del monopolio que detentan (es decir, el poder de definir espacios de *no conflicto*).

Manteniendo la coherencia con este desarrollo teórico, me parece adecuado puntualizar en el hecho de que el laicado no pierde su capacidad de producción religiosa. Se trata más bien de una enajenación que se opera en el conflicto y que, como lo precisa Bourdieu, se reproduce mediante la “sistematización sacerdotal”, en virtud de la cual el clero mantiene a los laicos a distancia del control del capital religioso, convenciéndolos de que la producción religiosa supone una “calificación especial” de origen divino, “un don de gracia inaccesible a la comunidad”, de modo tal que abandonen la gestión de los “quehaceres religiosos” en los especialistas (en esto es crucial la elaboración de una teología esotérica)¹⁵. Para ello, resulta fundamental su capacidad de consagración; es decir, de resignificación del universo de los objetos, los lugares, los lenguajes, las relaciones sociales, que devienen por esta en sobrenaturales y extraordinarios, propios de un orden distinto al de lo cotidiano.

Así pues, en virtud de la misma dinámica sociocultural y de las necesidades de sentido que en esta se generan (bajo la forma de interés religioso) es previsible la persistencia de una producción laical de bienes religiosos (creencias, prácticas, tradiciones, lugares sagrados), si bien esta se presenta de manera restringida y subordinada, amén de que su estructuración pasa por la matriz fundamental del sistema religioso dominante (salvo que haya una presencia fuerte de sistemas religiosos dominados o emergentes cuya influencia empiece a ser determinante). No implica esto que se desconozca necesariamente o se cuestione la legitimidad del monopolio del poder religioso por parte de los especialistas. Lo que sucede con frecuencia es que los laicos reconocen el poder clerical, pero también experimentan que la producción religiosa de estos no satisface completamente sus necesidades de sentido religioso; es decir, su interés religioso.

Por otra parte, los mecanismos ideológicos e institucionales de los que puede disponer el clero para el control del campo religioso que está bajo su dominio permiten que una mínima producción laical no tienda a ser disruptiva por principio, sino más bien un modo de autosatisfacción de cierta demanda religiosa limitada, evitando un recargo de los procesos y aparatos religiosos que permiten la producción de bienes de salvación.

Aun ciertos pequeños conflictos suscitados por dicha producción laical serían fácilmente resueltos y, muy posiblemente, el fenómeno servirá para evidenciar demandas insatisfechas y para sugerir o ensayar una producción específica que pueda satisfacerla, con lo cual el clero y su institucionalidad salen fortalecidos en última instancia.

Empero, en ciertas condiciones, esta producción laical (que podríamos categorizar como producción laical subordinada) puede aflorar, difundirse y reproducirse con una tendencia al distanciamiento y la relativa autonomización del dominio prevaleciente en el campo religioso al cual se adscribe, planteando así las condiciones de un conflicto religioso de mayor significación, en términos del cuestionamiento del monopolio de los especialistas, y de la dinámica propia del campo religioso, en un sentido general. Es claro que cuando un fenómeno así se consolida sin una “oportuna” intervención del clero, es muy posible que haya reacciones de resistencia laical a la corrección y el disciplinamiento, cuando estos finalmente se presenten.

Más allá de las formas coercitivas que puede ejercer el poder religioso (con el riesgo consiguiente de generar rupturas o herejías populares, máxime si al sector laical se le vinculan miembros del clero que los legitimen mediante su acceso al capital religioso), se da en este caso una necesidad de ampliar la capacidad transaccional y de autolegitimación del campo. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que las religiones monoteístas han desarrollado una cierta capacidad de absorción de estos fenómenos potencialmente heréticos, máxime cuando presentan áreas de compatibilidad o susceptibles de ser resignificadas desde la estructura religiosa del campo dominante.

El mecanismo por el cual los especialistas son capaces de neutralizar y cooptar a grupos laicales con tendencias autonomizantes se explicará más adelante mediante la categoría de producción transaccional.

De momento nos interesa señalar algunas de esas condiciones que pueden propiciar que la producción laical subordinada llegue a tomar connotaciones autonomizantes y con tendencia a ser disruptivas:

- Cuando la vinculación preponderante o la referencia privilegiada de los especialistas responda a la demanda de un determinado grupo o sector social (según su respectivo interés religioso) provocando insatisfacción, subordinación, postergación de las demandas de otros grupos y sectores, por un tiempo prolongado.
- Cuando la organización religiosa no logra una interacción frecuente, un contacto reiterado y renovador de los laicos (o alguna fracción de laicos) con los discursos y las prácticas del clero.

- Cuando la ideología religiosa no es suficientemente interiorizada o reproducida en la subjetividad de los laicos, o cuando se muestran débiles los mecanismos y procesos que la refuerzan 16.
 - Cuando las asimetrías y diferencias de clase, etnia, identidad regional, en la medida en que se visibilizan y hacen conscientes, son suficientemente profundas para diversificar la demanda y dificultar su satisfacción (esto incrementa su importancia si existen ofertas religiosas de campos dominados que subsisten o de campos religiosos emergentes, cuyo carácter sociocultural muestra proximidad con determinadas categorías sociales).
- En resumen, una de las tensiones básicas del campo religioso se asocia al hecho de que su reproducción requiere una fuerte adhesión e identificación de los laicos, pero al mismo tiempo necesita de la concentración del poder y de la legitimidad de producción del sentido religioso en un cuerpo de especialistas que asegure la unidad y el control centralizado.

Otra expresión importante del conflicto religioso (en cuanto conflicto configurado en el campo religioso) es el que se da entre los especialistas o funcionarios religiosos, el cual asume la forma de un *conflicto teológico*: se trata de un conflicto de autoridad que se canaliza con la competencia de ideologías religiosas diferentes. Se comprende la existencia de este tipo de conflicto latente o manifiesto en cuanto que la división del trabajo religioso determina posiciones diferentes y opuestas de los mismos especialistas (básicamente un sector dominante y un sector dominado 17). Todavía más, en la jerarquía y la división del trabajo que se estructura al interior del clero, los niveles de autoridad establecen relaciones de delegación y de dependencia que limitan y controlan el ejercicio del poder religioso al bajo clero, y lo subordinan mediante mecanismos precisos de obediencia y disciplina. El clero dominante (o alto clero) se relaciona con los medios de producción religiosa en términos de propiedad privada, y no por simple delegación o posesión 18.

Las ideologías producidas en este nivel del conflicto religioso pueden ser retomadas en otras luchas: por ejemplo, en razón de su posición de dominado en el campo religioso, el bajo clero puede convertirse en vocero de las clases que ocupan una posición dominada en la estructura social.

En lo que respecta propiamente al campo religioso, el conflicto entre especialistas que ocupan posiciones diferentes en la estructura de división del trabajo religioso (dominados y dominantes) puede encontrar un punto de articulación con el conflicto entre el clero y sectores laicales que cuestionan el monopolio que aquellos detentan o la forma de ejercerlo. Esta articulación es una condición de posibilidad del tránsito de *un cisma clerical* a una *herejía popular*. En el fondo, lo que refleja esta conflictividad es la existencia de un interés religioso que, en virtud de la división interna del trabajo religioso y de la división social general del trabajo en las sociedades clasistas, tanto como por otras diferencias que señalan categorías sociales definidas (etnia, género, grupo etario), ha dejado de ser homogéneo, para pasar a constituir una estructura de intereses religiosos diversos, múltiples y contrapuestos.

5. Producción transaccional

Un carácter tal del interés religioso, como el señalado, determina una dinámica en que la producción religiosa está sometida a demandas dispares, diversas y hasta antagónicas, lo que tiene que ver con el mismo carácter conflictivo del campo religioso (con las dimensiones ya consideradas).

Es preciso tener en cuenta los dos siguientes aspectos: a . Las relaciones entre especialistas y laicos en el campo religioso frecuentemente no toman la forma de un conflicto-confrontación, dada la capacidad de los especialistas de autolegitimarse en su monopolio. Más bien, el campo religioso se convierte en el punto de convergencia de los especialistas (con sus propios intereses materiales y simbólicos) y de los laicos (con sus respectivas exigencias) en términos de una *relación de mercado* (de bienes de salvación); por ello, Bourdieu afirma que “la relación cliente-vendedor (o consumidores-productores) es la verdad objetiva de toda relación entre especialistas religiosos y laicos”¹⁹.

Empero, no se trata aquí de hacer una extrapolación mecánica de esquemas de análisis y categorías económicas para aplicarlas sin más a los fenómenos religiosos. Conviene señalar, como lo hace Rosa María Pochet que: ...en el campo de la producción de bienes simbólicos hay un tipo de relaciones diferentes entre productor y consumidor. La producción y la apropiación de los bienes simbólicos suponen una implicación de los consumidores diferente de eso que pasa en la apropiación de bienes materiales. Dada la importancia de la interiorización, en el campo religioso no nos encontramos delante de una *relación de exterioridad*, como cuando compramos un bien material, por el contrario, estamos en una *relación de interioridad*. Es necesario que el consumidor se apropie de los bienes de salvación personalmente...(el subrayado es nuestro) 20

b. Los conflictos que se suscitan en el campo religioso no derivan frecuentemente en fragmentaciones o escisiones internas, con el consecuente surgimiento de sectas o de empresas particulares de salvación, lo que afectaría notablemente el monopolio sobre la producción y gestión de los bienes de salvación.

La diversidad de demandas que movilizan los intereses religiosos a través de la dinámica propia del mercado de los bienes de salvación y de los conflictos religiosos, determina un tipo de producción religiosa transaccional que intenta satisfacer dichas demandas a fin de evitar el riesgo de desertión de categorías particulares de clérigos y laicos, con el consecuente surgimiento de nuevos sistemas religiosos que cuestionarían el monopolio legítimo que ostenta el cuerpo de especialistas hasta ese momento dominante en el campo religioso. Empero, en la medida en que se trata de demandas que provienen de intereses religiosos en mayor o menor grado heterogéneos, múltiples, asimétricos y hasta contrapuestos, la satisfacción de estas no puede ser total ni igualitaria, pero sí lo suficiente para

mantener la unidad del campo religioso. Esta satisfacción parcial y desigual de las demandas, al ser tales, determinan que la dinámica transaccional no se resuelva definitivamente y que los conflictos reaparezcan (aunque modificados en sus características, proporciones y orientaciones), con lo que se tiene en realidad un equilibrio inestable de las relaciones entre laicos y clérigos. La producción permanente de discursos, prácticas y organizaciones de tipo religioso obedece a esta dinámica transaccional.

Se tiene entonces que el monopolio de los bienes de salvación se refuerza y apuntala la unidad del campo religioso, en la medida en que logre exitosamente una producción transaccional. Entre otras cosas esto significa que los intereses religiosos de los diferentes grupos de laicos son capaces de imponer a los especialistas ciertas concesiones y compromisos según su peso relativo y fuerza. Con mayor razón, las categorías de clérigos que amenazan con disidencia pueden ser capaces de arrancar tales concesiones (en el plano del dogma o de la liturgia, por ejemplo).

Como ya se ha sugerido, en el caso de una dinámica conflictiva, existe una cierta capacidad del clero de reformarse o de acoger y tolerar en su seno a grupos de reformadores, incorporando parcialmente sus ideologías religiosas en tanto que no se muestren como inevitablemente disruptivas con la ideología religiosa dominante (lo que amenazaría con una fragmentación del campo religioso).

La extensión o crecimiento del monopolio de los especialistas se paga con este tipo de concesiones a los laicos (y a los representantes religiosos de los laicos conquistados), de ahí que las representaciones y conductas religiosas reciban distintas significaciones y funciones entre los diferentes grupos y en las distintas regiones socio-culturales. La extensión del monopolio de los especialistas aumenta tendencialmente los factores ligados a los consumidores y a los reformadores o disidentes potenciales. De ahí que las religiones universales presenten una pluralidad de significaciones y de funciones (bajo la apariencia de unidad) y a pesar de las oposiciones radicales que pueden encontrarse en su interior. 21

La producción transaccional, con su efecto de diversificación de la producción religiosa (y por ende, de los discursos, las prácticas y la organización religiosa) se ve compelida a incrementarse y a mostrarse más abarcadora en los contextos en los que un campo religioso dominante no llega a eliminar o desplazar completamente otros campos religiosos, sino que coexiste con ellos, según distintas asimetrías definidas por la desigual disponibilidad de poder y de capital religioso.

Lo precedente adopta mayor significación si se da el fenómeno del surgimiento y consolidación de nuevos campos religiosos que entran a compartir el mismo espacio social y generan su producción religiosa en abierta competencia (y cuestionamiento) del campo religioso dominante 22.

Así pues y como ejemplo, el momento actual nos muestra como, de manera progresiva, la Iglesia Católica ha venido experimentando como amenaza a su unidad y legitimidad, la creciente competencia de otras fuentes de producción de sentido (religiosas y seculares) que van tomando carta de validación en las sociedades y que cuestionan en lo fundamental la centralidad de la Iglesia

Católica. Esto en los documentos y declaraciones oficiales suele ser referido como “la amenaza de las sectas, de la Nueva Era y de la secularización”.

Es previsible que cuanto más tienda a expandirse un campo religioso en el espacio social y geográfico, las necesidades de transacción se incrementan y se profundiza el fenómeno de la diversidad de reinterpretaciones del mensaje religioso fundamental y, en perspectiva histórica, se dinamizan una serie de cambios en las prácticas y discursos religiosos que determinan que sea difícil ubicar aquellos elementos realmente invariables del sistema religioso.

Tomando como punto de partida que toda religión tiene una experiencia y un mensaje fundador, su validación y vigencia a través del tiempo, así como su difusión en el espacio social obedecen a las diferentes (y hasta contrapuestas) funciones sociales que cumplen para los distintos grupos y clases que las acogen, lo que implica que el campo religioso no es monolítico ni homogéneo 23.

De esto (...) (...) se sigue que la forma que toma la estructura de prácticas y de creencias religiosas en un momento dado del tiempo (la religión histórica puede encontrarse muy alejada del contenido original del mensaje) no puede comprenderse completamente más que por referencia a la estructura completa de las relaciones de producción, de circulación y de apropiación del mensaje y a la historia de esta estructura 24.

Es evidente que la producción transaccional tiene un doble efecto en la estructuración y reproducción del campo religioso: *por un lado, representa un mecanismo clave para mantener la unidad del campo como factor determinante para mantener el monopolio de la producción religiosa por parte de los especialistas; por el otro, su dinámica misma genera una diversificación de la experiencia religiosa, y de los discursos, prácticas y formas de organización que la constituyen.*

Ambos efectos simultáneos se relacionan dialécticamente y generan un proceso tensional que está en constante resolución y renovación a través de la permanente producción de bienes religiosos que propende a la satisfacción desigual y parcial de las diferentes demandas.

Según lo mencionado anteriormente, este proceso tensional puede derivar en conflictos abiertos capaces de conmocionar el campo religioso, aunque estos conflictos no constituyan la manifestación más frecuente y generalizada de la tensión entre unidad y diversidad.

6. Poder religioso

El poder religioso en esta perspectiva se entiende como: ...la capacidad detentada por unos grupos y vedada -al menos provisionalmente a otros grupos: en este caso, la capacidad de producir, reproducir, conservar, distribuir e intercambiar los bienes religiosos 25.

Esto es posible cuando unos grupos detentan la propiedad de los medios de producción religiosa. Es muy claro que la misma constitución de un campo religioso, tal como la hemos definido, genera una exclusión de todo un sector que deviene en laico en el momento en que se le impide tal capacidad. Así pues, el concepto de poder así delimitado muestra su coherencia teórica con los conceptos de campo religioso y conflicto religioso, siendo que estos se articulan en torno al problema central del monopolio de la producción de bienes religiosos. En este sentido, el campo religioso es aquel sector de la sociedad, aquella porción del espacio social que detenta, organiza y distribuye el poder religioso, al tiempo que le da a este una forma institucional específica (la Iglesia, desde la conceptualización que adscribimos).

En el fondo, esta perspectiva parte de una noción weberiana del poder, desde la cual este se concibe como “la probabilidad, cualquiera que sea el fundamento de ésta, que dentro de una relación social, tiene un individuo o un grupo de imponer su propia voluntad, aún contra toda resistencia” 26. En primera instancia, nos interesa destacar el *carácter relacional* de esta noción de poder, en la cual queda supuesta la existencia de dos polos: el dominante y el subordinado. Por otra parte, la imposición de la propia voluntad de parte de un grupo o individuo se plantea en términos de “*probabilidad*”, lo que introduce un cierto carácter de contingencia, si bien dentro de un marco de condiciones y determinantes definidos y estructurados. Y, finalmente, la definición contempla *la resistencia de los subordinados* como un elemento posible, aunque no dominante, en el fenómeno del poder.

Lo que queremos rescatar y explicitar en este punto es la perspectiva teórico-metodológica que plantea el estudio del poder en las instituciones a partir de las relaciones de poder 27. Desde aquí, podemos aplicar al campo religioso lo que Foucault y otros autores refieren a la sociedad en general: “las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social” 28, y esto por cuanto “...mientras que el ser humano está inmerso en relaciones de *producción* y de *significación* también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas” 29 (el subrayado es nuestro). El poder no es en primera instancia un atributo ni un engranaje, sino un campo de fuerzas que se constituye a partir de relaciones interpersonales e intergrupales, es un lugar de proyección imaginaria y de conflicto de intereses de los diferentes actores, en un sistema complejo de relaciones personales y de interdependencia 30.

La posibilidad de hablar de estructuras o de mecanismos de poder depende del supuesto de que ciertas personas o grupos ejercen el poder sobre otros, lo cual no excluye el que el poder se apoye sobre estructuras permanentes. Nos interesa rescatar esta perspectiva en el sentido de que es indispensable para el poder que se reconozca totalmente al otro a quien se le ejerce el poder, y que se le mantenga como un sujeto de acción (esta necesidad de reconocimiento del otro se rescata teóricamente en la perspectiva general en la que nos hemos inscrito a través de la categoría demanda religiosa, que opera como un elemento fundamental para comprender la dinámica de la producción religiosa). Con esto afirmamos que, si bien se puede hablar del monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso como correlato del monopolio de la producción de bienes de salvación, no es nuestra intención sugerir un esquema de análisis donde la dominación de un sector sobre otros en el campo religioso es total. En cualquier relación de poder se confrontan estrategias que expresan en medio de sus asimetrías, la existencia de formas de resistencia (abierta o velada) de los sectores subordinados, quienes conservan así alguna capacidad de negociación 31.

Ejemplo de esto es la religiosidad popular, la cual como importante clientela del clero, muestra gran capacidad de resistencia, sea reinterpretando los símbolos impuestos por la religión oficial o captando el apoyo de algunos productores religiosos para que le satisfagan las demandas requeridas; ciertamente, por estar en una posición de mayor proximidad social respecto a los laicos, hay mayor posibilidad de que el bajo clero brinde una satisfacción de esa demanda, dentro de márgenes institucionales que no sean disruptivos, lo que constituye como tal una cierta legitimación de esa misma demanda.

Debe tenerse en cuenta que para los sectores subordinados la posibilidad de desafiliación es un recurso de poder importante, con mayor razón en un contexto sociocultural que pone en competencia diversas ofertas religiosas y que, en términos generales, se caracteriza por el descentramiento de la producción de sentido y por el ascenso de ideologías seculares que compiten también con la producción religiosa de la Iglesia, tal como ya hemos anotado. Debe tenerse en cuenta que la modernidad estableció una situación tal que en algunas sociedades o en algunos grupos sociales el interés específicamente religioso no filtra todas las demandas de sentido y de referentes éticos. Es preciso recordar lo que mencionábamos cuando hacíamos alusión al conflicto religioso: el ejercicio del poder no se reduce a los momentos conflictivos, sino que pasa también por el consenso y la negociación. Es cierto que el poder mejor constituido es el que logra evitar los momentos conflictivos; sin embargo, en este caso la pasividad, la aceptación o el apoyo activo de los subordinados frente a los dominantes expresa un tipo particular de estrategia dentro de la relación de poder. En ese sentido, Defois afirma que “...es claro que los sometidos hacen al amo, tanto, si no más, cuanto el poder de éste los constituye en sometidos” 32.

Consideramos que el modo de construirse el concepto de poder desde la perspectiva seleccionada, mantiene coherencia con la conceptualización que hemos hecho del proceso de producción religiosa, en general, pero especialmente con la categoría de producción transaccional, tan importante para los fines explicativos de nuestra

investigación. Amén de esto, cabe señalar que Foucault nos sugiere una clave de vinculación entre los conceptos de poder y producción al indicar precisamente que “las relaciones de poder, en una parte fundamental, se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos” 33, lo cual tendría especial validez en el ámbito de la religión. A partir de lo precedente, nos parece muy importante decir con Defois, que en la Iglesia, el poder “...es ante todo, un poder sobre el mensaje cuya difusión y diversos modos de apropiación por los creyentes engendran una jerarquía de participaciones más o menos autorizadas o más o menos activas” 34. En el caso del clero, su autoridad dentro de la Iglesia le permite controlar en primer lugar la información y el saber. Así pues, la jerarquía se constituye en el Magisterio legítimo de la Iglesia, de modo tal que deviene en la depositaria e intérprete legítima de la Revelación; a ella fundamentalmente corresponde dar o autorizar la doctrina por ser enseñada a todos los laicos; controla también el recurso de los símbolos rituales: atuendos, espacios, objetos de culto, monopolio sobre lenguaje verbal y no verbal.

7. La Iglesia

En cuanto forma de institucionalización del campo religioso propia del cristianismo, el desarrollo hecho hasta este momento refiere directa o indirectamente al concepto de Iglesia. No obstante, dada la importancia de este concepto para la delimitación del tipo de fenómenos religiosos que nos interesa, consideramos necesario dedicar este apartado a hacer las debidas precisiones sobre lo que aquí englobamos bajo la palabra Iglesia. Partimos de la caracterización que hace Bourdieu de la Iglesia, *en cuanto aparato de tipo burocrático que detenta la gestión del capital religioso*. No obstante, hay que señalar que este carácter burocrático se combina con una autoridad tradicional (siguiendo categorías también aportadas por Weber) “...que descansa en la creencia de la santidad de las tradiciones, no se obedece a disposiciones estatuidas sino a la persona que representa la continuidad apostólica” 35, para lo cual reviste de gran relevancia la sucesión del ministerio.

Como burocracia (surgida precisamente de la burocratización e institucionalización de una secta profética exitosa 36), la Iglesia presenta las siguientes características:

- Delimitación explícita de los dominios de competencia y jerarquización reglamentada de las funciones;
- racionalización de las remuneraciones y de las profesiones;
- codificación de las reglas de la actividad profesional y de la vida extra-profesional;
- racionalización de los instrumentos y de la formación profesional (que procura ser homogénea, tendiente a una acción homogénea y homogeneizante, a pesar de la diversidad que termina imponiéndose por la vía de la producción transaccional).

La revisión de la perspectiva teórica que nos interesa, nos permite ubicarnos en la conceptualización de aquellos procesos sociohistóricos que la sociología de la religión ha llamado, predominantemente, fenómenos institucionales eclesásticos tipo Iglesia, que comportan una organización, institucionalización, dogmática y un cuerpo de especialistas.

De ahí que el artículo de Bourdieu y con el aporte complementario de Maduro, permita acercarse, desde el punto de vista del poder, a una definición de Iglesia (siguiendo un modelo weberiano), como aquel “conjunto estructurado de actores e instituciones religiosas que, en un momento determinado y en el campo religioso de una sociedad particular, ha alcanzado el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso” 37. La Iglesia es, pues, “una asociación de dominación de carácter institucional” 38. En cuanto tal, se le aplica aquella premisa weberiana, según la cual “toda empresa de dominación que requiere de una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder. . .” 39, en nuestro caso, el poder religioso. Ergo, la Iglesia tiene la capacidad de conferir o delegar legitimidad (o se la niega) a un actor, discurso, práctica u organización religiosa, siendo esta la capacidad decisiva en términos de su poder.

Nos parece muy importante retomar el hecho de que, así como Weber identifica el Estado como una “comunidad humana” 40, la Iglesia se caracteriza también por este carácter comunitario, siendo propiamente una comunidad moral (ya no política, en primera instancia) que aglutina tanto al clero como a los laicos (y no solo a los primeros). En cuanto comunidad, cumple una función integradora y establece una ordenación unitaria básica de valores, generando además una conciencia del “nosotros”. Es posible identificar a la Iglesia también como “comunidad ideal”, en el sentido de que es capaz de integrar, por los mecanismos que ya se han descrito, comunidades reales cuyas bases materiales y sociales son muy diversas (clases, estratos, hombres y mujeres, grupos etarios, grupos étnicos, estados nacionales). Este carácter ideal se afirma sobre el elemento fundamental de su discurso fundante y sus reinterpretaciones, en los cuales se vehículan representaciones de la realidad, universos de sentido y sistemas valóricos y simbólicos determinados 41.

Tenemos entonces que, a pesar de los conflictos y asimetrías, de la forma en que se ejerce el poder religioso, y del modo en que se constituye el campo religioso, la Iglesia es una institución ideológica que se caracteriza por ser una unidad amplia que, como tal, permite en su interior un importante grado de diversidad que se expresa en la diferente posición estructural de sus miembros: unidad horizontal (entre clero y fieles), unidad vertical (entre los diferentes estratos sociales de estos.)

Lo anterior determina que, en su autonomía relativa, la preocupación principal de la Iglesia, su *objetivo prioritario*, sea el mantenimiento y consolidación de su unidad, como medio para asegurarse su presencia fuerte en la

sociedad. En función de este objetivo, se explica su capacidad de integración a las distintas condiciones sociales y culturales, así como los modos de relación que desarrolla con otros grupos e instituciones. El logro de otros objetivos está subordinado a esta finalidad prioritaria 42.

Se entiende desde este contexto teórico que la *estrategia fundamental* de la Iglesia (objetivamente dada y en forma no siempre consciente) es la reproducción de la estructura del poder religioso establecido, en la cual ésta detenta su monopolio. Esta estrategia limita y orienta la acción total de la Iglesia, llegando a subordinar inclusive la satisfacción de las demandas e intereses de sus fieles. Una estrategia tal tiende a llevar a toda Iglesia a constituir mecanismos de autorreproducción que permitan mantener su unidad y continuidad, a pesar de las divisiones, diversidad y transformaciones que se operen en la estructura social o en el mismo campo religioso.

El propio poder religioso, tal como se vierte en prácticas y formas organizativas y discursivas, tiende hacia la permanencia institucional.

Para tener una mayor claridad acerca del carácter del fenómeno "Iglesia", nos ha parecido interesante retomar en forma concisa algunos de los planteamientos de Alfredo Fierro 43. Según este autor, la identidad cristiana se constituye no sólo en función de referencias del pasado, sino también siguiendo un proyecto determinado.

Históricamente, el cristianismo asume diferentes proyectos, siendo la "iglesia" el más destacado de los mismos; tanto, que es muy difundida (y a veces poco cuestionada) la idea de que "iglesia" y "cristianismo" son coextensivos, con la consecuencia de que no se entiende el segundo sin la primera. Por ende, aquí consideramos la iglesia como el proyecto dominante (no exclusivo) del cristianismo, y no sólo como institución de referencia y pertenencia.

Asimismo, diacrónica y sincrónicamente, se identifican distintos modelos de iglesia, entendiendo como tales las diferentes formas históricas que asume la iglesia en el planteamiento y concreción de su organización, acción pastoral, relación con la sociedad, planteamientos teológicos, simbología, culto, opciones específicas e ideología. Sin rupturas profundas y conflictos irresolubles, los modelos de iglesia manifiestan matices significativos en la concreción histórica de lo eclesial, pueden coexistir y entrar en conflictos de diversa intensidad.

Dentro del plano eclesial los modelos de iglesia expresan a un nivel estructural el fenómeno de la tensión entre unidad y diversidad del campo religioso generado por la producción transaccional. Supone esto que la diversidad de la experiencia y del discurso religioso (así como los conflictos del campo religioso que se manifiestan eclesialmente) llegan a cristalizar en modelos institucionales claramente definidos como realidades eclesiales, pero aún más, como proyectos que movilizan y constituyen el referente de determinados grupos y categorías de laicos y de especialistas en la propia dinámica del conflicto. Inclusive, tales modelos pasan por un proceso de autoconcienciación por el cual llegan a reconocerse eclesiológicamente; es decir, como comprensión teológica-discursiva que la iglesia (o algunos de sus sectores) hace de sí misma, y en ese sentido, pasan a cumplir un papel preponderante en el juego de legitimación/deslegitimación que se fragua en los conflictos eclesiales.

Por otra parte, cada modelo de iglesia supone una determinada forma de concebir y concretar la estructuración del campo religioso en términos de la división del trabajo religioso, la estructura jerárquica, el acceso al capital religioso, el procesamiento de las demandas que se plantean desde los distintos intereses religiosos. De igual modo, condiciona los límites y posibilidades de la producción transaccional.

Finalmente hemos considerado pertinente para nuestro abordaje conceptual, aplicar a la Iglesia el esquema analítico de Michelle Molitor, para quien es posible identificar en cualquier institución tres dimensiones estructuradas a partir de oposiciones, a saber:

A- Una institución es un sistema de poder en el que se definen objetivos y normas, en cuanto un conjunto de recursos, entendidos como instrumentos para la realización de los objetivos. A partir de tales recursos se configuran equilibrios institucionales en su flujo y disposición.

B- Una institución es una realidad abierta sobre un contexto, con el cual establece intercambios, al tiempo que actúa sobre sí misma (eje externo/interno)

C- Una institución es a u t ó n o m a, puesto que toma por sí misma un cierto número de decisiones, pero también es una realidad dependiente, p o r cuanto el contexto le impone limitaciones que inciden sobre su acción real, a pesar de los discursos y proyectos que se proponga.

La matriz de análisis correspondiente se estructura de la siguiente manera:

8. A modo de epílogo.

Algunas precisiones para comprender el sistema organizativo de la Iglesia Católica:

Con frecuencia, sorprende el desconocimiento sobre el sistema organizativo-pastoral de la Iglesia Católica que se evidencia aún en algunos analistas del fenómeno religioso eclesial. Por ello hemos creído que no redundamos si cerramos esta elaboración conceptual presentando algunas categorías específicas que refieren a aspectos básicos de la estructura interna de la Iglesia Católica, en el entendido de que su comprensión es tan importante para el análisis como lo es el desarrollo conceptual amplio que antecede a este apartado 44.

En primera instancia, la estructura interna de la Iglesia Católica tiene como sus principales unidades administrativas las así llamadas iglesias de particulares: colectividades de católicos pertenecientes a territorios delimitados con criterios demográficos, socio-culturales y económicos; que están bajo la dirección de un obispo como su máxima autoridad interna.

En cuanto unidades administrativas, las iglesias particulares poseen su propia estructura organizativa-pastoral, su institucionalidad específica, su jerarquía, sus propias normas, procedimientos, líneas de acción, e inclusive, una cierta elaboración

EXTERNO INTERNO Autonomía

PODER Objetivos Normas

RECURSOS Intercambios Equilibrios

Dependencia discursiva particular (aunque dentro de los límites que impone el corpus doctrinal de la Iglesia Universal). Todos estos elementos definen una relativa autonomía de las iglesias particulares.

Por otra parte, se conforman provincias eclesiásticas en regiones determinadas, constituidas por iglesias particulares que se agrupan según criterios culturales o político-administrativos. En el caso de los países centroamericanos, en razón de su extensión geográfica y volumen poblacional, coincide la delimitación de la provincia eclesiástica con la territorialidad del Estado-Nación. En países más grandes pueden existir dos o más provincias eclesiásticas dentro de una iglesia nacional. Por ende, en el caso de nuestra región las locuciones *iglesia nacional* (por ejemplo, iglesia salvadoreña, iglesia guatemalteca, etc.) y *Provincia Eclesiástica* (de El Salvador, de Guatemala, etc.), como forma de denominación de la Iglesia Católica nacional son equivalentes e intercambiables. La *coordinación* de las iglesias particulares que constituyen las provincias eclesiásticas y las iglesias nacionales se logra a través un organismo colegiado, la Conferencia Episcopal, que oficialmente se define como “una especie de asamblea en la que los obispos de cada nación o territorio ejercen unidos su cargo pastoral...4 5” (los nuncios apostólicos por derecho, no forman parte de la Conferencia Episcopal). Este organismo, si bien establece sus estatutos comunes, no formaliza subordinaciones jerárquicas entre las Iglesias particulares. En sentido estricto, cada una de ellas se subordina jerárquicamente al Papa y a las instancias de gestión que lo apoyan. Las decisiones legítimamente adoptadas por la Conferencia Episcopal solo obligan jurídicamente en casos excepcionales, por orden expresa del Vaticano o por una situación prefijada en el derecho eclesiástico.

El presidente de la Conferencia Episcopal funge como un coordinador y vocero de las iglesias particulares de una provincia eclesiástica o de una iglesia nacional, nunca como su máxima autoridad. En cuanto voz oficial, su función está limitada por los acuerdos conjuntos y tomas de posición comunes ante las circunstancias propias de la institución eclesiástica y del contexto histórico-social en el que se inscribe la provincia respectiva.

A las iglesias particulares se les concede el rango más alto de las diversas formas de comunidad eclesial y adquieren un estatus privilegiado en el discurso eclesiológico: cada iglesia particular expresa (“está hecha a imagen y semejanza”, en lenguaje eclesiástico) la Iglesia Universal 46.

La potestad que tiene cada obispo para regir su respectiva iglesia particular es propia, inmediata y ordinaria (intrínseca a su ministerio), ya que se considera que la poseen en nombre de Cristo y no como vicarios o simples delegados del Papa. Según la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, en el No. 27, “los Obispos rigen como vicarios y legados de Cristo las Iglesias particulares que se les ha encomendado...47”. No obstante, el ejercicio de dicha autoridad está regulada por la autoridad suprema representada por el Papa y sus instancias y funcionarios de apoyo.

Por otra parte, se considera que cada obispo es a su iglesia particular, lo que el Papa es a la Iglesia Universal: el principio y fundamento visible de la unidad eclesial.

Desde esta perspectiva, la Iglesia Católica constituye en teoría una “comunidad de comunidades”, una especie de federación de iglesias particulares. No obstante, la normativa eclesiástica reivindica la preeminencia de una autoridad central y suprema (el Papa), a la que se debe fidelidad, obediencia y reverencia. Lo que sí es claro es que cada Obispo solo ejercita su poder pastoral en la iglesia particular que se le ha encomendado, a no ser que la Santa Sede le haya asignado, por delegación, una autoridad especial (v. g. la autoridad doctrinal del Cardenal Ratzinger, quien funge como prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, en otros tiempos conocida como el *Santo Oficio*).

Valga agregar que esta notable complejidad en la relación iglesias particulares iglesia universal, obispos-Papa, se modifica según las tendencias eclesiológicas dominantes en las diferentes épocas históricas. El Concilio Vaticano II reivindicó una concepción eclesiológica menos verticalista y centralizante que la predominante desde la Edad Media y reafirmada en la era moderna por el Concilio Vaticano I. Empero, los esfuerzos restauracionistas de los sectores conservadores que han ido ganando amplios espacios en el papado de Juan Pablo II, han logrado detener, e incluso echar atrás, los cambios promovidos por el Vaticano II.

Por nuestra parte, consideramos que todos estos elementos referidos a la categoría iglesia particular tienen su pertinencia desde la perspectiva del problema de la unidad y diversidad de la Iglesia, según lo ampliamente enunciado en nuestro desarrollo conceptual.

Es necesario también indicar que según el grado de estructuración y consolidación de las iglesias particulares, se identifican diferentes categorías de estas, siendo de nuestro interés las así llamadas diócesis y los vicariatos apostólicos.

Las diócesis son el prototipo de las iglesias particulares, constituyen su expresión más acabada en términos de consolidación y grado de organización administrativa. De ahí que, a diferencia de otras iglesias particulares, su estructura presenta una serie de órganos que se consideran identificatorios de la plenitud y del nivel último del ejercicio episcopal dentro de una iglesia particular. Así pues, aparecen bien definidos órganos pastorales como el Colegio de Consultores, el Consejo Presbiteral, el Consejo Pastoral, el Consejo Económico, las secciones territoriales llamadas Vicarías foráneas.

El Vicariato Apostólico se define por su carácter transitorio; es decir, constituye una categoría de iglesia particular que supone un estado de tránsito hacia la categoría de diócesis. Al Vicario Apostólico se le asigna la dirección pastoral de un determinado territorio con vistas a consolidar una presencia y organización eclesial que vaya teniendo la solidez suficiente para la erección de la diócesis, propiamente dicha. Esta solidez se expresaría en capacidad para autofinanciarse, suficiente clero autóctono para la atención de los fieles y una sólida articulación orgánica de los católicos que se adscriben a su territorialidad.

Por ende, debe entenderse que el Vicariato Apostólico es una iglesia particular que depende de manera más directa de la Santa Sede; el prelado a su cargo, aunque ostenta el rango de obispo, ejerce su función y autoridad como vicario o delegado del Papa, lo que podría exponerlo a un mayor control del Vaticano, en condiciones de menor autonomía y ejercicio de la potestad, respecto a los titulares diocesanos. Sin embargo, el derecho eclesiástico equipara en casi todos los vicariatos a las diócesis, amén de que, en la práctica, el control real sobre estos se ejerce de manera similar al que se aplica a las diócesis. Lo que sí es claro es que, en situaciones límite, el vicario tiene menor margen de decisión y acción que el obispo diocesano.

Muy relacionado con la naturaleza del vicariato, es el hecho de que estas iglesias particulares se caracterizan por su naturaleza misionera; o sea, como plataformas de penetración de la Iglesia Católica en poblaciones no católicas. Por ello, dependen de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos (que les cubre parcialmente su financiamiento), y no de la Sagrada Congregación para los Obispos, como es el caso de las diócesis.

Finalmente, las iglesias particulares se organizan en unidades administrativas y territoriales menores, llamadas parroquias, a cada una de las cuales se le asigna un presbítero titular (en muchas ocasiones con clero asistente: presbíteros coadjutores o diáconos). A diferencia de los obispos, los presbíteros y diáconos ejercen su función por delegación del obispo de la diócesis a la cual están adscritos y no por título adquirido.

Estos miembros del bajo clero tienen solamente el rango de colaboradores del obispo y están sometidos a alto grado de control doctrinal y disciplinario por parte de estos.

Finalmente, conviene aclarar que "sacerdocio" o "sacerdote" es una categoría eclesiológica que refiere al ministerio sagrado ejercido (eso sí, en diferente grado) por todo el clero, desde los diáconos hasta el Papa. No obstante, en el lenguaje común suele equipararse "sacerdote" con presbítero (que viene a ser un sacerdocio en segundo grado, mientras que el obispo ostenta el sacerdocio en primer grado y el diácono, lo es en tercer grado).

Asimismo, obispos, patriarcas, arzobispos, primados, cardenales y el Papa participan todos del sacerdocio de primer grado; esto es, el episcopado; sus distinciones son más de carácter administrativas, de dignidad conferida y de rol dentro de la Iglesia Católica. Por ello, al Papa también se le llama el "Obispo de Roma; por razones históricas más que teológicas, al obispo de Roma se le confiere el primado en medio de los obispos de todo el mundo.

Con estas notas generales no pretendemos, ni mucho menos, dejar agotada la descripción y categorización de la estructura administrativa-pastoral de la Iglesia Católica; se trata de un aporte en sus aspectos más básicos, pero frecuentemente ignorados, tanto como lo son los alcances y posibilidades que ofrece el análisis de sociología institucional aplicado a la comprensión del fenómeno religioso eclesial.

MSc. Eric Solera Mata

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". Traducción libre hecha por el Dr. Amando Robles del artículo en francés: "Genèse et structure du champ religieux" *Revue française de Sociologie*, avril-juin, 1971. 72 pp.
- _____. "Capital cultural, escuela y espacio social". Isabel Martínez (comp.). México D.F.: Ed. Siglo XXI, 1997. pp. 23-40.
- _____. y Lloïc J.D. Wacquant. "Respuestas por una antropología reflexiva". México D.F.: Ed. Grijalbo, 1995. pp. 63-127
- Concilio Vaticano II. "Decreto Christus Dominus: sobre el ministerio pastoral de los obispos", no. 38
- Concilio Vaticano II. "Constitución Dogmática sobre La Iglesia *Lumen Gentium*", No.23
- Defois, Gérard; Claude Langlois y Henri Holstein *El poder en la Iglesia* Barcelona: Editorial Fontanella, 1974. pp. 19-85
- Fierro, Alfredo. "Teoría de los cristianismos". Pamplona: Ed. Verbo Divino, 1981. pp. 95-96.
- Foucault, Michel "El sujeto y el poder". En *Política: Teoría y Métodos*. Edelberto Torres R. (comp.). San José: EDUCA, 1990. pp. 87-109.
- Heller, Agnes. "Sociología de la vida cotidiana". 3a. edición Barcelona: Ediciones Península, 1991. pp. 160-161
- Maduro, Otto. "Religión y conflicto social". México, D.F.: Editora Integrada Latinoamericana, 1980. pp. 115 - 119, 123-162, 175-176
- Marroquín, Enrique. "La Iglesia y el poder: Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia". México, D.F.: Ediciones Dabar, 1993. pp. 71-85.
- M o l i t o r, Michelle "Los elementos de la organización" (2da. Parte) Texto del curso *Análisis Sociológico de las Organizaciones*, Facultad de Ciencias Económicas, Sociales y Políticas, Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Traducción libre realizada por el Dr. Amando Robles. 9 pp.
- Pochet, Rosa María. "Transacción social y campo religioso". En *Revista de Ciencias Sociales* No. 61, setiembre de 1993. pp. 75-86.
- La jerarquía católica de Nicaragua: actor religioso o actor social y político (1979-1987). pp. 1-6. Documento inédito facilitado por la autora.
- Robles R., Amando. "Iglesia y Estado: Reflejos de un régimen de cristiandad". En *Religión y Paradigmas: ensayos sociológicos*. Heredia: EFUNA, 1995. pp. 81-106
- "Iglesia y paz en Centroamérica: de la represión a la mediación". En *Religión y Paradigmas: ensayos sociológicos*. Heredia: EFUNA, 1995. 60.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Tomo I. s.e México: Fondo de Cultura Económica, s.f. pp. 346-347, 412-420.

NOTAS AL PIE DE PÁGINA

1 Valga decir que esta ponderación histórica de la Iglesia Católica en América Latina no pretende desconocer el ascenso, a veces vertiginoso, que están mostrando otras iglesias y movimientos cristianos en el subcontinente, en especial aquellos que muestran un influjo de tipo pentecostal. Este, ciertamente, no es tema central de nuestro abordaje.

2 Por último, pero no menos importante como precisión necesaria, aclaramos que lo que aquí se presenta es una versión que para efectos de esta publicación, el autor hizo del capítulo teórico de su tesis: *Desarrollo Institucional de la Iglesia Católica en Costa Rica: El caso del Vicariato*

- Apostólico de Limón, 1980-1994*. Dicho documento fue expuesto y aprobado por la comisión examinadora de la Maestría Centroamericana en Sociología, en setiembre de 2000.
- 3 Maduro, Otto. *Religión y Conflicto Social*. México, D.F.: Editora Integrada Latinoamericana, 1980. pp. 125-126.
- 4 Bourdieu, Pierre. *Génesis y Estructura del Campo Religioso*. Traducción libre del artículo en francés: "Genèse et structure du champ religieus" *Revue française de Sociologie*, avril-juin, 1971.
- 5 *Op. cit.* p.128
- 6 Cfr. Maduro, pp. 128-129.
- 7 Bourdieu, *Op. cit.* p. 9
8. Referido a los bienes de salvación, el capital religioso expresa mejor su naturaleza cuando se le entiende como trabajo religioso acumulado.
- 9 Maduro, *Op. cit.* pp. 132-133
- 10 *Op. cit.* p.15
- 11 *Op. cit.* pp. 134-135.
- 12 Bourdieu, *op. cit.* pp. 9-13
- 13 *Ibíd.* p. 10
- 14 Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Tomo I. s.e México: Fondo de Cultura Económica, s.f. pp. 346-347, 412-420.
- 15 Véase Bourdieu, *op. cit.* p. 58
- 16 Un ejemplo en la Iglesia Católica de estos mecanismos es la catequesis o educación cristiana sistemáticamente impartida a los niños, las niñas y los adolescentes.
- 17 Dicho de otro modo, estaríamos hablando de un alto clero y de un bajo clero; sin pretender exhaustividad, en el primero estaríamos incluyendo a los obispos en sus diferentes rangos y funciones (cardenales, patriarcas, primados, Papa, arzobispos, titulares de iglesias particulares, vicarios), abades, nuncios apostólicos, superiores de órdenes religiosas y sacerdotes con dignidades o funciones especiales en sus iglesias particulares, nacionales, instancias regionales o en la Iglesia Universal. El bajo clero incluiría a la generalidad de sacerdotes (religiosos y seculares) y diáconos.
- 18 Véase Maduro, *op. cit.* p. 141
- 19 Véase Bourdieu, *op. cit.*, p. 47
- 20 Pochet, Rosa María *La Jerarquía Católica de Nicaragua: Actor religioso o Actor social y político (1979-1987)*. Documento inédito facilitado por la autora para efectos de consulta en nuestro proyecto de investigación. El mismo constituye un extracto de su tesis de doctorado y está pronto a ser publicado en la Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica.
- 21 Bourdieu, *op. cit.*, p. 35
- 22 Con el ascenso de la modernidad, también entran a competir con el campo religioso dominante las ideologías seculares con similar pretensión de totalidad que las religiones.
- 23 Cfr. Bourdieu. *Ibíd.* pp. 33-34
- 24 Bourdieu, *Ibíd.* p. 33
- 25 Maduro, *op. cit.*, p. 146
- 26 Citado en Marroquín, Enrique "La Iglesia y el Poder" México D.F.: Ediciones Dabar, 1993. p.71
- 27 En este sentido nos resulta muy útil la perspectiva foucaultiana, que apunta aquí nuestra elaboración. Véase Foucault, Michel. "El Sujeto y el Poder" En *Política: Teoría y métodos*. Edulberto Torres R. (comp.). San José: EDUCA, 1990. pp. 87-109.
- 28 Foucault, *ibíd.*, p.107. Véase Defois, Gérard; Claude Langlois y Henri Holstein. *El Poder en la Iglesia*. Barcelona: Editorial Fontanella, 1974. p.32
- 29 Foucault, *Ibíd.*, p.90.
- 30 Véase Defois, Langlois y Holstein, *op. cit.* pp. 37-40.
- 31 Aquí entendemos por capacidades aquellos recursos que tienen a su disposición tanto los sectores dominantes como los subordinados, aunque de una manera desigual, y que en cuanto tales constituyen elementos reales o potenciales de las estrategias que se despliegan en la relación de poder.
- 32 Defois, Langlois y Holstein, *op. cit.*, p.39.
- 33 Foucault, *op. cit.*, p.100.
- 34 Defois, Langlois y Holstein, *op. cit.*, p.31
- 35 Marroquín, *op. cit.*, p. 73
- 36 La institucionalización eclesial es el modelo de vivencia y organización del cristianismo que ha dominado desde el siglo IV de nuestra era. No fue este el modelo dominante en los orígenes del cristianismo, ni ha aniquilado por completo el modelo original: un movimiento de base, carismático, poco institucionalizado, articulado a partir de pequeñas comunidades, con un fuerte contenido de liderazgo itinerante y rotativo, distanciado de (y hasta en conflicto con) los centros de poder religioso, político y económico (y en ese sentido, un movimiento profético). Por ser parte de su experiencia fundacional, este estilo de cristianismo carismático-profético suele reeditarse con sus particularidades en distintas personalidades y movimientos renovadores, y en diferentes momentos de la historia de la Iglesia.
- 37 Maduro, *op. cit.* p. 151.
- 38 Weber, Max. *El Político y El Científico*. 13a. reimpresión, Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 92 Es claro que en esta definición de Iglesia muestra paralelismo con el concepto de Estado en Weber, del cual ciertamente toma su fundamento. *Mutatis mutandis* al establecer tal paralelismo, consideramos válido este recurso teórico en la medida en que ambos términos (Iglesia y Estado) están referidos a formas específicas de estructuración del poder, cuyo elemento central es el ejercicio de un monopolio legítimo y que incorporan un componente importante de racionalización, como expresión de procesos históricos que tuvieron como denominador común una matriz sociocultural occidental.
- 39 Weber, *Ibíd.*, p. 88. 40 *Ibíd.*, p. 89.
- 41 Nos basamos para hacer estas aseveraciones en Bourdieu, *op. cit.* p.20 y en Heller, Agnes *Sociología de la vida cotidiana*. 3a. edición Barcelona: Ediciones Península, 1991. pp. 160-161
- 42 Esta idea de la Iglesia como unidad amplia y contradictoria que complementa los elementos conceptuales considerados en los apartados anteriores, según la preocupación teórica de dar cuenta de la tensión entre unidad y diversidad en la institución eclesial, refieren a la elaboración de Antonio Gramsci. En nuestro caso, recuperamos estas nociones a través de Robles, Amando Robles "Iglesia y Paz en Centroamérica: De la Represión a la mediación".
- En *Religión y Paradigmas: Ensayos sociológicos*, Heredia: EFUNA, 1995. pp. 60-80.
- 43 Fierro, Alfredo *Teoría de los cristianismos*. Pamplona: Ed. Verbo Divino, 1981. pp. 95-96
- 45 Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus: sobre el ministerio pastoral de los obispos*, no. 38.
- 46 En los propios círculos eclesiales se usa la expresión *Iglesia Universal*, para referirse a la Iglesia Católica en el plano mundial (por contraste con las locuciones iglesia nacional o iglesia local). Esta distinción resulta también útil para un análisis de sociología institucional aplicado a la Iglesia Católica, con las debidas acotaciones a lo pretencioso del adjetivo "universal".
- 47 Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, No. 23

LA RELIGIÓN EN CRISIS

1. Crisis y duelo como fuentes de novedad

No pareciera que el tema que vamos a desarrollar en este trabajo¹ prometa ser muy feliz si comenzamos hablando de duelo. Aunque nosotros creemos que sí. Pedimos al lector tener un poco de paciencia.

Ciertamente duelo remite a dolor, a algo pues negativo. Pero, bien mirado, solo del duelo elaborado en profundidad es que puede surgir algo nuevo, con todo lo que lo nuevo tiene de conmovedor. En efecto, hacemos duelo cuando hemos perdido algo o a alguien.

Pero cualquier terapeuta medianamente formado sabe que lo que lloramos y nos duele no es tanto la “pérdida” de algo o alguien exterior diferente de nosotros, cuanto la “ruptura” de valores en nuestro propio interior originada con ocasión de tal pérdida. No lloramos tanto la partida de alguien como la ruptura de nuestro proyecto, la “partida” de algo que fuimos y nunca más volveremos a ser. Sufrimos porque estamos en una situación poco agradable, entre algo que se fue y algo que no acaba de emerger ante nosotros; porque ya no podemos ser ni vivir como antes, pero tampoco de golpe podemos vivir y ser otra cosa nueva, aunque este es el reto. Algo así es lo que está sucediendo con la religión. Al menos así lo perciben las propias instituciones religiosas, por ejemplo, las iglesias, sobre todo sus responsables y sus hombres y mujeres pensantes, que generalizan este sentimiento hablando de «malestar de la cultura». Aunque, a decir verdad, es algo más que las iglesias, es la religión como un todo la que está en crisis. Crisis aquí significa pérdida grave de credibilidad por lo que refiere al mensaje.

Contra lo que muchos piensan, la crisis actual es de contenidos no de personas, es de concepción no de fidelidad. Contenidos enteros que tiempos atrás fueron evidentes y aceptados como tales, hoy son rechazados. Por lo que refiere a ciertos aspectos se tiene la impresión de estar asistiendo a un desplome. Y esto produce mucho dolor. De ahí la sensación real de duelo. Las iglesias lo vienen haciendo desde hace rato. Aquí, como cuando alguien ha visto roto su proyecto, el dolor es porque ya no se puede vivir como antes, con la mismas expectativas y metas, con los mismos valores y experiencias, con las mismas seguridades. Todo esto saltó. Ya no se puede vivir sobre ellos. Se podría decir que se puede vivir sin la compañía de quien partió, lo que no se puede es vivir sobre las seguridades sobre las que se vivía, porque hicieron agua. Las iglesias sufren, porque ya no pueden transmitir su mensaje tan confiadamente como lo hacían antes. Y más intentan transmitirlo, creyendo que es un problema de falta de insistencia y de coraje, más el mensaje transmitido rebota, y más sufren.

Ante una situación así hay que elaborar el duelo. No hay otra alternativa. Ahora bien, hay maneras diversas de hacerlo. Una manera es ignorándolo. Se toma como un accidente y se intenta vivir como si nada hubiera pasado, como si todo siguiera siendo válido. Falta definitivamente algo o alguien, pero se actúa o se intenta actuar como si el proyecto de uno permaneció intocado. Hubo un accidente pero en el fondo nada ha cambiado. Todo sigue igual, el mismo futuro por delante. En el fondo, aquí no hay elaboración de duelo. Lo que hay es un intento por reforzar las seguridades que entraron en crisis.

Otra manera de enfrentar la ruptura es intentando dar cabida a la nueva experiencia, pero siempre dentro de la anterior estructura. Se llora por un tiempo, se siente la ausencia, cómo no, se percibe más que antes la propia fragilidad y la del propio proyecto, se someten a terapia las partes más débiles, se descubre y acoge la sensibilidad de otras, se echa mano de ciertos sucedáneos, llámense estos más “religiosización” de la vida, una mayor espiritualidad, cierta sensibilización ecológica y social, pero, como decíamos, la estructura fundamental sigue siendo la misma. Aquí hay más elaboración de duelo, sin duda; se han reciclado los valores y actitudes que más hacían sufrir, pero no se dejó emerger el ser nuevo que podía haber brotado.

Y hay una tercera manera de elaborar el duelo, de enfrentar la ruptura de seguridades y valores producida, y es la de tocar fondo, como dicen, y dejar que emerja un ser nuevo, el ser que llevamos dentro, el ser que verdaderamente éramos y somos nosotros. Un ser cuyos valores fundamentales están en las antípodas, son los opuestos, de los que antes creíamos que nos daban seguridad. Son los valores de la gratuidad y de la libertad, del dejarse maravillar y del vivir plenamente cada momento como gracia, de amar maduramente y dejarse amar, de vivir con imaginación y creatividad, de ser feliz y hacer feliz a todos. Es la oportunidad de vivir algo realmente nuevo.

Ante la crisis de la religión, no es ya que cabe se den, sino que se dan, las mismas posibilidades de actitud. El temor a nacer de nuevo, del que le habla Jesús a Nicodemo en el Evangelio (Jn 3, 3-7), es muy grande, y muy comprensible. Nadie cambia el paradigma que sustenta su vida por otro hasta que no esté convencido y hasta necesitado de la eficacia de este. En el caso del duelo, el dolor por la pérdida o ruptura hace temer ante lo nuevo, que todavía no existe, que no ha mostrado la bondad y la seguridad que mostró el pasado, aunque se haya roto. De ahí la tendencia al parche y al remiendo contra la misma advertencia de Jesús de Nazaret (Mc 2, 21-22): no echar remiendos nuevos en vestidos viejos ni el vino nuevo en odres viejos. Y es que si se procede así, se sigue ofreciendo lo que se rompió, y se volverá a romper; lo que fracasó; lo que no pudo responder a la embestida de la crisis. Las iglesias tienden una y otra vez a esta actitud. Es explicable. Pero aquí presentamos la necesidad de adoptar otra: la del vino nuevo en odres nuevos, la de una forma de religión que supere la ruptura que está experimentando la forma anterior: una religión, como veremos, sin religión. Ello por cuanto la religión tal como la hemos conocido ha entrado en crisis.

Pero, también, porque ya no puede reproducirse creíblemente como antes. Sobre estos puntos volveremos más adelante.

No quisiéramos terminar el tema de este primer acápite sin enfatizar la convicción que comenzamos expresando: el duelo remite a dolor, porque remite a ruptura, pero solo del duelo más grande, elaborado en toda su profundidad, es de donde puede brotar, como de hecho brota, una realidad nueva; en este caso, la religión, inmune a todas las crisis y como plena realización de todo nuestro ser: el vino nuevo de la religión en odres nuevos. Además, brota de nuestro propio ser. La religión nueva es una capacidad que llevamos en nosotros, cuya posibilidad permanecía ignorada para nosotros y que en la crisis bien elaborada, como en el proceso de duelo, puede emerger. Por ello, si adoptáramos el lenguaje de algunos autores cristianos que ven en este momento de la historia la ocasión *providencial*, para que el cristianismo redescubra su dimensión espiritual experiencial, nosotros calificaríamos este momento como doblemente providencial: porque es el momento no solo para que las religiones redescubran su dimensión espiritual y la valoren, lo que vendría a resultar en la segunda manera de elaborar el duelo, sino para que redescubran lo que en sus testigos y maestros son: conocimiento, no creencia; algo profundamente diferente.

2. La religión que debe surgir

Aunque queda mucho por decir a propósito de la crisis, por gentileza para con el lector adelantemos aquí lo que estamos entendiendo por religión.

Cosmos, historia y nosotros somos autónomos

De manera dominante, la religión ha sido explicación de lo que en su momento era desconocido o, dicho con más rigor, de todo lo que aparecía como trascendente: origen y sentido de las cosas y del universo, sentido de la historia y del ser humano, fuente del comportamiento moral, explicación de la vida y de la muerte, postulación de una vida eterna, respuesta a los interrogantes sobre la vida en el más allá. Por ello se ha configurado como cosmología, antropología, visión de la historia y moral. Pero estas diferentes configuraciones son precisamente las que han entrado en crisis. Porque para el hombre y mujer modernos estas resultan increíbles. Equipados de otras explicaciones, el hombre y la mujer modernos reconocen el origen autónomo de las cosas y del universo, así como de la historia, y del propio ser humano.

Si el mundo ha tenido un origen, este se puede y se debe explicar científicamente, no recurriendo a un creador, ubicado por lo tanto en un nivel de otro orden, sobrenatural y, por lo tanto, científicamente indetectable. La historia no tiene ni sigue una orientación teleológica; es decir, no parte de un principio para encaminarse, aunque sea en forma dramática, con fallos y contradicciones, hacia un fin. Si esta ordenación existe, es también improbable; ningún ser humano ha estado o está más allá de la historia, observándola, para poder decirnos hacia dónde se encamina, cuál es su *telos*, su fin. Habría que recurrir a una revelación religiosa, a un conocimiento de naturaleza dogmática, no aceptable para el hombre y mujer modernos. Y ello no porque al ser humano actual no le merezca gran estima la religión en su especificidad, sino porque si la explicación que se postula aspira a tener impacto y vigencia en dimensiones que son competencia de la ciencia, tiene que ser científica, no de fe. Lo contrario es caer en lo que algunos autores califican de «error categorial»² o de no respeto de la correspondencia estructural entre un nivel determinado de la realidad y un determinado nivel de conocimiento.

En fin la moral, realidad y función que parecía llamada a permanecer religiosa para siempre, a ser compatible con la revelación y con un conocimiento dogmático, ha dejado de serlo para convertirse en competencia filosófica, argumental, procedimental y, por lo tanto, científica. Ante una pluralidad de visiones y de enfoques, por consiguiente, de morales, como es el caso progresivo en la modernidad, ninguna moral puede reivindicar ser *a priori* la correcta, menos aún apoyándose en la autoridad de una revelación. Hoy la moral que necesitamos para vivir como sociedades pluralistas que somos tiene que ser construida a partir de la misma realidad, tan plural y diversa en sí y en sus interpretaciones, y de sus retos, de opciones coherentes con la realidad, y todo ello en un proceso de prueba-error, como cualquier otro conocimiento de naturaleza interpretada y aplicada.

El propio ser humano, nosotros, somos y nos sentimos autónomos. Todavía durante la modernidad de la primera revolución industrial, aunque éramos nosotros quienes construíamos la realidad, al concebir y sentir la ciencia que utilizábamos para ello como un “descubrir” y como “descubrimiento” de leyes y realidades que nos preexistían, todavía nos sentíamos dependientes de ellas³. Hoy ya no es así. Porque hoy hacemos continuamente la experiencia de que el mismo conocimiento nosotros lo construimos, no es algo que nos sea dado, y menos aún lo que construimos con él. Con el conocimiento construimos todo: nuestra explicación del universo, el sentido que le damos a la historia, la moral como valores y criterios de comportamiento, la religión, y aún las experiencias espirituales más excelsas. Todo. Somos, pues, autónomos.

Las “creencias” como punto central de la crisis

La manera tradicional de ser y de funcionar la religión fue convincente durante siglos e incluso milenios, pero ya no lo es más. Al caerse paneles enteros de cosmología, antropología, concepción de la historia y de la moral, propias de otro tipo de cultura y de otro tipo de sociedad, sobre los cuales la religión en sus contenidos y funciones se montaba y articulaba, e incluso con muchos de los cuales se identificaba, paneles enteros de la religión también se van con ellos. Este es el fenómeno al que estamos asistiendo actualmente. No es, pues, una crisis de falta de voluntad y de coraje por parte de los fieles de las diferentes religiones. Es una crisis, no será la última vez que lo

enfaticemos, de naturaleza de los contenidos, de su estructura, de su realidad, que no son aceptables para el ser moderno actual. La crisis, en el fondo, es una crisis de la religión tal como ha sido concebida, de la religión como revelación y, por lo tanto, de la religión aceptada sumisamente; en pocas palabras, es una crisis de la religión como creencias. Por creencia normalmente se entiende la aceptación de enunciados no bien fundamentados racionalmente; por consiguiente, la aceptación ingenua, no crítica y bien fundamentada de estos. De ahí la connotación peyorativa que, hablando valorativamente, el término creencia tiene. Pero aquí, hablando de religión de creencias, la vamos a entender de otra manera. Religión de creencias, y “creencias”, por lo tanto, la vamos a entender como el conjunto de verdades religiosas que, aun en su orden exhaustivamente fundadas y argumentadas, nunca llegan a ser experiencia en sentido pleno, conocimiento realizado con todo el ser y desde todo el ser, desde y con el sentir, el entender, el amar y el actuar, quedando entonces en verdades intelectualmente admitidas y vía la voluntad impuestas al sentir. Así entendemos aquí nosotros las creencias y la religión de creencias, para indicar inmediatamente que de esta manera es como predominantemente se han configurado las religiones. Y esta es la religión que ha entrado en crisis.

En este quiebre, hablando con todo rigor, es donde consiste la crisis. No es que todo en la religión esté en crisis, ni mucho menos que la religión esté en crisis porque arrastra muchos elementos del pasado. No es una cuestión de tradición y de vejez. Hay hallazgos antiquísimos de la religión, como veremos, que siguen gozando de magnífica salud, y seguirán gozando de ella. Porque tales hallazgos han sido y son la experiencia más alta que el ser humano puede hacer. Lo que está en crisis, y ello de manera profunda y radical, es la religión de creencias, las verdades construidas con otra preocupación que la experiencia, construidas por ejemplo para funcionar como filosofía o como ciencia, como ideología cohesionadora de sociedades, como moral, como marco de ciertas visiones del cosmos y de la historia, como legitimadora de ciertos proyectos históricos, ya sean de liberación o de esclavitud y de sometimiento. La religión que está en crisis es la religión interesada y egocentrada, la que se construye respondiendo al mecanismo de la necesidad y del interés por muy espiritualmente que se conciben estos, la religión montada sobre la experiencia de lo sagrado. Por el contrario, la que no está en crisis es la religión de la total y absoluta gratuidad, del total y profundo desinterés, la religión del sentir, entender, amar y actuar puros, buscados en sí mismos y por sí mismos, sin ningún otro interés ni objetivo, sin ninguna otra finalidad. Es la religión que muchos autores llaman de «conocimiento silencioso»⁴.

La religión como conocimiento silencioso

¿Por qué de conocimiento silencioso? Porque este conocimiento no opera mediante conceptos, representaciones ni discursos, sino, al contrario, por una copresencia, por una superación de la diferencia entre sujeto y objeto, por una identidad entre el que conoce, el acto de conocer y lo que conoce, y para esto se requiere del silenciamiento total, hasta su desaparición, de toda otra fuente de conocimiento, de toda otra representación y mediación. Es el conocimiento puro, la experiencia directa y total, es el conocimiento como experiencia y actividad de todo el ser y no solamente del entendimiento, menos aún en su forma de razón.

Este conocimiento, no buscado como respuesta a “necesidades” sentidas ni como solución a problemas, tiene, sin embargo, muchas ventajas. No requiere ser religioso; al contrario, es profundamente secular⁵. Por ello puede adoptar las formas más variadas, teístas y no teístas, monoteístas y no monoteístas, religiosas y profanas. Su validez no está en las formas que puede adoptar y que históricamente ha adoptado, sino en la naturaleza misma del conocimiento. Consecuentemente no es dogmático, jerárquico, autoritario, excluyente. Es profundamente laical y ecuménico, universal. Es creador, libre y plural. Sus posibilidades son infinitas y, estrictamente hablando, no hay una experiencia igual a otra, no hay un camino igual a otro. Por ser infinitas las posibilidades, la urgencia es, sin sometimiento alguno, aprender todos de todos.

¿Este conocimiento existe, es posible? ¿Existe y es posible esta religión de conocimiento silencioso? Este conocimiento no solo es posible, sino que ha existido desde los pueblos cazadores, desde que estos pueblos crearon los rituales chamánicos como rituales mediante los cuales cambiar la condición ordinaria del ser humano. Desde entonces, aunque nunca en forma dominante, no ha dejado de existir. El cultivo de este conocimiento lo atestiguan todas las grandes tradiciones de sabiduría y todas las grandes tradiciones religiosas⁶. Es el conocimiento conocido como contemplación, camino interior, iluminación, experiencia mística, presente en todas las religiones. A él se hace referencia en estas cuando se habla del «ojo de la contemplación» (*oculus contemplationis*) u «ojo del Espíritu» como contrapuesto al «ojo de la carne» (*oculus carnis*) y al «ojo de la mente» (*oculus mentis*), haciendo consistir el ejercicio de la religión sobre todo en el primero⁷.

No solamente es posible y ha existido, sino que, hoy, es la única forma de religión creíble, vista esta desde la nueva cultura. Al no ser creíble la religión de creencias, esta es la única religión coherente con la nueva cultura y la nueva sociedad, que viven del conocimiento. Esta es la religión llamada a emerger de la crisis; religión antigua como vemos, y a la vez profundamente nueva, capaz de resistir, por así decir, la crisis actual, porque no tiene nada de creencia. Es conocimiento y experiencia puros, gratuitos, totalmente desinteresados, desegocentrados, no dualistas. Pero volvamos hacia la crisis religiosa actual tratando de conocerla un poco más a fondo.

3. Cosas que hacen crisis

Con respecto a la existencia de la crisis, se puede decir que el consenso es total entre los estudiosos de lo religioso. Hay diferencias en cuanto a su interpretación y a su significado, pero no en cuanto a su realidad. Muchos fenómenos así lo reflejan.

Señalaremos algunos remitiéndonos únicamente a la religión cristiana en Occidente.

Hacen crisis las representaciones y la autoridad

Hace muy pocos años, el actual Papa, Juan Pablo II, fue noticia en todos los medios de comunicación al declarar en una de sus catequesis semanales que el infierno no podía ser interpretado como lugar, sino como el estado o situación en la que deviene el ser humano que se condena. La noticia tuvo sin duda un impacto tan formidable por su efecto de catarsis: ¡por fin!, la máxima autoridad de la Iglesia Católica reconocía públicamente algo que muchos de sus fieles hace años habían dejado de creer. Aunque tarde, la noticia tenía un efecto liberador. Pero esto no explica todo. La noticia fue tan repercutida en Occidente porque, en un punto dogmático, como quien dice en algo de competencia exclusiva de la Iglesia, esta tuvo que aceptar la conclusión a la que por su cuenta ya había llegado la cultura profana moderna. En otras palabras, lo que en este punto hizo crisis no fue el contenido dogmático, que ya hace tiempo la había hecho, sino la autoridad. De ahí la celebración de la noticia. Más arriba hablábamos de paneles enteros de contenidos que se desprenden. ¿Se podrá medir el efecto en cadena de una declaración de este tipo? A otras interpretaciones tenidas en su tiempo por verdades de fe y así transmitidas, les puede esperar, si no les ha ocurrido ya, la misma suerte. Ya entonces se extrajo una conclusión inmediata: si el infierno no es lugar, el cielo tampoco. Pero, sobre todo, ¿se podrá calcular el efecto de pérdida de credibilidad en la misma función de la autoridad religiosa? Porque aquí es donde se manifiesta principalmente la crisis. El que conocimientos queden superados, mueran y desaparezcan, es cosa de todos los días. Las noticias en este sentido cada día, por lo esperadas, lo son menos. Lo que aquí la modernidad cobra es la caída de un conocimiento impuesto y mantenido autoritariamente.

Si la autoridad que dogmáticamente se legitima entra en crisis, y del mismo modo toda institución igualmente legitimada, por ejemplo las mismas iglesias, ¿extrañará que suceda lo que está ocurriendo: la crisis en la pertenencia a estas, la selección personal de las propias creencias reteniendo unos elementos y rechazando otros, la indiferencia creciente frente a sus mensajes, y una actitud progresiva de increencia?

Los mencionados son otros tantos comportamientos normales, predecibles, y todos ellos apuntando al mismo síndrome: un malestar creciente con las verdades religiosas propuestas dogmática y autoritariamente.

Es importante ver que no es la dimensión religiosa en sí la que está en crisis, sino la forma autoritaria como se presenta. La dimensión religiosa pareciera estar irrumpiendo por muchas partes. No es la nuestra una época materialista y atea. La dimensión religiosa irrumpe más allá de las iglesias y por eso se habla de «religión salvaje». Encuestas realizadas sucesivamente a escala mundial, como las del Estudio Mundial de Valores, conocida por sus siglas en inglés WVS (*World Values Survey*), muestran que el número de quienes se declaran ateos va en retroceso. Los que aumentan son quienes se declaran «agnósticos», que no son precisamente no sensibles a lo religioso, al contrario, mantienen una cierta religiosidad no institucionalizada, no orientada hacia las Iglesias 8. Estos, en algunos países desarrollados, se aproximan ya a un tercio de la población 9. En Costa Rica, según una encuesta local realizada este mismo año, 2001, son el 10,8%10. Las mismas encuestas mundiales a las que hacemos referencia muestran que si bien la fe en las creencias religiosas y en las instituciones religiosas consolidadas decrece, aumenta el número de quienes dedican tiempo a pensar en el significado y en el propósito de la vida. Este valor aparece en significativa correlación con mejores niveles de desarrollo y es predecible que vaya en aumento. En otras palabras, decrece la religión vinculada a la autoridad y al sometimiento y aumenta la religión como búsqueda espiritual, personal, realizadora y libre.

Hace crisis lo que no es específico en la religión

La crisis en la religión no es obra, pues, del positivismo científico o, mejor dicho, científicista. Es obra de su pérdida de especificidad y de su anacronismo. El desarrollo del pensamiento científico lo que cuestiona es el error cometido por la religión: su pretensión frecuente de ser objetiva y empírica, de ser científica, en el mismo nivel de la ciencia. Así, el infierno como lugar no cayó porque ahora la ciencia lo pueda explicar. Ella no lo puede explicar. Cayó precisamente en la medida en que se le pretendió explicar como un lugar, como una realidad física y bajo un modelo físico, aunque fuera de física espiritual. Esto es lo que cayó. En este sentido, la función que cumple la ciencia con respecto a la religión es impulsar esta a que descubra su campo, su dominio y su especificidad, y recordarle que su lenguaje es siempre simbólico, nunca material, por así decirlo. La ciencia más bien está ayudando indirectamente a la religión a redescubrirse a sí misma, mostrándole, teórica y prácticamente, cuáles no son sus competencias.

Hacen crisis los contenidos de tipo dogmático y hacen crisis todos los contenidos religiosos que sean y se expresen como mágicos y míticos. Porque todos ellos en la medida en que apelan a la autoridad, para que se les otorgue credibilidad, en el fondo están renunciando a su especificidad, a la experiencia como fuente de validación, para ubicar su competencia en el dominio de la ciencia y sin guiarse por los criterios y exigencias de esta, sino recurriendo siempre a la autoridad. Esto es lo que sucede también con los contenidos morales cuando en su pretensión de verdad apelan a referentes únicos y excluyentes; por ejemplo, a verdades y normas que serían

objetivas y válidas para siempre. Todo ello ante el temor de caer en un relativismo moral. Esta fue la preocupación de Juan Pablo II en su carta encíclica *Veritatis splendor* (1993) sobre los fundamentos mismos de la teología moral católica.

Hace crisis la religión como sistema moral

Lo que el hombre y mujer modernos han descubierto es que ellos tienen que construir su moral. Obviamente, siempre teniendo en cuenta la realidad y su realidad como seres humanos, personales y sociales, pero la tienen que construir. No existe una moral ya construida, revelada o equivalente, descubierta y fundada por una filosofía objetiva de una vez para siempre. La realidad lleva en su entraña exigencias morales; por eso es un referente obligado, pero no lleva en sí misma la moral como un modelo simplemente a seguir. No existe una moral «natural» y «perenne». Concebir la realidad como si llevara en sí misma impresa este modelo, es incluir en la realidad, desde la pura concepción de las cosas; esto es, desde el puro comienzo en el proceso de alumbramiento de una moral, algo más que no es la realidad. De esta manera, se introduce un factor distorsionante: una aceptación de una normal moral en virtud de algo que no es moral, porque no emana de la realidad como en sí misma es, sino en virtud de la autoridad y de la imposición. Y de nuevo tenemos el rechazo. No porque el hombre y la mujer modernos no sean morales, sino, al contrario, porque al menos en la construcción de su moral no pueden ser inmorales, porque en algo tan real y tan llamado a ser verificado en la realidad, como es el correcto actuar, no pueden recurrir a principios no verificados de autoridad.

Cuando moral y religión coinciden como dos dominios dogmáticos, como que se agigantan sus efectos distorsionantes y el rechazo por parte del ser humano moderno no puede ser mayor, traducándose en increencia e indiferencia. Ante lo que percibe como anacronismo y prepotencia dogmática, es quizás la mejor manera que tiene de defenderse.

Hace crisis lo mágico en la religión

En fin, hace crisis la oración de petición, la oración entendida y practicada como un pedir que Dios resuelva nuestros problemas y no como un trabajo sobre nosotros mismos para llegar a ser lo que pedimos. De nuevo, esa oración es mágica; se desacredita a sí misma tan pronto aflora a nuestra mente y a nuestros labios. Pretende convertir en mecánica y en intencional algo que pertenece a otra ontología: una ontología que a decir verdad no tiene ontología porque, sencillamente, es. Quien descubre que la espiritualidad no tiene nada de mágico ni de mecánica, no puede reconocerse en esa idea y práctica de la oración, porque con razón la siente como un bloqueo a implicarse verdaderamente en el camino espiritual. La vida espiritual no es pedir que Dios haga o que mueva a otros para que ellos hagan, es ser y hacer uno.

Hacen crisis los exclusivismos

Hace crisis todo lo que es y funciona como no real, como dogmático, y por lo tanto, como autoritario y excluyente. Así sucede cuando lo que son expresiones propias y legítimas de una tradición religiosa y, por lo tanto, riquezas, se proclama como monopolio de verdades únicas, desconociendo así que todas las grandes tradiciones religiosas tienen, expresadas de diferente manera, las mismas grandes riquezas, el mismo camino. Hace crisis una religión cuando no se asume como un hecho religioso positivo la existencia de diferentes tradiciones religiosas y de sabiduría, con sus grandes enseñanzas espirituales. Cuando no se vive en actitud de sincero aprendizaje unos de otros, y para ello en continuo diálogo y a partir de un reconocimiento de la igualdad de principio que asiste a todas las grandes tradiciones.

La religión hace crisis, cuando frente a estos valores que constituyen progresiva evidencia para el hombre y la mujer modernos, aquella se repliega en rechazos y exclusivismos. La religión hace crisis cuando, queriendo dirigirse al hombre y a la mujer de hoy, lo hace en una matriz cultural, en unos valores y en unas categorías que no son de hoy, que respondieron a otras culturas, a otros seres humanos, a otras evidencias, a otros tiempos. Buena parte de la teología cristiana lo sabe; es consciente de esta crisis, pero no acierta, o no tiene el valor, en enfrentarla a cuerpo limpio: la única manera de hacerlo.

De ahí un sentimiento de malestar creciente en el interior de la propia teología, de los propios teólogos. Este malestar trasciende el ya de por sí real ante la falta de libertad institucional para investigar. Nace de los propios compromisos del teólogo o del estudioso de lo religioso con lo que él cree que es la religión. De todas maneras, aun con limitaciones, se están dando en estos años, como era de esperar, interpretaciones de la crisis, interpretaciones que por lo valiosas que son es importante conocer.

4. Más cosas que hacen crisis

«¿Dónde está ahora mi madre?» «¿Veré a mi hijo?»

Estas son preguntas frecuentes en los procesos de elaboración de duelo en un país como Costa Rica, latino y todavía en vías de desarrollo; por lo tanto con una religiosidad muy apegada a la teología institucional. Y lo primero que hay que destacar de la forma en que se hacen es que no son retóricas, son honestas, responden a un deseo, si no a una necesidad, de tener seguridad al respecto. Dicho de otra manera, no suponen una evidencia, sino un estado de inseguridad y de duda, desde luego en el caso de personas poco habituadas a creer en una vida en el

más allá, pero también, y eso es quizás más revelador, en personas que se consideran y son normalmente creyentes y practicantes. Esta actitud, contrastada con lo que ella fue a mediados del siglo XX, revela ya en sí un cambio bien real: lo que entonces se compartía como una evidencia, creer en que había vida eterna en el más allá, ahora muchas de las personas que pasan por la experiencia de un duelo ante la partida de un ser querido se sorprenden a sí mismas no sintiéndose tan seguras de ello. En Costa Rica una encuesta realizada en el Área Metropolitana en abril del 2000 arrojó el dato de que solo un 36,12% de los entrevistados cree en la vida después de la muerte 11.

En efecto, suele aparecer como una sorpresa para la persona misma que está en proceso de duelo. Como que esta se consideraba más creyente, más segura en la existencia de un más allá. Y de pronto se sorprende a sí misma al sentir que realmente tiene que preguntarse por si de verdad es así: ¿dónde está? ¿lo o la veré?

Detrás de ellas la crisis del “yo” de “lo mío”

El más allá explicado como física; es decir, como física espiritual social, como un mundo de relaciones gratificantes plenamente felices pero al estilo del mundo de acá, aparece espontáneamente, sin saber cómo ni por qué, puesto en duda o, para decir lo menos, la posibilidad de la duda emerge: ¿Habrà algo más allá de la muerte? ¿Nos reconoceremos como aquí las personas queridas? ¿Podremos vivir amorosamente fundidos los unos con los otros?

Con las dudas entra en crisis la visión que décadas atrás teníamos del cielo. Desde luego entra en crisis una visión en parámetros de una física espacial. Recordemos la declaración del Papa: el infierno como lugar no existe. Pero no solo ella, sino también una concepción antropológica y social, al estilo de lo que suele constituir para muchos la realización aquí. Porque las preguntas, y por lo tanto las dudas, subrayan con toda su carga no tanto el *dónde* como el *si y o los veré*. Interpretada la muerte biológica como una pérdida del yo, la pregunta en el fondo es: ¿seguiré siendo y o después de mi muerte y ellos, *los míos*, seguirán siendo los que fueron, seguirán siendo *míos*?

Y la crisis del conocimiento ordinario

En la cultura moderna actual no solo el conocimiento de naturaleza dogmática entra en crisis sino también comienza a merecernos cuestionamiento el conocimiento religioso que responde a necesidad y a interés, el conocimiento logrado vía argumentación y razonamiento. Y con razón. Porque un conocimiento así no es todavía adecuadamente translúcido ni puro, no deja de ser interesado y egocéntrico. Y al no reunir la calidad necesaria, siempre será producto del entendimiento arrastrando el querer y el sentir, no sentir, conocer, querer y actuar de todo el ser y con todo el ser.

Cuando este conocimiento tiene lugar, no hay yo que conozca, necesite de los otros, los desee y los ame, sino que el yo es conocimiento, es amor, y es todo. Y si es todo, si es “Eso”, si es amor, ¿qué va a necesitar, desear o buscar? Todo esto carece de sentido. Quien es “Eso”, ya experimentó la muerte de su yo antes de su muerte biológica. ¿Va a poder preguntarse si existe algo o alguien después de la muerte? No tiene sentido para él. Para él no hay muerte, todo vive, todo es vida, él es vida. Pero no adelantemos respuestas.

Sinteticemos las transformaciones religiosas evocadas en estos dos epígrafes, subrayando que la crisis es de representaciones, de cosas, de la religión como sistema moral, de la oración como comunicación con Dios e incluso de relaciones y de sujetos religiosos. ¿Cómo interpretar la crisis? ¿En qué consiste y qué la explica? ¿Cuál es su naturaleza y alcance? ¿Cómo analizarla?

5. Algunas explicaciones de la crisis

Antes de pensar en las causas, para autores más avisados la crisis que estaríamos viviendo ahora no tendría antecedente en la historia si no es en el denominado «tiempo-eje»¹². Y lo que estamos viviendo hay que interpretarlo en términos de una transformación cultural. La transformación de la cultura deja sin el soporte adecuado de credibilidad a la religión. En la cultura actual, en todo lo que son valores la experiencia es la fuente de acreditación y validación, pero el cristianismo no es presentado como tal.

Ahí hay una explicación de la crisis, así como de su superación. El cristianismo se configuró en categorías griegas y así quedó fijado en sus dogmas y teología durante siglos, pero nuestra cultura no es más griega. Ahí tenemos otra clave de la crisis: hay que deshelenizar el cristianismo. En fin, no hay experiencia de lo religioso sin experiencia de lo sagrado, pero este se ha desplazado o metamorfoseado. Hay que redescubrirlo para poder conectar convincentemente religión con experiencia de lo sagrado. Estas son las explicaciones actuales más frecuentes. Detengámonos un poco en cada una.

Una situación como en el «tiempo-eje»

Hay bastante consenso entre los estudiosos en que para encontrar en la historia un momento parecido hay que remontarse a lo que el filósofo Karl Jaspers llamó el «tiempo-eje»; esto es, el período que va del 800 al 200 a.C.¹³ Esta referencia ya sugiere, por sí sola, de qué magnitud de crisis estamos hablando. Jaspers bautizó con esta expresión, la época en la que se iniciaron las religiones que luego conocemos como universales, y que fue una época verdaderamente «axial», tanto por lo que supuso de ruptura con el pasado como de articulación para el futuro. De hecho, el nuevo modelo surgido entonces habría llegado con sus categorías fundamentales hasta nuestros días.

Ello ocurrió casi a la vez, y aparentemente sin que supieran unos de otros, en China, India, Irán, Palestina y Grecia. Y lo que ocurrió fue la construcción de una nueva forma de pensarse y pensar la realidad: un nuevo paradigma o matriz cultural.

El cambio fue de un alcance universal y profundo, de acuerdo con lo que eran las dimensiones del mundo conocido en aquel tiempo. Atrás quedaba el mito como forma de pensar, con su empirismo y sus tabúes, y lo que se abría por delante era un pensar consciente, reflexivo y crítico, en categorías de totalidad y de universalidad y, por consiguiente, de límites. El producto de este pensar y de la nueva conciencia toma la forma de visiones centrales del mundo, donde estas se estructuran a partir de un principio, de una fuerza, de un valor o idea, de un dios. Estas visiones del mundo pudieron ser de naturaleza religiosa, cósmica, metafísica. En el caso de las religiones universales, estas se desempeñaron como visiones centrales del mundo. Esto fue lo que les permitió liberarse del espacio y apoderarse del tiempo, adquiriendo de esta manera una vocación y una capacidad universales. Para nada son religiones amarradas a un lugar o a dioses locales. Son religiones nuevas vinculadas a una conciencia nueva de ser y de situarse en el cosmos, en el mundo y en la historia. Por ello, muchos estudiosos sociales para referirse a estas religiones gustan de utilizar el término «ideologías», por su carácter universal y porque se estructuran y comportan como tales; esto es, como saber, razonamiento y discurso antes que como experiencia, sabiduría, método y vida.

Por su parte, las religiones locales lo siguieron siendo, permaneciendo vinculadas a sus referentes míticos, mágicos y empíricos de antes, pero también permanecieron portadoras de las cualidades positivas que acabamos de señalar y que las religiones universales, especialmente las occidentales, perdieron.

Como este cambio no se conoce otro en la historia de la humanidad. Fue un auténtico parteaguas. A partir de él, la historia no sería como antes, más bien con él comenzaba la verdadera historia. Antes, como dice Mircea Eliade¹⁴, hubo condicionamiento material, económico y cultural, pero no la conciencia de ser parte de una fuerza más universal y común a todos. El cambio global significó una auténtica revolución cultural que marcó un antes y un después. Al carácter exclusivamente articulador de este se refiere Jaspers con la expresión «tiempo-eje»: ha sido el único eje universal hasta ahora, no ha habido otro igual. Pues bien, hablando con rigor, cuando los estudiosos sociales de lo religioso lo consideran como el único momento en la historia más semejante al nuestro es para decirnos que algo parecido puede estar pasando ahora: que un eje articulador nuevo puede estar apareciendo con todos sus efectos; que religión y cultura van estructuralmente unidas; que la religión puede sufrir hoy un cambio parecido; es decir, de naturaleza estructural profunda, con las consecuencias del caso; que la transformación en proceso parece irreversible; en pocas palabras, que para la religión puede estar comenzando, como entonces, una nueva historia.

Desafortunadamente, la mayoría de los estudiosos de lo religioso que recurren al símil del «tiempo-eje» no se lo toman tan en serio, sino que echan mano de él para sugerir que estamos ante una crisis de la religión más seria de lo que suelen creer las iglesias, vinculada, hablando sin mucho rigor, a la cultura e historia presente. Así, no se preguntan una cosa obvia: si la religión que está en crisis y sometida a transformación son las religiones universales que hemos conocido y se iniciaron entonces, ¿qué religión es la que estructuralmente hablando va a surgir?, ¿las mismas pero recicladas? Las respuestas de estos mismos estudiosos con frecuencia no superan la renovación de las partes más ruinosas, que en el fondo equivalen a retoques. Pero, con todo, la referencia que hacen al «tiempo-eje» no deja de ser muy importante y sus propuestas renovadoras no dejan de tener interés pastoral para las iglesias aunque no lo tengan tanto para la ciencia. Ojalá las iglesias les prestasen atención y las acogiesen.

Enraizando la religión en la experiencia.

Al no tomar muy en serio las implicaciones estructurales contenidas en la expresión «tiempo-eje», los mismos autores recurren de preferencia a una visión culturalista y antropológica. Se argumenta que es más científica al ser más fenomenológica¹⁵. En el fondo, es que permite encontrar explicaciones y hacer propuestas aparentemente convincentes para el hombre y la mujer modernos, sin necesidad de abandonar estructura y contenidos de la religión universal iniciada en el «tiempo-eje» y que supuestamente está en crisis. Por ello se recurre a enraizar la religión en la experiencia humana¹⁶. Porque supuestamente el ser humano actual con relación a sus valores personales es subjetivo, intimista y experiencial.

En efecto, el ser humano es un ser experiencial. Arrojado al mundo, comienza a tomar contacto con el medio mediante la experiencia. No tiene otra forma de hacerlo, de actuar, ubicarse y vivir. Por ello, la experiencia, como forma primera de conocimiento, lo acompañará siempre, será la base de todo otro tipo de conocimiento y el acervo adonde en última instancia todo producto de conocimiento vuelve. En el fondo, todas las otras dimensiones y funciones especializadas de conocimiento que conocemos no son otra cosa que especializaciones de dimensiones y funciones ya nuclearmente presentes en la experiencia.

Ahora bien, dentro de la dimensión experiencial que el ser humano desarrolla, las experiencias de *s e n t i d o* ocupan un lugar privilegiado. Estas son las que el ser humano tiene y construye cuando hace la experiencia de la significación, sí mismo, de su vida, del cosmos, del mundo, de la historia. Es un hecho que el ser humano no puede vivir sin el sentido que le depara tal tipo de experiencias. De hecho, las tiene y, además, ya sea de una manera u otra, a distintos niveles de profundidad, con diferente grado de ambición, él se las procura. Es un adicto al sentido, no puede vivir sin él. Aquí no nos referimos al sentido que necesariamente acompaña todo lo que hace

culturalmente, que constituye la mayor parte de su vivir y de su hacer, sino al sentido *global* que él mismo, como ser humano que es, tiene que proporcionarse a sí mismo, a su vivir y a su hacer como totalidad.

Pero esto no es todo. Dentro de las experiencias de sentido, cabe distinguir experiencias de lo *sagrado*. Estas son experiencias que irrumpen en las experiencias de sentido. Por ello tienen el carácter de la gratuidad, pero, al mismo tiempo, de lo inesquivable, de lo que causa respeto y significativamente nos desborda, es inefable. *Numinoso* lo llamarán los autores 17. Por todo ello, lo sagrado sobrecoge. Nos pone en presencia de una dimensión o realidad superior y más profunda que nosotros desconocíamos y ante la cual es nuestro ser el que reacciona más que nuestra conciencia, y reacciona con sobrecogimiento y temor. Por su naturaleza, y dentro de esta visión, la experiencia de lo sagrado es considerada previa y necesaria para la experiencia *religiosa* propiamente tal. Aunque como la experiencia de lo sagrado no es el último desarrollo de la experiencia de sentido, tampoco la experiencia religiosa es el final natural de la experiencia de lo sagrado. En ambos casos se da irrupción y se produce corte. Pero así como tampoco parece poder darse experiencia sagrada sin la sensibilidad y el refinamiento que da la experiencia de sentido, tampoco parece poder darse experiencia religiosa sin experiencia de lo sagrado.

La experiencia religiosa, según estos autores, tiene lugar cuando hay una experiencia de *Misterio*, de algo o alguien que interpela, y por eso para ellos la religión por antonomasia es la religión, que no solamente experimenta estar delante del Misterio, sino delante de Alguien, delante de Dios. En términos de este discurso, solo cuando se da la experiencia del *Misterio*, se da la experiencia religiosa y se da la religión como respuesta. La experiencia religiosa es la experiencia que se produce cuando el Misterio o Alguien irrumpe en nuestras vidas, en nuestra conciencia. La iniciativa de las mismas no está en nosotros, está en el Misterio, está en el Alguien. En la religión cristiana la fe sería la expresión de esa experiencia, tanto en lo que tiene de irrupción de Dios en la vida del ser humano como en lo que tiene de apropiación y respuesta por parte de este.

Dado este casi encadenamiento de niveles de experiencias, dado que el ser humano es experiencial, y que gran parte de la religión cristiana está muy lejos de la naturaleza inmediata, implicante y realizadora que supone la experiencia, la solución a la crisis actual de la religión estaría, según estos autores, en redescubrir la fe cristiana como la experiencia que es y así facilitar la apropiación subjetiva, personal y vivencial de esta.

Si el ser humano es animal experiencial y la fe es experiencia, la conexión entre ambas tiene que ser fácil y garantizada. Es cuestión de volver la fe a la experiencia.

También este nuevo aporte es muy importante, precisamente en la medida en que reivindica la dimensión experiencial, pero resulta insuficiente. El concepto de experiencia del que parten, lo descubren y construyen fenomenológicamente a partir de lo que detectan ser la experiencia en el ser humano como animal depredador, como animal que para vivir y no morir tiene que tantear, incursionar, tomar datos, procesarlos, contactar de nuevo la realidad, poner las primeras sistematizaciones a prueba, corregirlas y completarlas. Y esto es lo que llaman experiencia humana, lo que es en realidad, un conocimiento que por mucho que en él se enfatice lo preconceptual e intuitivo, siempre es mediacional y representacional, nunca es conocimiento silencioso. La experiencia de éste o no se conoce o es rechazada como imposible. Y el hecho es que, dado como conciben ellos la experiencia, vía una fe experienciada jamás llegará el ser humano a la experiencia del conocimiento silencioso, en la cual según nosotros consiste la verdadera religión y la única que verdaderamente puede superar la crisis. Porque una fe, por muy vivenciada, personalizada y experienciada que llegue a ser, nunca dejará de tener un origen externo, heterónimo, autoritario, y, por consiguiente, tal fe y sus contenidos nunca dejarán de significar aceptación y sumisión.

Mientras la fe actualmente creíble tiene que ser conocimiento plena y totalmente experiencial, no representacional, silencioso, creativo y libre.

Deshelenizando el cristianismo

Como una parte del gran reto de volver la religión cristiana a la experiencia, para los mismos autores se impone en forma imperiosa deshelenizar el cristianismo 18. Una tarea verdaderamente titánica, tantos y tan medulares son los contenidos y aspectos que hay que deshelenizar.

El término helenización refiere al fenómeno que significó pensar y presentar el cristianismo primitivo, originalmente judío, en categorías filosóficas griegas. El éxito fue muy grande. Este consistió en algo más significativo aún que verter el cristianismo, primitivo en nuevas categorías (Dios, verdad, misterio, naturaleza, esencia, sustancia, persona); por buena parte consistió en la capacidad de repensar el propio cristianismo generando una nueva concepción de relación del ser humano con Dios. Se trató de una auténtica y verdadera transculturación. De esta manera, con la transculturación lograda el cristianismo adquirió un estatuto universal o, para ser más precisos, occidental. Fue el cristianismo helenizado el que fue llevado a los cinco continentes con más éxito, como se sabe, en unos que en otros. Pero, en la medida en que la misma cultura dominante cambia, como sucede tantas veces, en el éxito mismo estaba también su limitación de cara a los cambios. La concepción misma de las enseñanzas de Jesús o la lectura del Evangelio, el concepto de fe y de "verdad" cristiana, la teología, los ritos y sacramentos, la concepción de iglesia, de sacerdocio y demás ministerios, a efectos prácticos todo, quedó traducido y fijado sobre el mismo trasfondo de la cultura helenista; un trasfondo ontológico, cósmico y metafísico, del que adquirió su consistencia y su validación. ¿Qué pasará cuando este paradigma cultural cambie? El cristianismo, fijado como está, sobre todo mediante la sacralización que él mismo ha realizado de una versión, la griega, que después de

todo no le es esencial y es temporal, no cambiará tan rápida e inevitablemente se producirá la crisis. Esta es la situación en la que desde hace tiempo se encuentra el cristianismo y de la que le es tan difícil salir. Desde mediados del siglo XIX, sectores de los diferentes cristianismos, protestante y católico sobre todo, vienen intentando responder a lo que en la modernidad hay de cultura matricial, tomando para ello progresivamente distancia de la visión esencialista y mecánica griega, especialmente en su versión aristotélica. En la segunda mitad del siglo pasado (XX), lo que comenzó siendo actitud tanteante de pioneros, ya es una posesión común. Hoy el cristianismo en sus diferentes confesiones, con avances y retrocesos, piensa el mundo en categorías que toma de las ciencias y del pensamiento, más históricas y culturales, más dinámicas, más antropológicas y sociales, en una palabra, más científicas, aunque no deja de practicar una lectura y apropiación selectiva. También el cristianismo ha aprendido a pensarse en forma más histórica y social, más antropológica y ecuménica y en términos más específicos de sí mismo y más respetuosos de la autonomía de lo creado, como se dice. Pero todavía porta un lastre en términos de visión, de categorías y de actitud de cuyo anacronismo aún no ha tomado plena conciencia, lastre que frecuentemente confunde con el mensaje religioso del que el cristianismo es portador, y, obviamente, de esta carga aún no se ha podido desprender. Fieles y teólogos suelen ser más conscientes de la necesidad del cambio, de ahí el malestar que permanentemente experimentan, pero, sobre todo en el caso de la Iglesia Católica, se lleva años en que Roma no favorece el cambio, sino que lo impide o, más bien, quisiera hacerlo, pero conservando las mismas certidumbres de antes y a partir de ellas. La sensación general es de estar viviendo un *impasse*, que no se sabe cuánto va a durar.

En efecto, la distancia entre la cultura griega en la que se encarnó el cristianismo y la nuestra actual es tan grande, que la deshelenización se impone, aún independientemente del reto específico de volver el cristianismo a la experiencia, tal como veíamos en el epígrafe anterior. Y a ello ayudaría sin duda el tomar plena conciencia de la dimensión titánica del esfuerzo por emprender, para que la decisión que se tome esté a la altura del reto. Pero no basta. Se requiere conocer la nueva cultura a fondo. El malestar sin más, sentido ante la percepción de la brecha que se abre entre categorías pasadas y cultura actual, no es suficiente garantía de acierto: hay que conocer en profundidad la cultura actual y ser radicalmente fiel a ella en lo que tiene de matricial cuando se trate de verter el vino nuevo en odres nuevos. De lo contrario, siempre estaremos vertiendo el vino en una cultura que, por modernizante que parezca, no es la nuestra. ¿No es esto lo que pasa cuando se sale a la caza de características de la cultura moderna y sobre ellas se vehícula el mensaje cristiano sin repensarlo a fondo, tratando de mostrar que nosotros somos modernos y por ello también nuestro mensaje?

La cultura, en lo que tiene de paradigma articulador y de matriz, demanda para sí mucho más respeto. Son los odres *nuevos* en los que hay que verter el vino nuevo. No le pidamos a la cultura nueva ser «cristiano viejo» como se pedía en España a los cristianos de siempre frente a los conversos. Porque entonces la cultura así vista e interpretada será «vieja», además de fantasmal, porque la cultura actual no es así.

A la búsqueda de lo sagrado

Otro avance en la explicación de la crisis actual en la religión, complementación de los anteriores, es el que subraya el «desplazamiento» o «metamorfosis» de lo sagrado 19.

Ya lo vimos. Aunque sagrado y religioso, no son experiencias que la primera implique a la segunda, ni mucho menos equivalentes, para estos autores lo sagrado es condición *sine qua non* de lo religioso. La experiencia de lo sagrado no conduce sin ruptura a la experiencia de lo religioso, pero sin experiencia de lo sagrado no hay experiencia de lo religioso. De ahí que, de cara a superar la crisis, se imponga la búsqueda de lo sagrado. Este tiene además la particularidad de que existe siempre, de que no desaparece. Esta aserción, que suena como un postulado *a priori*, se constata en la realidad. Si por sagrado, dice un filósofo agnóstico moderno, Luc Ferry 20, entendemos aquello por lo cual alguien está dispuesto a sacrificarse (*sacrum facere*), llegando incluso a entregar su vida, entonces lo sagrado sigue existiendo hoy, puesto que hay valores y realidades por los cuales el hombre y la mujer modernos se sacrifican, dan y entregan su vida. El problema es, pues, encontrar dónde están estos valores y realidades, cuáles son, a dónde se ha desplazado lo sagrado, en qué valores se encarna, bajo qué formas. Porque lo que hay es «desplazamiento» o «metamorfosis» de lo sagrado, pero no desaparición.

Y lo sagrado hoy parece estar en el propio ser humano, en la forma en que lo percibimos y se nos presenta: como valor último, por lo tanto irreductible a ningún otro, y fuente de todos los demás. Este es el ser humano, el primer sujeto de derechos y fuente reconocedora de los derechos de todo lo demás. Esto explicaría según algunos que si todavía hoy, en un mundo tan pluralista en valores, hay alguna ideología universal esta sea la de los derechos humanos. Lo cual no quiere decir que no sean atropellados. Como siempre, y también hoy, la exaltación de valores suele ir de la mano con el irrespeto y el atropello de estos. Pero en términos de axiología personal y social, hoy el ser humano es lo más sagrado. El ser humano en su ser personal y concreto, en su vida, en su conciencia y pensar, en su derecho a ser sí mismo, en su dignidad. Esta nuevo sentimiento o experiencia compartida es lo que hace que tanto el terrorismo como la pena de muerte sean rechazables y rechazados, que los dictadores y quienes abusan del poder estén siendo llevados a los tribunales, que ciertos crímenes, como los de lesa humanidad, violación de derechos humanos y la tortura, no prescriban, que responsables de violaciones de derechos humanos en un país puedan ser juzgados y condenados en otro. Es el mismo principio que dio origen al derecho humanitario con la fundación (1863) de la Cruz Roja: los soldados caídos en batalla dejan de ser soldados para ser seres

humanos con iguales derechos más allá e independientemente del bando en el que lucharon. El ser humano, por el hecho de serlo, es sujeto de derechos que en todo momento hay que respetar. Es sagrado. De ahí el horror que nos producen actualmente los genocidios.

Es a la luz de este nuevo valor que se explican muchos comportamientos modernos. Por ejemplo, los ingentes esfuerzos que un país tan pequeño y limitado en recursos como el nuestro invierte en rescatar vidas de gentes que se han perdido en la montaña, e incluso cadáveres de lugares muy peligrosos cuando se ha producido un accidente. No importa el número, puede tratarse de una sola persona o de un cadáver, que el esfuerzo que se realiza es en verdad el humanamente posible. Y es que el ser humano, vivo o muerto, es sagrado.

La religión tendría que articularse sobre esta experiencia. La religión, que durante milenios se articuló sobre el derecho de Dios, de la verdad, de la sociedad y de la iglesia, realidades todas ellas sentidas como “objetivas”, externas y superiores al ser humano, tiene que articularse ahora sobre este en su realidad de sujeto, en su subjetividad y autonomía, en su derecho a una vida plena y total, en su dignidad. De hecho, la Iglesia Católica declara, y así lo hace, fundamentar su Doctrina Social en el principio reconocido de la dignidad humana. Lo importante es que todo lo que la religión cristiana tiene como doctrina se fundamentase igualmente en este mismo principio y en sus implicaciones de subjetividad y de autonomía.

Aun reconociendo lo que en el mismo hay de aporte—funcional y operativo en el nivel de la realidad interesada—, nuestra crítica a este planteamiento es que lo sagrado así concebido y, por lo tanto, lo religioso articulado sobre él, no es tan último y tan irreductible como aparece, no es el valor de los valores. Y por lo mismo tampoco es capaz de garantizar la superación de la crisis actual de la religión. Es una solución interesada, coyuntural y hasta si se quiere oportunista, no es la solución de fondo. En otras palabras, la experiencia de lo religioso, articulada sobre la experiencia de lo sagrado, permanece en el orden de la religión de creencias, no lleva, no puede llevar, a la religión del conocimiento.

Montar la religión sobre el valor sentido actualmente como el más sagrado, nos puede parecer ahora la forma más sublime y desinteresada de actuar. Pero no es así, pese a que actualmente parecemos muy dispuestos a compartir derechos con el resto de los animales y con las generaciones futuras. Sería fácil mostrar la carga antropocéntrica que todavía perdura en un planteamiento como este, solo para citar un efecto poco deseable. La experiencia religiosa dependería de la sensibilidad y argumentación que muestre dónde se ha desplazado lo sagrado o qué nueva forma ha adquirido. Ella misma será conceptual y argumental, nunca plena y totalmente experiencial. Siempre será una conclusión a la que la razón llega y, convencida la voluntad, se impone al resto del sentir y del percibir, sin que este resto lo sienta y lo perciba como su propio ser y el ser de todas las cosas. Y tarde o temprano hará crisis.

Porque hay algo más último, más irreductible. Hay algo que no sirve para ordenar axiológica y valóricamente el mundo, para fundamentar ni justificar valores, porque sencilla y simplemente “es”, no tiene otro fin. Si algo tiene por fin apuntalar la religión, esa religión apuntalada ¿qué diferente es de eso, una religión apuntalada?

La ontología de lo sagrado sirve eficientemente para ordenar de manera jerárquica el mundo axiológico en el que nos movemos como depredadores, sirve también para fundamentar una religión como poder, pero no para la religión que es única y totalmente gratuidad. Con razón esta religión no conoce de lo sagrado. En esta religión todo es igual, todo tiene el mismo valor, no hay cosas o acciones más importantes que otras. Lo que en cada momento debe hacerse, grande o pequeño, eso es lo que hay que hacer, eso en ese momento es lo único sagrado, eso es lo más absoluto e importante.

Redescubriendo la mística

Por estos caminos, que generalmente convergen, se ha ido redescubriendo la mística; esto es, la religión tal como la han vivido y la siguen viviendo los grandes testigos y maestros de todas las grandes tradiciones de sabiduría y religiosas. En la mística se encontraría la esencia de la religión, ella sería la verdadera religión. Incluso hay autores que se hacen eco de la hipótesis de algunos de si lo que luego hemos conocido como religión y religiones no han sido más que derivaciones desvirtuadas, dogmatizadas y catequizadas, de experiencias místicas primeras. En el caso del cristianismo, esto es cierto. Y lo mismo puede afirmarse de otras religiones, como del budismo y del islam. En todo caso, las experiencias conocidas como místicas son reconocibles como las experiencias religiosas más genuinas y más profundas. De ahí su atractivo actual. Hay que volver a ellas. La misma es como una llamada de orden y una esperanza que actualmente ha comenzando a cruzar teologías e iglesias 21. La vuelta a la lectura de los místicos es el fenómeno al que estamos comenzando a asistir al menos en el caso de la Iglesia Católica. Se reeditan sus obras, entran en la lectura espiritual, se organizan talleres y se celebran seminarios y encuentros, se estudian sus enseñanzas y se divulgan. Y todo ello, y sin duda esto es lo más importante, con un cierto afán de profundizar en las verdades creídas, en la religión cristiana, y vivirla como experiencia.

A todo ello está ayudando un mejor conocimiento de los auténticos hombres y mujeres espirituales. Todos ellos, comenzando por Jesús de Nazaret, han vivido una espiritualidad muy profunda, pero a la vez muy real, muy histórica y muy comprometida. Más se mira de cerca a estos hombres y mujeres, más se constata que son sin fisuras, plenos, totales. No puede ser de otro modo. Sus premisas y su experiencia les lleva a vivir en plenitud aquí y ahora. Para ellos todo es eterno, todo es absoluto, todo es. Está desapareciendo, pues, el miedo que se tenía a caer en una falsa espiritualidad, evasiva, desencarnada, atemporal.

Hay que felicitar por este descubrimiento, que tiene el gran mérito de ponernos sobre la verdadera pista, sobre la experiencia de quienes verdaderamente lograron vivir la religión de conocimiento. Pero hay un gran peligro,

precisamente en la medida en que en el descubrimiento campea el interés de la religión, el interés de ganar credibilidad con la muestra de tales productos, sin cambiar nada en el fondo.

Procediendo así, no son los místicos quienes llegan a transformar la religión, sino esta la que asimila en su estructura de creencia a aquellos. Otra vez más es el intento por echar el vino nuevo en odres viejos. Esto es lo que está sucediendo en este movimiento precisamente de redescubrimiento de los místicos. Las maneras de hacerlo son dos principalmente, y obviamente que se procede así porque así se cree que son las cosas.

En otras palabras, ambas son inconscientemente interesadas.

Una de ellas consiste en mostrar que lo importante o decisivo en estos hombres y estas mujeres de conocimiento que llamamos místicos no es la naturaleza en sí del conocimiento alcanzado, sino la referencia que en todo momento han mantenido a la fe de la Iglesia, a Jesucristo y a Dios tal como esta los predica; es decir, Jesucristo como mediador universal y único, y Dios como Ser Personal. Sin estas concepciones, sin esta fe, no habría experiencia mística como experiencia de conocimiento. En otras palabras, es una reivindicación más de ortodoxia confesional, con todo lo que ello implica, que de experiencia propiamente tal.

La segunda, por exigencias también de ortodoxia y de mantener lo que se conoce como salvación universal, consiste en mostrar que estructuralmente hablando experiencia mística y fe-creencia es la misma cosa, diferenciándose únicamente en el hecho de que aquella es la floración y plenitud de esta. Para esto último también se difumina y rebaja, por así expresarlo, la calidad de la experiencia mística, mostrándola como un conocimiento cuasi no mediacional, pero en el fondo siempre mediacional y representacional; en otras palabras, un conocimiento no silencioso.

Por ambos caminos lo que podía ser un buen comienzo puede tener y de hecho tiene un mal fin. Aquí, como siempre, la religión debiera proceder, si pudiese, de manera totalmente desinteresada, buscando únicamente la verdad, la verdad que hace libres y plenos a los hombres, aunque la religión muera. Es más, tiene que morir en el intento, tiene que convertirse totalmente a lo que intuye y vislumbra, pero que no llega a ser: conocimiento total.

6. Una transformación mucho más profunda

Nosotros creemos que la crisis de la religión a la que estamos asistiendo es mucho más profunda y, por lo tanto, también la transformación que está teniendo lugar en nuestros días.

El neolítico como época de comparación

Simbólicamente hablando, podríamos estar de acuerdo en el «tiempo-eje» como época de comparación.

Enfatizando, sin embargo, con todo el rigor posible, que lo que en ella tuvo lugar fue una transformación estructural en el pensamiento mismo como herramienta de ver, interpretar y concebir todo, universo, mundo, historia y ser humano.

Para nosotros el «tiempo-eje» connota, ante todo y sobre todo, una transformación cultural que como un «eje» atravesó desde entonces la historia de la humanidad, marcando un antes y un después. No solamente fue una transformación cultural tan grande que ahora llegó el momento de desempolvar recurriendo a Jaspers para blandirla como ejemplo, advertencia o amenaza, según convenga. Es mucho más, se trata de una transformación única, que dividió en dos mitades la historia. Habría que procurar, pues, que categoría y comparación no se conviertan fácilmente en recurso retórico.

Con otros autores²², nosotros preferimos remontarnos unos miles de años antes del «tiempo-eje» para encontrar una situación proporcionalmente parecida a la nuestra actual, por lo menos en lo que tiene que ver con lo cultural, y así aprender de sus transformaciones. Nos estamos refiriendo a la época del neolítico, con su invención de la agricultura y lo que esta significó: vida urbana, sociedades más complejas con un nuevo tipo de organización social, dentro de esta el sector de quienes mandando hacían viable la sociedad, y la aparición de la artesanía propiamente tal. ¿Qué sucedió entonces?

Como vemos, una transformación profunda en las condiciones de vida, en la forma de trabajo y en la forma de organizarse socialmente, y, en correspondencia con ella, como causa y efecto de esta, una nueva forma de pensar, una revolución cultural. Lo que ocurrió fue el cambio más grande que se conozca de civilización. Este fue el significado profundo de aquella época. Lo importante no fueron los cambios culturales en sí, que, aislados de su razón de ser y de su función, no se podrían explicar, sino los cambios culturales como herramienta y útil en función de una nueva forma de vida.

Aquí hay que recordar la naturaleza primera y radical de la cultura. Esta fue un invento en los animales vivos que somos los seres humanos para, sin tener que cambiar morfológicamente, hacer frente a los grandes cambios en la forma de vida. Así hemos podido vivir como especie bajo formas tan diferentes como las que representan la caza, el pastoreo, la agricultura, la industria y actualmente el conocimiento, sin tener que cambiar morfológicamente. En cada caso, lo que hemos cambiado es el chip de la cultura. Por ello esta funciona como una «programación»; la programación que en el marco de una forma de vida dada necesitamos para poder vivir. El neolítico, con la invención de la agricultura, significó un cambio fundamental en la forma de vida, quizás el mayor de todos los que han tenido lugar hasta nuestros días. De hecho, quedamos marcados por el mismo hasta hoy. Y en este cambio y en función de la nueva forma de vida, la cultura, además de otras funciones, existe desempeñando la función de herramienta y útil, la función de programación para poder vivir.

Lo que nos enseña la época del neolítico es que ahora podríamos estar ante una transformación parecida y, bajo ciertos aspectos, aún mayor. Nos engaña la impresión de que lo que ahora estamos viviendo es continuación, si se

quiere más acelerada, de lo que ya conocimos antes: la industria como forma de vida y la modernidad como cultura. Obviamente, hay continuidad, pero también hay ruptura, hay cambio, como acabamos de expresar, mayor incluso que el que significó el neolítico. En algunos aspectos, la situación actual ni siquiera se parece a aquella, es inédita. Pero veamos qué constantes y transformaciones antecedieron a nuestra situación de hoy.

Esquemas sociolaborales, modelos axiológicos y religión 23

Antes del neolítico, el ser humano encontró en su propia experiencia laboral la orientación que necesitaba dar a su vivir, las metas y objetivos que fueron los suyos.

Como cazador, fue en la muerte inferida al animal y en la comida de este donde en cierto modo le vino dada la clave del sistema de valores o axiología que él necesitaba para orientarse. Fue en las acciones de las que centralmente dependía su vida, aquellas que necesitaba llevar a cabo para poder vivir y no morir, de donde emanó su valor más central: la muerte convirtiéndose en vida, la muerte como fuente de vida, lo que en términos axiológicos se tradujo en la convicción de que para que haya vida tiene que haber muerte y a mayor muerte más vida. A partir de ahí, articularía y organizaría toda su axiología, todos sus valores, incluida la religión, que por definición se sitúa en la cumbre de la axiología. Valores y religión podrían llegar a alcanzar cotas muy altas de misticismo, como se puede ver en tantas mitologías, especialmente en las experiencias chamánicas, pero echaban sus raíces en el esquema laboral mismo, en los momentos centrales de la actividad de la caza. La forma de vida proveía los valores que el ser humano necesitaba para explicar, dirigir y orientar su existencia.

Esencialmente, esto mismo ocurrió cuando el ser humano comenzó a vivir primero de la horticultura, luego del pastoreo y de la agricultura y posteriormente de la industria. Siempre la forma sociolaboral de vida fue portadora de los valores que necesitaba para orientar y dirigir su forma de vida, su proyecto. Aunque en correspondencia con los diferentes cambios en la forma de vida, hubo de introducir cambios significativos en su modelo axiológico. En la horticultura y en la agricultura sigue existiendo el modelo muerte-vida, puesto que ambas acciones centrales; esto es, esenciales a la vida, consisten en enterrar (= muerte) los tubérculos o las semillas y una vez recogidas y cosechadas comerlas (masticar y comer es también una forma de dar muerte) y así poder vivir, tener vida.

Con la agricultura, sin embargo, se opera una transformación muy importante. Las sociedades agrícolas son sociedades complejas, en muchos casos son imperios que, además de la agricultura, necesitan de una autoridad fuerte, de un sector social que detenta y ejerce el saber y el poder. Sin ambos, agricultura y autoridad, las sociedades agrícolas a gran escala son inviables. De ahí que en ellas el esquema muerte-vida se vea subsumido en otro más abstracto, el de mandato-obediencia, que lo resimboliza.

En la base de la vida ya no está la muerte, al origen de todo ya no hay una protovíctima ancestral, sino un Ser o principio supremo que con su palabra crea y ordena todo y al que hay que obedecer, el Señor. Es el paradigma o modelo axiológico que ha llegado prácticamente hasta nuestros días, con las características que claramente lo distinguen: es agrario, autoritario y jerárquico. Y es sobre él que se articuló lo que hemos conocido como religión de creencias o religión sin más. Pero fue con este modelo axiológico tan exitoso, producto del esquema sociolaboral, como hemos vivido hasta hace poco. De nuevo tenemos aquí el esquema sociolaboral produciendo los valores que la sociedad necesitaba para dirigirse y orientarse.

El esquema muerte-vida también sufrió un cambio significativo en las sociedades pastoriles y urbanas, entendiéndose por estas últimas las que se desarrollaron en ciudades donde, como fue el caso del Mediterráneo y en la Europa Medieval, ninguna actividad llegó a imponerse sobre las demás. Aquí la experiencia es más bien de la vida en confrontación y lucha con la muerte, y de ahí, por lo tanto, la necesidad de protección y de alianzas. Esto se traduce en un esquema de dos principios, el del Bien y el del Mal y en conceptos de pacto, alianza, pueblo elegido y mediadores.

Una combinación de modelo agrario, jerárquico autoritario y dualista lo presenta el cristianismo, religión fundamentalmente urbana y de artesanos, pero que en su configuración también es tributaria del aporte de las otras formas de vida aquí apuntadas. Como religión de artesanos, ella se articula sobre el esquema *emisor-receptor*, según el cual Dios emite órdenes, que son formas, y las cosas recibéndolas son hechas.

En el caso más reciente de las sociedades industriales, y cuyo esquema sociolaboral descansa en la máquina, el paradigma cultural es la ciencia y la ideología, y el modelo axiológico es también el “descubierto” científicamente. Paradigma cultural y paradigma axiológico, siguen siendo céntricos, y por lo mismo con una función de orientación y dirección, pero pueden ser laicos, no tienen que ser necesariamente religiosos; en todo caso, serán científicos.

Todavía aquí el esquema sociolaboral es portador de los valores que la sociedad industrial necesita para formular y fijar sus objetivos y sus metas. De hecho, es en esta época cuando se separan como esferas de valor religión y ciencia y cuando hace su aparición la visión ateísta del mundo. Lo que vemos es coexistir en esta época ambas visiones, la religiosa y la no religiosa, mejor aún, una visión científica, no religiosa, en los aspectos prácticos y operacionales de la vida, economía, sociedad, política, administración, gestión, medios de comunicación, con la religión, en quienes la tienen, no ya como visión central del mundo, sino como universo personal de sentido.

La religión en la modernidad todavía cumple en quien la tiene la función de ofrecer sentido trascendente a la vida y a la muerte, explicación sobre el más allá, sentido personal a la historia de la humanidad, identidad personal, y funciona como sistema moral. Es una ideología a la par de las otras, pero religiosa, con la misma pretensión de poder dar satisfacción a todos los interrogantes de sentido del hombre.

Retengamos como conclusión de todo este punto que, pese a las grandes transformaciones conocidas, incluso pese a la mayor de todas, la del neolítico, en todas ellas como forma de vida el respectivo esquema sociolaboral fue siempre portador de los valores que las sociedades necesitaron para dirigirse y orientarse como proyectos, y sobre esos valores se articuló la religión desde el neolítico para acá como una religión de creencias. Retengámoslo, porque esta es la situación que ha comenzado a cambiar.

Lo inédito en la situación actual

Por primera vez en la historia de la humanidad el tipo de trabajo gracias al cual vivimos como sociedad no es portador de los valores que, por otra parte, necesitamos para dirigirnos y orientarnos, para fijarnos metas, objetivos y fines. El tipo de trabajo que necesitamos lo realiza el conocimiento. Un conocimiento aplicado. Un conocimiento cada vez más tecnológico, que no tiene como cometido preocuparse por la esencia de las cosas, por la significación de estas, sino por cómo funcionan, operación para la cual el conocimiento tiene que desprenderse de toda significación, haciéndose técnico, operación y procesos desnudos de significado. Es el conocimiento que cada vez más incorporan las máquinas inteligentes gracias a las cuales vivimos, y que seguirán incorporando. Es el conocimiento, lo vemos imaginariamente en nuestras computadoras, encapsulado en sistemas cada vez más interactivos entre sí, activando procesos y dotando a sistemas y procesos de procesualidad; es decir, de capacidad de activar y llevar a cabo acciones en procesos prácticamente sin fin. La incorporación posible a futuro de “sentimientos” y “significados” se verá mediada por el mismo conocimiento abstracto, dessemantizado. En otras palabras, el conocimiento hecho trabajo, recurso y fuerza productiva gracias al cual vivimos, no solo no es portador de los valores que como sociedad necesitamos para dirigir nuestro proyecto y hacer uso del mismo conocimiento que construimos, sino, hablando con rigor, de ningún valor. Es conocimiento “puro” abstractamente diseñado, codificado y aplicado.

Esto es la primera vez que ocurre en la historia. Lo hemos visto, nunca antes ocurrió algo así. En este sentido, estamos, pues, ante una situación inédita y con efectos a futuro hoy imprevisibles. Si Mircea Eliade se expresó en parecidos términos, ello teniendo todavía en frente la sociedad de mediados del siglo XX, qué no podría decir ahora. Aparte el gran reto de crear valores, y de crearlos científicamente a lo largo de procesos de prueba error para poder vivir —porque una sociedad no solo funciona con poder productivo y creador sino con valores—, la naturaleza del nuevo esquema laboral tiene una consecuencia para la realidad que aquí nos ocupa: la religión. Esta no podrá articularse sobre lo que no existe, no podrá articularse sobre los supuestos valores del esquema sociolaboral, como ocurrió siempre en el pasado, porque tales valores actualmente no existen. La religión no podrá ya reproducirse como antes. De ahí la crisis que ha comenzado. Siempre, en el paso de un paradigma a otro, hubo crisis. Y se afirma que el paso que significó el neolítico fue el que más sufrimiento produjo. Pero, como vemos, ahora estamos ante una transformación todavía más profunda, verdaderamente inédita: por primera vez en la historia, el esquema sociolaboral no es portador de los valores que como sociedad necesitamos para conducirnos, y, en consecuencia, la religión no podrá articularse sobre ellos. En adelante, si la religión aspira a ser un mensaje y una experiencia válidos para el ser humano contemporáneo, tendrá que articularse de otra manera.

Lo que la religión ya no podrá ser

No podrá reproducirse más la religión como antes. Esto quiere decir que no podrá reproducirse más como religión de creencias y que, por lo tanto, la religión que emerja o, mejor aún, que está emergiendo, es bien diferente. Nos referimos a la religión estructuralmente correspondiente con el nuevo paradigma de conocimiento.

Antes se reproducía articulada sobre los que fueron los valores más básicos en las diferentes formas de vida, muerte-vida, mandato-obediencia, esencia (de las cosas)- sentido, condición que daba a estos valores credibilidad y evidencia. Al articularse sobre ellos, la religión los llevaba a su expresión más sublime, la más sagrada, reforzando así su credibilidad y su lógica, a la vez que se beneficiaba de ellos. Pero procediendo de este modo se configuraba como religión de creencias, ya que una propuesta construida así era más fruto de la razón y de la reflexión que de la experiencia, mucho menos de la experiencia realizada con todo el ser. Y, como hemos enfatizado, hoy es la religión de creencias la que hace crisis. No puede reproducirse ya como tal.

Pues bien, por las mismas transformaciones operadas, tampoco podrá reproducirse como sistema ético o moral y como visión de la historia.

La ética o moral religiosa se construyó como sistema a partir de los mismos valores base en las diferentes formas de vida, muerte-vida, mandato-obediencia, esencia (de las cosas)-sentido, únicamente que sacralizados y sublimados al máximo.

Construidos de esa manera, nunca llegaban a ser una experiencia total, eran una convicción, en el sentido nuestro una «creencia». Actualmente, que no existen más esos valores base y casi evidentes, que los valores que necesitamos deben ser construidos científica y filosóficamente a partir de los valores por los que optamos como ideales y de toda la realidad que entra en juego, la religión no puede construirse como una moral o ética. Sería religión de creencias por partida doble, como religión y como ética. De hecho, con la excepción de los intentos por hacer repúblicas islámicas antes en Irán y ahora en Afganistán, ya no hay una ética religiosa pública. En nuestras sociedades modernas, la ética y moral públicas son cada día más laicas, más civiles.

Por otra parte, si hoy día hay un valor fundamental común es el de la dignidad humana.

De ahí la legitimidad de la que goza una visión como la de los derechos humanos. Pues bien, ese valor mismo es resultado de una convicción no de una experiencia, convicción a la que le es congénita la debilidad, la duda, el cuestionamiento; de ahí también las diferencias en cuanto a estima e interpretación de esos derechos. Tampoco la religión puede reproducirse más como visión de la historia. No será más la religión la que como historia ciencia o filosofía de la historia nos diga de dónde venimos y a dónde vamos, cuál es el origen de la historia, cuál va a ser su final, y cuál su dirección fundamental, como si siguiera alguna que le hubiera sido impuesta desde afuera. La historia no tiene dirección ni sentido por sí misma que nosotros debamos “descubrir”. Solo tiene la dirección y el sentido que con las limitaciones que nos son inherentes, nosotros le demos. Baste recordar cómo cambió la representación de Espacio y Tiempo con las transformaciones ocurridas en el neolítico 27, para no hacer referencia a lo que en este mismo orden de cosas puede estar ocurriendo ahora. Una religión como visión de la historia no pasaría de ser la sacralización extemporánea de una visión del Espacio y del Tiempo, producto esta de transformaciones materiales, sociales y culturales realizadas por el ser humano y no de la voluntad eterna de un dios. En todo caso, ética y visión de la historia son realidades construibles y construidas y, como tales, autónomas en su orden. Pero habrá quien piense, si no se puede reproducir sobre los valores del conocimiento como nuevo esquema de trabajo, se podrá reproducir a partir de la propia subjetividad, tan rica en el ser humano actual. Esta es la tendencia bruta observada o de los hechos. Hecha imposible la religión articulada sobre la relación que supone el trabajo como relación objetiva y objetivadora básica, cada quien, desde su subjetividad, anda en busca de una espiritualidad a medida de sus necesidades.

Esta es la actitud que predomina. Pero el que predomine no quiere decir que sea la correcta. Hay que estar claros en este punto y distinguir. Si por subjetividad seguimos entendiendo el mundo psicológico que todos llevamos dentro, mundo de necesidades, intereses y deseos, la religión y espiritualidad articuladas sobre la misma serán siempre razonamiento y creencia. De ahí nada raro que, también en este dominio, en la medida en que la ciencia avanza, la religión retrocede.

No podrá reproducirse como sentido de la vida y de la muerte, como religión del sentimiento o como realización estética. Vida y muerte como realidades biológicas se explican también biológicamente.

No hay en ellas un misterio oculto que haya que explicar por algo que les precede o algo que les sigue, como si de otra forma fueran realidades absurdas, sin sentido. Si lo hubiera en el mismo orden sería “cientificizable”, y si no lo es, resulta ser una «creencia» que se nos propone, porque ese algo no nos llega por una experiencia real y verdadera. Cuando después de la muerte y en ruptura-continuidad con ella se postulaba que comenzaba la eternidad, entendida esta como *duración* infinita, la religión era promesa y garantía de ella. Pero cuando en esa ruptura-continuidad de la muerte no hay nada más allá en ese orden supuesto de necesidad, intereses y deseos, ¿qué va a garantizar la religión?

La religión necesidad, interés, deseo y sentimiento es muy buscada hoy día.

Ofertas de ella se encuentran institucionalizadas en el movimiento amplio y ambiguo conocido como la Nueva Era. Su recurrencia a una ciencia *sui generis* para demostrar que estamos en la era de la que hablan y su recurrencia sobre todo a demandas psicológicas y culturales, muestra hasta qué punto estamos ante una religión ingenierilmente construida y servida, y no ante la experiencia totalmente gratuita y desinteresada que puede hacer el ser humano. Hablan de contemplación pero no superan el ejercicio del «oculus rationis» (ojo de la razón). No hay nada más interesado y egocentrado que la búsqueda interesada de un bienestar integral, holístico. Por ello una de las formas y funciones que la religión así concebida adopta y desempeña es la terapéutica. El fin como se ve es la sanación y realización placentera del yo, pero no su superación. Cuando el mismo yo comienza a hacer crisis, ¿qué pasará con la religión que se articula sobre él? Es obvio que no la resistirá.

Tampoco podrá consistir la religión en la realización estética, aunque arte y religión sean tan próximos que a veces se pueden llegar a identificar. Al arte le es esencial la dualidad sujeto y objeto, dualidad formada por la línea que por más invisible que sea siempre existe entre sujeto creador y contemplador y creación y objeto contemplado. De ahí la emoción estética, el «pathos» estético. Cuando la línea ya no existe es que creador y creación, contemplador y objeto contemplado se han fundido formando, con el mismo acto de crear y de contemplar, una sola cosa: conocimiento. En esos momentos cumbre crear y contemplar arte se ha hecho religión: puro y solo conocimiento. Pero en el resto arte y religión se diferencian. El arte es expresa y crea realidades mediante símbolos, es siempre una experiencia mediacional. La religión como conocimiento silencioso es experiencia sin más, es conocimiento sin mediaciones, sin símbolos. Estos son el lenguaje de la teología, que es una reflexión sobre la religión pero no es religión.

Lo que la religión es y será

Si la religión que emerge no se puede articular sobre los valores del conocimiento como esquema laboral, porque no los tiene, ni sobre la subjetividad como espacio de necesidades, intereses, deseos y sentimientos, solo podrá articularse sobre la subjetividad misma sin ningún interés, sobre la conciencia pura y desnuda, sobre el conocimiento. Solo entendida de esta manera la subjetividad, podemos afirmar que la religión que emerge se articula sobre ella. Pero así entendida, la subjetividad no es más subjetividad, al menos como opuesta a objetividad. Porque la religión como conocimiento silencioso se enraza en una dimensión anterior a ambas. Por lo mismo tampoco hay en esta experiencia la dualidad sujeto-objeto. Como experiencia hay que pensarla de manera totalmente distinta a como pensamos todo nuestro conocimiento ordinario.

Hecha esta aclaración, nada impide que en cuanto proceso y aprendizaje nos representemos la religión a descubrir como el resultado de un trabajo personal realizado en y desde la interioridad. De hecho, es clásico que los autores se refieran a este como camino «interior» 28. Pero si así entendemos la subjetividad, se trata de una subjetividad de características nuevas

En todo caso, la nueva religión es y será conocimiento, y no cualquier tipo de conocimiento, sino uno muy específico: conocimiento silencioso 29. ¿Por qué? ¿Acaso conocimiento silencioso no es una metáfora para referirse con ella a una realidad que es más que conocimiento? Entonces, ¿por qué usarla?

Efectivamente, la experiencia que llamamos conocimiento es mucho más que conocimiento, aún entendiendo por este *sentir, percibir, y ver*. Es también *querer, es actuar y es ser*. En este sentido, hablar de conocimiento para designar toda la experiencia es una forma metafórica de hablar. Pero en la medida en que son realidades autoimplicantes e iguales entre sí, podemos nombrar todas por una. Es una forma simbólica de hablar, pero a la vez justa. Porque es más que conocimiento y a la vez es conocimiento. A la naturaleza especial de este conocimiento se refieren los místicos cristianos cuando hablan de «conocimiento amoroso» y en general las grandes tradiciones religiosas, como en el caso de la judeocristiana, cuando nos invitan a descubrir la «sabiduría» y gozar de ella.

Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de sentir, percibir, querer, actuar y ser, silenciosos, estamos hablando de experiencias y realidades que se dan sin representaciones ni mediaciones, en una inmediatez pura y directa. De ahí su equivalencia. Y así hay que entenderlas todas. No se trata de un ver, conocer o querer como alguien (sujeto) viendo, conociendo y queriendo algo (objeto). Ni tampoco de un ser en el que alguien (sujeto) es algo (objeto), aunque sea lo máximo, el ser más grande, por ejemplo, si así se le pudiera concebir, Dios. Si lo entendiéramos así, tampoco podríamos hablar de la religión como conocimiento, porque no lo es. Ver, conocer, querer y ser son expresiones con las que aludimos simbólicamente a una experiencia que no experiencia nada, porque simplemente e s. Experiencia y

Realidad es la misma cosa. Y, sin embargo, hablamos de la religión como conocimiento. ¿Por qué hablar así?

Por dos razones fundamentalmente. Primera, porque así parecieran experimentarla quienes han hecho la experiencia o, mejor dicho, de esta manera es como simbólicamente nos expresan una realidad que es del orden de lo inefable, de lo que en sí misma contemplada no se puede expresar. Es una manera de expresarse simbólica pero continua, permanente. Segunda, en el trabajo en que hay que empeñarse para llegar a esa experiencia, aunque muchos son los caminos, todos, directa o indirectamente, trabajan el conocimiento. Todos, por ejemplo los que trabajan la acción y la devoción, tienen como objetivo silenciar toda representación y mediación, silenciar nuestro mundo interior, frenar y silenciar todo lo que es conocimiento ordinario 30. Es, pues, legítimo presentar la religión alternativa a la religión de creencias como religión de conocimiento. Es una forma sutil de referirse a una realidad que aún lo es más, y siempre que hagamos honor a esa sutileza, porque tampoco esta misma expresión está libre de peligros.

En fin, si la religión ha sido religión de creencias, y así se ha visto institucionalizada hasta el punto que resulta difícil a muchos imaginarse que pueda ser de otra manera, hay que concluir entonces que la religión conocimiento silencioso no es religión. En esta no hay verdades en las que creer, dogmas que acatar, mandamientos que cumplir, ritos o sacramentos por los que obligatoriamente pasar, jerarquías a las que obedecer. Solo hay verdades que comprender para realizar y experimentar. El objetivo no es la salvación, sino la plena realización de uno mismo. No se necesita, pues, de mediadores. Hay testigos y maestros que realizaron la experiencia antes que uno y tienen mucho que enseñar, pero la realización del camino tiene que ser obra de uno mismo; nadie puede recorrerlo por otro. La religión no es sumisión, no es obediencia, no es cumplimiento de normas morales, es descubrimiento y realización de la maravilla y totalidad que somos; la misma maravilla que es todo.

No es religión y, sin embargo, es la espiritualidad más grande que pueda lograrse.

Concluyendo: conversión de la religión de creencias

Si la religión de creencias ya no puede reproducirse creíblemente en la cultura actual, y de ahí su crisis, tiene que convertirse en religión de conocimiento. Tal es la conclusión que se impone. La tarea no es fácil, por el contrario, es titánica, pero no imposible, y, de todos modos, es necesaria. De lo contrario, paneles enteros de las religiones de creencias desaparecerán, y con ellos, grandes valores de los que las religiones son portadoras.

No es fácil porque la religión de conocimiento no es religión. No es aceptación de verdades reveladas ni sumisión a estas, sino comprensión y experiencia. No hay, pues, en ella fe como aceptación de algo no comprendido y no experimentado o experimentable. El peso no está primero en la aceptación de verdades para luego tratar de interiorizarlas, sentirlas y vivirlas, sino en la comprensión de ellas como experimentables y en experimentarlas. No es, pues, una obediencia y una moral sino un aprendizaje y trabajo, y una experiencia. El cambio es radical. Y ello a nivel de «verdades» o contenidos, de actitudes y de posición. Lo que se demanda es una auténtica y verdadera conversión: la religión de creencias, la que predica la conversión, tiene que convertirse, convertirse a la religión de conocimiento, a la religión experiencia pura y total. Para la religión como institución, esto es muy difícil.

Es como negarse a sí misma, a lo que la religión está convencida que es, a los pilares que la fundamentan y sostienen, a aquello para lo que fue revelada, a su vocación y misión, a la redención y salvación de la humanidad por medio de la verdad. Es como desarmarse y perder poder sobre registros y dominios que cree necesarios para su misión. Y, sin embargo, es posible.

Del seno de las religiones de creencias es de donde han surgido los testigos de la profundidad misma de estas religiones. No surgieron de otra parte. Señal de la riqueza que encierran. En estos testigos, la religión de creencias manifestó su capacidad de conversión. El caso de Jesús de Nazaret, tan conocido para nosotros occidentales, es especialmente elocuente. Nació, vivió y murió en su religión judía. En ningún momento se vislumbra en los Evangelios la idea de que él quisiera fundar otra religión. Su fe judía vivida en profundidad le bastó. Y a tal punto religión y fe llegó a ser en él experiencia y conocimiento que pudo decir «el Padre y yo somos Uno» y «quien me ha visto a mí ha visto al Padre». Pero por otra parte hablaba de la necesidad de «nacer de nuevo», y del agua que brota en uno y hace que no se tenga más sed, así como de sus palabras como palabras que «son espíritu y son vida». Fue fiel a toda expresión de sabiduría en la Ley, «hasta la última tilde o yota», y a la vez transgresor de toda interpretación indebida. Fue fiel pero simultáneamente libre y soberano. No creyó su religión, la vivió en el estadio donde la religión es experiencia, es vida, es libertad y es práctica. De ahí esa impresión real que rezumaba de verdad y de transparencia, de sencillez y de libertad, de control de sí mismo y de entrega. Se convirtió él y convirtió la religión que practicaba. Esta era antigua como la historia de su pueblo y de sus profetas y a la vez perfumadamente nueva, como él.

Y esta es la constante, con diferentes grados de desarrollo, en todos los testigos de todas las tradiciones de sabiduría y religiosas. Todos ellos, cada uno desde su tradición, testifican de esta fuente inagotable. En las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, existe esta riqueza; por lo tanto, también en las religiones de creencias. Solamente que hay que quebrar el cascarón de las creencias, de lo que por definición no es experimentable, para llegar a lo que sí lo es, a lo que es conocimiento, a lo que de verdad es espíritu y es vida. Pero ahí está. Y ahí están los grandes testigos y maestros. Si ellos no existieran, nosotros ahora hubiéramos tenido que comenzar a mostrar esa posibilidad humana y crearla. Todo ello con mucha torpeza y errores.

Pero existen. Existe esta riqueza. Y lo mismo que sería una irresponsabilidad incalificable el echarla ahora por la borda, lo sería igualmente que las religiones de creencias no se conviertan a sí mismas, a esa riqueza que portan. Sí, las religiones de creencias, las grandes tradiciones religiosas, tienen que convertirse a sí mismas, y así convertirse en religiones de conocimiento.

Para ayudar a esta conversión, hay que traducir las formas, hay que poner los parches nuevos en vestidos nuevos y el vino nuevo en odres nuevos. De esta exigencia, como lo muestra Jesús de Nazaret, nadie más consciente que los propios testigos de la novedad. Ellos la lograron hallar a pesar de las formas viejas, de las formas culturales poco adecuadas, porque eran formas de creencias, como son las formas fijadas, ritualizadas, convertidas en doctrina y moral. Pero el riesgo de que se rompa el paño y se derrame el vino; esto es, la riqueza religiosa propiamente tal, la religión como experiencia de vida, es muy grande, más aún, es muy real. Lo que implica que muchos ocupados en el aceptar y cumplir las creencias, nunca llegarán al vino nuevo, nunca llegarán al corazón de la religión. Por lo mismo, aun teniendo que proceder con cuidado para que nada del vino se pierda, el trasiego cultural que hay que hacer es muy exigente, equivale a una conversión: ¡El vino nuevo, en vasijas nuevas! A esta tarea, que los mismos testigos y maestros declararon impostergable en sus respectivos tiempos, hoy se añade la urgencia de actualizar y traducir las formas culturales en que se expresaron los mismos maestros. Ellos, pese a los quiebres y a las transgresiones que realizaron, tuvieron que expresarse en las categorías del paradigma de su tipo de sociedad y de su cultura. Así Jesús de Nazaret lo hizo dentro de categorías de un paradigma jerárquico, autoritario, dualista y agrario. Esto era lo adecuado en una cultura urbana y agraria. Además, muy pronto él mismo, sus enseñanzas y hechos, muy pronto fueron asumidos, interpretados y transmitidos como creencias, como verdades salvadoras creídas, no como verdades por ser comprendidas y realizadas. En otras palabras, muy pronto la novedad que en el judeo-cristianismo significó Jesús de Nazaret fue asumida e interpretada como una religión de creencias. Por ambas razones, pues, y para que el vino de ayer no se pierda, hay que proceder, además de a la conversión, al trasiego que nuestra cultura actual demanda.

La existencia de los grandes testigos en las religiones de creencias muestra cómo estas, sin perder su riqueza, al contrario, conservándola, pueden convertirse en religión de conocimiento, en experiencia pura y total. Como ellos lo hicieron. Decimos 'conservándola', y con este punto quisiéramos poner fin a este acápite.

Solo convirtiéndose y trasvasándose culturalmente, se conservará la riqueza que hay en toda religión de creencias. Sin duda que en ellas hay mucha riqueza. Pese a las torpezas y limitaciones que le son inherentes, en ella está continuamente presente la convicción de que la realización última del ser humano a la que apunta es posible, existe, se la puede alcanzar. Esto lo siente, lo intuye, lo vislumbra y, por eso, lo promete. Solamente que con frecuencia, como pasa en el caso del cristianismo, lo ubica en un más allá y en un orden sobrenatural, haciéndolo imposible aquí y ahora.

Tan imposible que resulta irreal. Solamente los que aquí llamamos testigos lo han logrado, resultando así por el propio planteamiento una contradicción innecesaria: prometida a todos, muy pocos la alcanzan. En expresión que Ken Wilber aplica a todas las religiones, estas se estructuran como «proyecto Atman» para que sus practicantes lleguen al «Atman»; es decir, la realización más plena y total y por lo mismo intemporal a la que puede llegar el ser humano, pero no se dan cuenta de que con su misma propuesta lo impiden, porque solamente son eso, «proyecto», promesa, no cumplimiento y realidad 31. La conversión a lo más profundo de sí misma y el trasiego de las formas culturales en que viene expresada a las nuestras, salvará en la religión de creencias una riqueza como la apuntada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Calderón, Odalía, et al., *La población costarricense del Gran Área Metropolitana frente a sus valoraciones sobre la religión, la política y los riegos naturales*, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Universidad Nacional, Costa Rica. Información recolectada entre el 8 y el 11 de marzo del 2001.
- Castaneda, Carlos. *El conocimiento silencioso*. Gaia Ediciones, 4ª. ed., Madrid. 1998.
- Carlos Castaneda, Carlos, *Una realidad apart e*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 15ª reimpr. 1996.
- Castaneda, Carlos, *Viaje al Ixtlán*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 17 reimpr. 1998.
- Corbí, Mariano. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. 1983.
- Corbí, Mariano, *P royectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992.
- Corbí, Mariano. *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.
- Corbí, Mariano, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona. 2001.
- Demoscopia S.A. *Encuesta para La Nación. Abril 2000*. «El credo tico», *La Nación* 16 de abril del 2000.
- Díaz-Salazar, R. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente», en R. Díaz-Salazar / S. Giner / F. Velasco (eds.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid. 1993, pp. 105-106.
- Eliade, Mircea, *H e rre ros y alquimistas*, Alianza Editorial, México. 1989.
- Eliade, Mirea, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid. 1989.
- Ferry, Luc, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai*, Grasset, París. 1996.
- Huxley, Aldous, *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 4ª ed. 1999.
- Inglehart, Ronald, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS / Siglo XXI de España, Madrid. 1991.
- Inglehart, Ronald, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, CIS / Siglo XXI de España, .
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Alianza. Madrid. 1980.
- Martín Velasco, Juan. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid. 1976.
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad. Madrid 4ª. ed. 1987.
- Martín Velasco, Juan. *El malestar religioso en nuestra cultura*, San Pablo Madrid 3ª. ed. 1997.
- Martín Velasco, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Cuadernos “Aquí y Ahora”. Sal Terrae, Santander. 1998.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- Otto, Rudolf, *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1985.
- Panikkar, Raimon. *La mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca. Barcelona. 1999.
- Pikaza, Xabier, *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sígueme, Salamanca. 1981.
- Pikaza, Xabier, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid. 1999.
- Robles, J. Amando. *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. EUNA, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2001.
- Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae , Santander 2ª ed. 1998.
- Wilber, Ken. *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*. Kairós, 2ª ed. Barcelona. 1996.
- Wilber, Ken. *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*. Kairós, Barcelona. 1998.
- Wilber, Ken. *El ojo del espíritu*. Kairós. Barcelona. 1998.

NOTAS A: LA RELIGIÓN EN CRISIS

- 1 Se trata del avance de la primera parte de un trabajo más amplio por ser publicado en libro. Para la fundamentación epistemológica y metodológica del tema, el lector puede ver la obra del autor recién publicada, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. EUNA, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2001. J. AMANDO ROBLES ROBLES
- 2 Ken Wilber. *Ciencia y religión*, Kairós, Barcelona 1998, pp. 37, 175-176.
- 3 Mariano Corbí. *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992, pp. 132-133.
- 4 Así se titula en español una obra de Carlos Castaneda, *El conocimiento silencioso* (Gaia Ediciones, 4ª. ed., Madrid.1998), diferente del título original en inglés, *The power of silence: further lessons of don Juan*, Simon & Schuster, Nueva York), sin duda porque del conocimiento del que habla Castaneda es el conocimiento silencioso.
- 5 Mariano Corbí. *Religión sin religión*, PPC, Madrid. 1996, pp. 137-142. En nuestra opinión, una muestra de esta propuesta secular es la que representa toda la obra de Carlos Castaneda, que con razón él no califica como una propuesta de espiritualidad y menos aún religiosa.
- 6 Aldous Huxley. *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 4ª ed. 1999.
- 7 Ken Wilber. *El ojo del espíritu*, Kairós, Barcelona 1998.
- 8 Ronald Inglehart. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS / Siglo XXI de España, Madrid. 1991, pp. 196-225; *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, CIS / Siglo XXI de España, Madrid. 1998, pp. 371-377.
- 9 Este grupo representaría el 27% de la Unión Europea, y el 20% en España. Cf. R. Díaz-Salazar. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente», en R. Díaz-Salazar / S. Giner / F. Velasco (eds.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1993, pp. 105-106.
- 10 Odalía Calderón et al. *La población costarricense del Gran Área Metropolitana frente a sus valoraciones sobre la religión, la política y los riegos naturales*, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Universidad Nacional, Costa Rica, p. 8. Información recolectada entre el 8 y el 11 de marzo del 2001.
- 11 Encuesta de Demoscopia S.A. para La Nación. *La Nación* 16 de abril del 2000.
- 12 Juan Martín Velasco. *El malestar religioso en nuestra cultura*, San Pablo Madrid 3ª. ed. 1997, pp. 249 ss, 263 ss; *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Cuadernos “Aquí y Ahora”, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 11; Xabier Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid.1999, pp. 163-166, 256-258.
- 13 Karl Jaspers. *Origen y meta de la historia*. Alianza, Madrid. 1980.
- 14 *Herreros y alquimistas*, Alianza Editorial, México 1989, Cap. 13 *Alquimia e iniciación*, Nota 2, p. 195.
- 15 La limitación grave de la fenomenología es que abstrae los comportamientos humanos que analiza de su dimensión histórica y social. Por ello, contra todas las apariencias, el ser humano del que habla no es el ser humano de un determinado tipo de cultura o sociedad, sino el ser humano pretendidamente de todas. Obviamente, esto constituye una gran limitación al momento de querer hablar de seres humanos en culturas y sociedades estructuralmente diferentes, tal como históricamente han existido.
- 16 Xabier Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca. 1981; *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid. 1999; Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976; *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 4ª. ed. 1987.
- 17 Rudolf Otto, *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid. 1985, pp. 14-16.
- 18 Xabier Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, p. 21; A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 2ª ed. 1998, pp. 19-20, 76.
- 19 Juan Martín Velasco. *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*. Cuadernos “Aquí y Ahora”. Sal Terrae, Santander. 1998.
- 20 *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai*, Grasset, París. 1996, pp. 240-241.
- 21 Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid. 1999.

- 22 Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, pp. 157-158; Raimon Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona. 1999, p. 24; Mariano Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca. 1983, pp. 51.
- 23 Para fundamentación y ampliación de estos contenidos ver Mariano Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Para una visión más sintética ver del mismo autor, *Religión sin religión*, PPC, Madrid. 1996, pp. 9-71.
- 24 Mariano Corbí, *op. cit.*, pp. 475-480, 549-551; *Proyectar la sociedad*, pp. 17-100.
- 25 *Herreros y alquimistas*, pp.157-158; *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989, pp. 135ss.
- 26 Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad*. Cap. 2, *Los valores colectivos en la nueva sociedad industrial*, pp. 101-226.
- 27 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid. 1989, pp. 89ss.
- 28 Mariano Corbí. *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce. Barcelona. 2001.
- 29 Aldous Huxley. *La filosofía perenne*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1999, Cap. 15. Silencio. pp. 285-289.
- 30 Es el «parar el mundo» o «el diálogo interno» que continuamente le plantea y le exige don Juan Matus a Carlos Castaneda. Así, en *Una realidad aparte*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 15ª reimpr. 1996, pp. 251-253. «Para el mundo» es el título de la Primera Parte de *Viaje al Ixtlán*, (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 17 reimpr. 1998) y del Capítulo XIX de la Segunda Parte, pp. 338-350.
- 31 Ken Wilber, *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, 2ª ed. Barcelona. 1996.