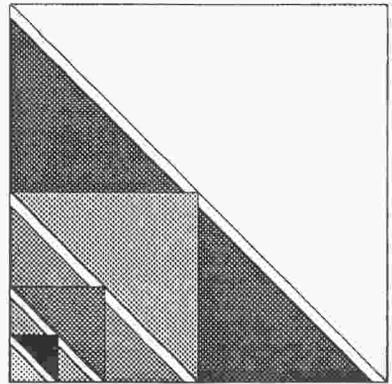


Ensayos



Durkheim, Weber y las nuevas formas de religiosidad*

Fernando Uricoechea**

“For everything that lives is holy,
life delights in life”.
William Blake, *America, A Prophecy*

I

Introducción

El propósito del siguiente trabajo es bastante sencillo: por una parte, trátase de examinar el valor heurístico de las sociologías de la religión de Durkheim y de Weber para la comprensión de la sensibilidad religiosa contemporánea y, en especial, aquella asociada a las nuevas iglesias y movimientos heterodoxos apartados de las corrientes convencionales del establecimiento religioso. Esas iglesias y movimientos, como es bien sabido, se fundan en una nueva, o al menos diferente, representación del mundo y de la experiencia religiosa: una representación y una experiencia que, a juicio de los mismos actores, no puede ser tenida como válida si no se integra de forma vivencial y cotidiana el mundo profano con el mundo religioso. Por otra parte, y como contribución complementaria, se plantea una tesis que arroje luz sobre esa temática.

Dos temas, pues, quisiera desarrollar en este ensayo: 1) la probabilidad de comprensión de esa experiencia con la ayuda de los dos teóricos antes mencionados

*Trabajo presentado al VI Congreso Latinoamericano de Religiones y Etnicidad, Bogotá, 9-14 de Junio de 1996.

** Profesor Titular, Universidad Nacional de Colombia.

y 2) un intento de interpretación sociológica de la misma desde una perspectiva fenomenológica.

II

Las nuevas formas de religiosidad

“El nacimiento del yo es
la muerte de todo lo demás.”

Anónimo

La tesis que quisiera proponer aquí es la de que existe una relación “orgánica” entre el concepto de identidad personal—el yo, la persona— y el modo de la experiencia religiosa. De tal forma, la experiencia religiosa es vivida de una manera diferente según la identidad personal del creyente.

Ahora bien, las formas tradicionales y establecidas de la religiosidad occidental contemporánea tienen antecedentes históricos y culturales bastante complejos. No es del caso examinar las grandes fuerzas históricas y culturales que, desde la Reforma, y aún desde el siglo XIII, contribuyeron a fundar el nuevo ambiente espiritual que habitualmente se representa con el concepto bastante general y abstracto de “cultura moderna”. Mi interés es apenas destacar cuál es el rasgo capital de esa nueva estructura cultural. La selección de ese rasgo puede parecer brutalmente arbitraria por lo incompleta pero su justificación tiene pertinencia inmediata para la comprensión del fenómeno religioso desde la perspectiva de este ensayo. A mi entender, ese rasgo central es lo que Lyotard denomina “la emancipación del sujeto razonante”¹ y Charles Taylor “el yo desentrañado”.²

Ese “yo desentrañado”³ tiene su génesis fundamentalmente en dos fuentes. En primer lugar, en el surgimiento de la filosofía cartesiana y, en segundo lugar,

¹ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

² Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. “Disengaged Self” es la expresión inglesa original. La expresión de Taylor hace más referencia a la idea weberiana del “desencanto del mundo” que, por supuesto, a la de una “liberación”.

³ La expresión de Lyotard posee un sabor y una intención más epistemológico que propiamente fenomenológico. Por ello escojo la expresión de Taylor y, además, no sólo por la discusión sistemática que hace del concepto sino para reconocer también mi deuda por este extraordinario trabajo. Hay también una razón más

en el surgimiento de la concepción moderna de la ciencia. La primera —la filosofía cartesiana— da origen a una nueva concepción del yo; y la segunda —la ciencia moderna— da origen a una nueva concepción del universo. Y entrambas se forja la nueva persona, el yo desentrañado.

¿De qué se “libera” o, mejor aún, de qué “se desentraña” el nuevo yo, el yo “moderno”? De una representación óptica del logos; de una concepción moral del cosmos. Desde su articulación filosófica en la filosofía platónica, con su teoría de las Ideas, la razón teórica —el conocimiento— y la razón práctica —la conducta— estaban ontológicamente vinculadas. El orden de las cosas posee un significado óptico. El cosmos tiene un sentido y únicamente la visión de ese sentido trae orden en nuestra vida y nos permite el conocimiento humano correcto. El logos, la razón, está incorporado en el mundo y no sólo en el sujeto. El verdadero conocimiento, entonces, no está encarnado exclusivamente en el sujeto sino en la realidad cósmica que encarna la acción de las Formas. Los fines y los valores de la vida humana están definidos en relación con la visión del orden cósmico y sólo se encuentran cuando capturamos esa visión. El orden correcto de nuestras vidas, en resumen, depende de nuestra visión del orden armónico y correcto del cosmos. Esa representación, por lo demás típica de las sociedades arcaicas, corresponde a lo que Bellah denomina como “el mito cosmológico”, o sea, “un conjunto de simbolizaciones en el que la naturaleza, la sociedad y el yo se perciben como integrados en una unidad más o menos compacta”.⁴

Una de las formas elaboradas en que se cristalizó esta visión de la vida humana es la que Auerbach denominó la concepción antropológica “figural” del mundo medieval y rústico. De acuerdo con la representación “figural” de la historia predominante en el Medioevo, sólo la vida ultraterrena posee alguna significación y valor. La historia y el acontecer humano están, por lo tanto, desprovistos de significación propia: su valor reside exclusivamente en su carácter figurativo, “profético”, en su relación simbólica, imaginaria con el drama de la

fundamental, connotativa y no meramente denotativa. Que esa emancipación implica alguna suerte de “conquista moral” está implícito en el concepto racionalizante de Lyotard. En el “disengagement” de Taylor esa implicación no procede y sus consecuencias son, más bien, problemáticas.

⁴ Robert N. Bellah, “The Religious Situation in the Far East,” in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: The University of California Press, 1970, p.101. Otra versión analítica del mito cosmológico corresponde al tipo ideal que Bellah denomina “el estado de inocencia soñadora” (*dreaming innocence*) en el cual “las estructuras políticas y familiares se ven como totalmente ‘naturales’, del mismo tenor que todo el cosmos, y la cuestión del individuo apenas si se plantearía.” “Islamic Tradition and the Problems of Modernization”, *op.cit.*, p.147.

Pasión de Cristo. Es a esta trama, que está en la historia pero no es de la historia, a la cual se encuentran vinculados los actos de la vida terrena.⁵

Esta concepción moral del cosmos es, en esencia, semejante a la representación religiosa que el hombre primitivo se hace también de la realidad. Según el conocimiento antropológico de las religiones primitivas, el universo constituye un orden moral y social y no sólo físico. "Cada individuo lleva dentro de sí vínculos tan próximos con el universo que es como si él fuera el centro de un campo magnético de fuerzas."⁶ El universo está centrado en el hombre y el yo no existe como una agencia separada, exactamente como en la cultura homérica y en la oriental.⁷ Las cosas no se distinguen claramente de las personas. Es esta visión indiferenciada del mundo la que Mary Douglas describe como personal.⁸ Aquí resuena todavía la noción de *participation mystique* de Lévy-Bruhl que remite nuevamente a la idea de un universo personalizado.⁹

El "desentrañamiento" del yo moderno generado por el fin de un cosmos personalizado y de un logos óntico moralmente preñado está también asociado a la nueva representación del cosmos que corre pareja con el surgimiento de la ciencia moderna.¹⁰ Saturno deja de ser Cronos, padre del Tiempo, para transformarse en un planeta más. Ya no se trata más de una visión, de una contemplación de la armonía natural del mundo, del orden natural de las cosas, sino de una construcción mental, de una representación. Ahora las fuentes de la moralidad ya no residen en el cosmos, en nuestro exterior, sino en el sujeto, en su interioridad. El precursor de la interioridad moderna es, sin duda, San

⁵ Erich Auerbach, *Mímesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁶ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Boston, Melbourne and Henley: Ark Paperbacks, 1984, p.81.

⁷ Cf. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, Tercera Parte.

⁸ Douglas, *op. cit.*, chap.5, *passim*.

⁹ Una concepción semejante a la descrita, esta vez para la cultura china —con sus obvias peculiaridades—, se encuentra en Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel, 1968.

¹⁰ En rigor, podríamos distinguir entre las fuentes teológicas y las fuentes sociológicas de ese proceso de desentrañamiento. Las fuentes bíblicas se remiten originalmente al contrato mosaico del pueblo israelita con Jehová en el Sinaí y al relato de Abraham e Isaac que, respectivamente, le otorgan trascendencia a la divinidad al tiempo que sitúan las relaciones de parentesco y, por extensión, a "el mundo", en una dimensión distinta de la sagrada. Para una discusión sobre las fuentes teológicas, cf. Bellah, "Islamic Tradition and the Problem of Modernization" in *Beyond Belief*, *op. cit.*, *passim*.

Agustín con su resonante y revolucionaria exclamación: “in interiore homine habitat veritas”.¹¹ Sólo que San Agustín, a pesar del poder instrumental que le concede a la gracia, conserva todavía una comprensión platónica del universo. Pero con el rechazo cartesiano de una visión óptica del logos y con la substitución que Galileo inaugura de una visión metafísica por una representación mecánica del universo, la reflexividad interior se radicaliza. Ahora la concepción correcta y verdadera de la realidad se construye; no se encuentra en el orden natural de las cosas ni se contempla en la armonía del cosmos. Las ideas están, ahora, en la mente, en el pensamiento. A partir de entonces, el universo deja de revelarnos cualquier significado. El cosmos deja de ser emblema, deja de tener sentido alguno. Carece de cualquier contenido expresivo. Su conocimiento es estrictamente mecánico y funcional. El mundo, para emplear el célebre dictum cartesiano, es solo extensión. Su comprensión tiene que ser, pues, des-subjetivizada, i.e., mecanizada.

Es dentro del contexto de las ideas secularizantes que acabamos de reconstruir cuando surge la sensibilidad religiosa moderna típica asociada al individualismo, al poder de la fe personal y al inevitable debilitamiento del poder del ritual y del ceremonial.

Ahora bien, lo que singulariza a las nuevas formas de religiosidad es su contraste con las formas típicas y convencionales antes descritas. A diferencia de lo que Bryan Wilson denomina el proceso de “secularización interna” que ha reducido el contenido específicamente religioso de las funciones religiosas,¹² los nuevos movimientos y sectas religiosas procuran exactamente lo opuesto: potenciar la experiencia cotidiana, secular y profana con un significado religioso y espiritual que restaure el sentimiento de la *communitas* frente al magisterio, la liturgia y la circunstancia. En contraste con el énfasis en el poder individualizado e individualizador de la fe (¡*sola fide!* exclamaba Lutero),¹³ la nueva sensibilidad religiosa trata de alimentarse también con una familiaridad, así sea rudimentaria y no profesional, con un saber teológico-dogmático gracias al encuentro cotidiano

¹¹ La modernidad, como sugiere Lyotard, es más que una época: es un modo de la sensibilidad y del pensamiento. De ahí que no sea una coincidencia que el mismo Agustín que inaugura esa interioridad inaugure también en sus *Confesiones*, como lo señaló Auerbach, una forma de discurso diferente al clásico por medio de la adopción de una disposición paratáctica de frases breves mediante la elemental conjunción “y”. Cf. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1995, 4 ed., pp. 35-36.

¹² Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1982, p. 46.

¹³ Para una exposición de este punto, cf. Fernando Uricoechea, “Lutero o el encanto del desencanto: El protestantismo y la racionalización del mundo”, *Consigna*, Bogotá, No. 241, Nov. 15, 1983.

con las Sagradas Escrituras. Y, finalmente, frente a las formas de autoperfeccionamiento con miras a la salvación basadas en un habitus cotidiano, la nueva sensibilidad destaca la importancia del éxtasis agudo y de la euforia transitorios.

Todas estas expresiones alternativas de la nueva sensibilidad religiosa disuenan drásticamente de las convencionalmente establecidas en la religiosidad tradicional. Pero, más importante aún, son antitéticas con la concepción de un yo desentrañado que surge desde los albores del mundo moderno. Podría inclusive decirse que constituyen un conato para volver a “entrañar” la persona en un universo dotado de sentido y para rescatar, en ese proceso, una visión encantada y mágica del mundo. Para restaurar, como lo quiso el cristianismo primitivo, la vinculación entre **humilitas** y **sublimitas**.

¿Cómo, entonces, explicar y comprender estas disonancias con la tendencia espiritual y religiosa típica del mundo moderno centrado en un yo desentrañado? ¿Qué luces pueden ofrecernos las respectivas obras de Emilio Durkheim y de Max Weber, los exponentes más excelsos de la sociología de la(s) religion(es)?

III

La sociología de la religión en Durkheim

Contrariamente a Weber, Emilio Durkheim no es un sociólogo de las religiones sino un sociólogo de la religión. Para decirlo de otra manera, su interés no radica, como es el caso de Weber, ni en el examen monográfico de las grandes religiones mundiales ni en los tipos de profecías de las que aquellas surgen ni en la organización sacerdotal a que dan origen como tampoco en los procesos de racionalización ética asociados a las diversas religiones ni, finalmente, en las diversas metodologías de salvación religiosa. La preocupación en su gran obra sobre el tema, *Las formas elementales de la vida religiosa*,¹⁴ dedicada al análisis de la experiencia religiosa en las sociedades australianas primitivas, consiste en identificar los elementos esenciales, “los fenómenos elementales” de toda experiencia religiosa. Para Durkheim, estos elementos se pueden identificar más fácilmente en el estudio de la religión primitiva que en el de los sistemas religiosos de las sociedades complejas. A su juicio, la complejidad y diferenciación de cualquier sistema religioso “dificulta distinguir lo que es secundario de lo que es

¹⁴ La aquí utilizada es la versión inglesa, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin, 1964.

principal, lo esencial de lo accesorio.”¹⁵ Además, según Durkheim, todas las religiones son “especies de la misma clase”¹⁶; y todas ellas “poseen el mismo significado objetivo y desempeñan la misma función en todas partes” independientemente de la variedad de formas exteriores que puedan eventualmente asumir.¹⁷ No voy a exponer las debilidades de estas premisas ni de sus desarrollos posteriores a la luz de los cánones metodológicos antes expuestos por él mismo.¹⁸ Simplemente voy a limitarme a examinar los aspectos centrales de su teoría general sobre la vida religiosa.

El punto de partida para darle especificidad a los fenómenos religiosos — lo religioso y la religión— debe evitar el riesgo de confundir su campo con dos dimensiones habitual pero erróneamente asociadas a él: lo sobrenatural y la idea de divinidad. En primer lugar, alega Durkheim, la idea de lo sobrenatural —de lo misterioso, de lo desconocido, de lo incomprensible— no es una idea primitiva sino moderna que sólo aparece tardíamente en la historia de las religiones con el sentimiento de que existe un orden natural de las cosas, sentimiento que solo surge con las ciencias positivas. En segundo lugar, tampoco existe una relación necesaria entre la noción de divinidad y la experiencia religiosa. Para apoyar su proposición cita los casos del budismo y del jainismo, doctrinas absolutamente ateas en las cuales los dioses y los seres espirituales están ausentes.

Hay, pues, que encontrar aquellos fenómenos elementales que se encuentran presentes en todas las religiones bajo la forma de un sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias. Bajo la forma, en síntesis, de dos categorías fundamentales: creencias y ritos; representaciones mentales y modos de acción. Y para poder conferirles un valor específicamente religioso a estas dos categorías, es necesario situarlas a su vez dentro de la clasificación común a todas las creencias religiosas: la división radical entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano. Dos mundos radicalmente separados entre sí y hostiles el uno hacia el otro. Como se sabe, una de las contribuciones fundamentales de la sociología de la religión de Durkheim estriba en esta noción de lo sagrado como atributo regulativo de todo pensamiento religioso. Y el índice que expresa lo sagrado es la prohibición, la interdicción. “Las cosas sagradas son aquellas que están protegidas y separadas por las prohibiciones.”¹⁹

¹⁵ *Op. cit.*, p.5.

¹⁶ *Ibid.*, p.4.

¹⁷ *Ibid.*, p.5.

¹⁸ Para una crítica metodológica y teórica a *Las formas elementales de la vida religiosa*, véase Fernando Uricoechea, “Durkheim’s Conception of the Religious Life: A Critique”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris: 1992, 79 (juillet-septembre), pp.155-166.

¹⁹ *The Elementary Forms*, *op. cit.*, pp. 40-41.

Así y todo, si bien “lo religioso” —las creencias y prácticas asociadas a lo sagrado— se encuentra delimitado por oposición a lo profano, ello no es aún suficiente para revelar toda la especificidad de lo que constituye un sistema religioso. Es necesario, pues, dar un paso analítico adicional para diferenciar este vasto campo del mundo de la magia. Y ese distintivo característico de la religión, por oposición a la magia, radica, inspirado en la perspectiva ritual de Robertson Smith, en la existencia de un segundo indicador: la iglesia, la comunidad de creyentes que da vida a un conjunto determinado de creencias y prácticas colectivas asociadas a lo sagrado. El mago tiene una clientela y no una iglesia. La religión, en cambio, es eminentemente colectiva. Y así llega Durkheim a su célebre definición:

“una religión es un sistema unificado de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, cosas separadas y prohibidas —creencias y prácticas que unen en una sola comunidad, denominada Iglesia, a todos los que adhieren a aquellas”.²⁰

No es del caso exponer y examinar las críticas de Durkheim a las teorías dominantes sobre las religiones elementales que ocupan el resto del Libro I de **Las formas elementales**: el animismo y el naturismo. Los dos libros siguientes (II y III) estarán dedicados al estudio del totemismo —la forma fundacional de la religión— y las creencias y prácticas rituales asociadas a él.

La vida colectiva de la mayoría de las tribus australianas gira alrededor del clan cuyos miembros están unidos no por su parentesco consanguíneo sino por su parentesco totémico, esto es, por poseer todos un mismo nombre que es, a la vez, habitualmente el nombre de una determinada especie vegetal o animal con la cual se encuentran todos emparentados. Esa especie es, desde luego, el tótem. Cada clan posee su propio y exclusivo tótem. Pero el tótem no es sólo un nombre: es, también, un emblema, la insignia y símbolo del grupo. Posee, además, un carácter religioso ya que es en relación con él como se clasifican las cosas como sagradas o profanas. Las representaciones y decoraciones totémicas se emplean en las ceremonias religiosas y son una parte de la liturgia. Y en la vida cotidiana, estas figuras totémicas están protegidas por toda una variedad de formas de interdicción. En suma, el tótem es simultáneamente símbolo del grupo y símbolo de lo sagrado.

Ahora bien, los sentimientos religiosos que inspiran las representaciones totémicas, así como el carácter sagrado de éstas, provienen de un principio común del que participan los emblemas totémicos, los individuos del clan y los individuos de la especie totémica: el principio totémico. Es a ésta fuerza impersonal y anónima, esta substancia inmaterial, de la que participan las tres clases anteriores —emblemas, individuos y especies— pero sin ser confundidas con ella, el

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

verdadero objeto del culto. Es una fuerza, a la vez, cósmica y moral que infunde respeto y que se manifiesta en religiones tribales americanas y melanésicas con diversos nombres: mana, wakan, orenda, manitou, pokunt, yek, etc.

Ergo, explicar las formas elementales de la vida religiosa equivale a explicar el origen de este principio totémico y divino. Como ya vimos, el tótem es a la vez el símbolo del principio totémico y de la sociedad o clan. Por lo tanto:

“El dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa sino el mismo clan, personificado y representado a la imaginación bajo la forma visible del animal o vegetal que sirve como tótem.”²¹

Y esta “apoteosis” es posible sencillamente porque “una sociedad posee todo lo que es necesario para despertar en las mentes la sensación de lo divino, gracias al poder que tiene sobre ellas; pues para sus miembros ella es lo que un dios es para quienes lo veneran. En efecto, un dios es, antes que nada, un ser a quien los hombres consideran superior a ellos y con respecto al cual se sienten dependientes. [...] Y la sociedad también nos da la sensación de una perpetua dependencia. [...] Si aceptamos sus mandamientos, no es simplemente porque sea suficientemente fuerte para triunfar sobre nuestra resistencia; es fundamentalmente porque es el objeto de un respeto venerable.”²²

Nuestros sentimientos religiosos surgen, pues, de nuestra dependencia de la sociedad y nuestra veneración por lo sagrado es, en esencia, una transfiguración de nuestro respeto infundido por la autoridad y ascendencia moral de la sociedad sobre nosotros.

IV

La sociología de la religión en Weber

Las diferencias de enfoque sobre los fenómenos religiosos entre Emilio Durkheim y Max Weber son profundas y frecuentes e irán apareciendo a lo largo de esta exposición mas no de forma sistemática.

En términos muy generales, es posible afirmar, de entrada, que mientras Durkheim centra su interés en “el” fenómeno religioso —sucintamente entendido como un sentimiento y una experiencia colectivos que brotan en virtud de la autoridad eminente de la vida en sociedad—, Weber, en cambio, centra su interés en la experiencia religiosa “post-totémica”, es decir, aquella que emerge con la aparición de los dioses propiamente dichos. A diferencia de Durkheim, Weber sitúa, pues, el fenómeno religioso “en la historia” y, por tanto, en una gran variedad de temas que van desde el estudio monográfico de las grandes religiones

²¹ *Ibid*, p.206.

²² *Ibid*, pp.206-207.

mundiales hasta el análisis sistemático de las profecías, las doctrinas y métodos de salvación para, fundamentalmente, examinar la progresiva racionalización ética propiciada por las religiones de salvación. Son dos universos de discurso que tienen muy poco, si es que tienen algo, en común.

Weber está fundamentalmente interesado en un aspecto sociológico del fenómeno religioso: la forma como la religión puede contribuir a generar un método ético de conducta cotidiana. Su lectura dá la impresión que ese aspecto —la racionalización ética del modo de vida gracias al influjo de la experiencia religiosa— constituye el “punto de fuga”, para usar un término artístico, a partir del cual se estructuran todas sus categorías y se seleccionan las diversas temáticas. Consecuencia inevitable, pero profunda y fértil, para este propósito teórico, es el análisis heurístico de la conducta del actor religioso con la ayuda del escrutinio de la orientación de la acción; i.e.: de sus motivos, de los medios a su alcance y de sus fines y consecuencias. En Durkheim tal conato sería teóricamente imposible habida cuenta de la inexistencia, dentro de su esquema, de una teoría de la acción social y de sus diversas formas, pese a los esfuerzos de prestidigitación analítica de Talcott Parsons para mostrar lo contrario.²³

Esa diferencia de enfoques entre Durkheim y Weber aflora, por ejemplo, en la caracterización de la magia.²⁴ Para éste último también la existencia de un sacerdocio —con un saber específico, una doctrina establecida y una calificación profesional— constituye el criterio de separación sociológica entre la religión y la magia con sus brujos y magos carismáticamente dotados. Pero va más allá al adicionar otro rasgo que toca con la orientación de la conducta del actor: el culto religioso está orientado hacia la súplica, el sacrificio y la adoración. A la divinidad no es concebible aproximarse mediante actos mágicos de coerción y de manipulación sino con veneración, súplicas y dones.

Aunque el paso de la orientación mágica a la orientación religiosa es fluido, la nota distintiva aparece cuando los infortunios, las desgracias y las calamidades en esta vida no son percibidos como el resultado de una manipulación mágica defectuosa o insuficiente de los espíritus o por falta de poder de éstos sino como consecuencia de la infracción del orden ético diseñado por el dios, lo que provoca su ira y disgusto por el pecado cometido. El quebrantamiento de la voluntad divina

²³Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York: The Free Press of Glencoe, 1964 [1937]. Cf. esp. chaps. viii-xii.

²⁴La exposición de los aspectos más pertinentes para este ensayo de la sociología de la religión de Weber que se reconstruye sistemáticamente a partir de éste momento la he elaborado fundamentalmente con base en el cap. v “Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la religión)” de su *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, t.I, México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964, pp.328-492.

es ahora un pecado ético que pesa sobre la conciencia y cuya redención o salvación se obtiene mediante una conducta piadosa, aceptable a los ojos de la divinidad. Cuando esta conducta piadosa se reproduce de una manera sistemática y consciente que conduce a la sublimación de la piedad, automáticamente se transforma en un tipo de vida.

¿Mediante cuáles fuerzas y de cuál manera logra influir la experiencia religiosa en la formación de este peculiar tipo de vida, éticamente racionalizada de una manera activa, unitaria, sistemática y, por tanto, cotidiana? O, para plantearlo en términos de uno de sus conceptos centrales en el campo de la sociología de la religión, ¿cómo se desarrolla un **habitus** religioso cotidiano, esto es, una disposición motivacional activa, constante y consciente hacia el perfeccionamiento de un modo de vida éticamente religioso? Esa es, a mi entender, la gran cuestión que Weber desea escrudinar en su vasto y enciclopédico estudio de las religiones.²⁵

Weber identifica dos fuerzas necesarias para la sistematización y racionalización progresiva de la conducta en virtud de una concepción ética de ella misma: la profecía y el sacerdocio. El profeta es un portador personal de carisma con la misión de anunciar una doctrina religiosa de salvación, apoyado en la revelación o en la Ley. A diferencia del sacerdote, apoyado en una tradición santa y legitimado por el cargo, el profeta substituye la simple gracia ritual sacerdotal por la sistematización del sentir ético. Y ese sentir ético está predicado en la percepción radical según la cual la vida, el mundo y el cosmos están cargados de un sentido desde la perspectiva del cual debe estar orientada nuestra conducta cuando se busca la salvación. La salvación, pues, no la proporciona ni la magia manipulante ni el ritual circunstancial sino la relación (“habitual”) con lo absoluto.

En las profecías éticas, el profeta es un instrumento de Dios que exige la obediencia como deber moral. Por consiguiente, cualquier camino de salvación por medio de la magia o del ritual está **ipso facto** proscrito. Las profecías ejemplares, como el Budismo y el Taoismo (Laotsé), en cambio, están asociadas a un hombre ejemplar que señala, con su ejemplo carismático de vida, el camino de la salvación. El mensaje profético no es un encargo divino y no implica, por lo tanto, ningún deber de obediencia. En tanto que las profecías éticas exigen la concepción previa de un dios trascendente, supramundano, ético y personal que se cierne sobre el mundo, **brief**, un Dios creador, las profecías ejemplares

²⁵La gran cuestión, repito, pero no la más celebrada en los círculos académicos, cual es la tesis sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Cf. su *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958. Si bien esta última tesis requiere, para su desarrollo, el “punto de fuga” previamente mencionado.

descansan sobre una concepción inmanente de la divinidad que como el Tao chino, la Ritavédica y el Brahman del hinduismo clásico, son poderes impersonales supradivinos. “Dios es el universo y lo que lo trasciende.”²⁶ Esta concepción monista y panteísta de la divinidad señala el contraste decisivo con las religiones de salvación que surgen, posteriormente, en el Cercano Oriente y en Irán.

Por otra parte, el deseo de salvación repercute prácticamente sobre la conducta cotidiana al inducir la creación de un modo de vida sustentado en motivos religiosos que conducen, idealmente, a una sistematización ética de la vida práctica. Ese deseo tiene mayor significación cuando opera como una transformación interior. i.e.: cuando se aspira a la santificación, la cual puede florecer ya sea como un proceso paulatino de purificación o ya como **metanoia**, es decir, como un cambio súbito del modo de sentir, o sea, como un renacimiento.

Significativo desde el punto de vista sociológico es la existencia de, por así decir, afinidades electivas entre las probabilidades de desarrollo de un **habitus** religioso, los caminos de salvación y la orientación general de la religión en cuestión.

Ahora bien, existen típico-idealmente dos caminos para la salvación: 1) la salvación puede obtenerse de modo personal, sin ninguna ayuda de un poder sobrenatural, como es el caso del Budismo y 2) la salvación puede atribuirse, mediante dispensa, a los méritos del salvador que revierten únicamente sobre sus adeptos independientemente de las obras, en este caso insuficientes y adjetivas para ese propósito.

En el primer caso, cuando la salvación se obtiene por los propios medios — esto es, sin la ayuda de la gracia —, los actos típicos para su obtención son tres:

i. Actos culturales y ceremonias de tipo ritual: el ritualismo religioso, tanto en el culto como en la vida cotidiana, está relativamente próximo a la magia. En toda su obra, Weber insiste reiteradamente en “la tendencia de toda magia a apartarse de la vida cotidiana y a no influirla.”²⁷ Por ello, cuando los actos rituales no se sistematizan con miras a darles sentido simbólico de lo divino a través de la devoción, la tendencia habitual es hacia la obtención de un estado de ánimo necesariamente pasajero y circunstancial dada la ausencia de motivos internos de corroboración de salvación. Sólo cuando la devoción ritual asume la forma de una piedad permanente que se extiende a la vida cotidiana, adquiere entonces un carácter místico. En suma, lo típico es la tendencia del ritualismo a desviar el **habitus** religioso de la actividad racional.

ii. Obras sociales: aquí se incluyen básicamente las obras de amor al prójimo. Las acciones virtuosas o pecaminosas son estimadas singularmente y el “cálculo

²⁶ R.C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1966, p.43.

²⁷ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, t.i, op.cit., p. 421.

contable” final determina la suerte del creyente. Se renuncia, pues, a la exigencia de un renacimiento. Y el modo de vida aparece como una sucesión de actos particulares aislados y sin ninguna conexión ética y, por lo tanto, disociado de un **habitus** religioso total.

iii. Autoperfeccionamiento: los trances extáticos son instrumentos para el “renacimiento” carismático. No obstante, el éxtasis agudo (tóxico, musical o erótico) es, por su propia naturaleza, de carácter transitorio e incide, por lo tanto, mínimamente para la formación de un **habitus** cotidiano y para la construcción del modo de vida ético-sistemático proféticamente exigido. Sólo eventualmente puede adquirir el carácter crónico de un **habitus** ya sea porque le dá mayor intensidad a la vida o porque implica un extrañamiento de la misma. En cambio, los estados eufóricos experimentados como iluminación (mística) o como conversión (ética) garantizan más la posesión permanente del carisma en la medida en que facilitan el establecimiento de una relación con sentido respecto al mundo.

Como se puede observar por la caracterización de los tres medios para la obtención de la salvación —el primer camino—, Weber contrasta sistemáticamente cada uno de ellos con la probabilidad de formación de un **habitus** religioso permanente. Así, en el primer caso el contraste es entre la conducta ritual vs. un **habitus** piadosamente adquirido; en el segundo caso el contraste es entre obras virtuosas vs. un **habitus** sistemáticamente fundado en la bondad; y en el tercer caso, finalmente, entre momentos circunstanciales de trance vs. un **habitus** conscientemente animado por una relación llena de sentido de modo permanente. Lo decisivo es que en todos los tres casos, la probabilidad de obtención del **habitus** religioso es frágil por la misma naturaleza de los actos escogidos.

En el segundo camino, la salvación no se obtiene sino que es dispensada, i.e.: concedida, lo cual plantea **ipso facto** la ayuda de la gracia y **a fortiori** un Dios trascendental.²⁸ Este segundo camino se bifurca entre las siguientes opciones: i. la trasmisión de la gracia y ii. la salvación en la fe.

i. La trasmisión de la gracia: la trasmisión puede ser a) carismáticamente dispensada b) institucionalmente dispensada. La gracia carismáticamente concedida es esencialmente de carácter mágico y opera mediante la ingestión de una sustancia en la cual está encarnado el espíritu divino. Es dispensada por un sacerdote o intermediario ritualmente limpio de pecado. La gracia institucional es dispensada, en cambio, por una comunidad institucional legítimamente fundada. Se prescinde, entonces, de la calificación carismática personal del intermediario pero requiere que quien la dispense sea un poseedor legítimo del

²⁸Weber no plantea explícitamente, en este contexto, la necesidad de un Dios trascendentalmente concebido pero ello es de suponerse inevitablemente.

cargo. Quien requiere la gracia precisa tan sólo pertenecer a la asociación independientemente de cualquier calificación religiosa. Evidentemente, toda clase de dispensa personal de la gracia tiende a debilitar las exigencias éticas asociadas a una metódica de vida personal dado el intenso alivio interior que genera el mismo acto de la dispensa. Induce, pues, a la devaluación del **habitus** ascético o contemplativamente conquistado.

ii. La salvación en la fe: implica el aceptar como verdaderos ciertos hechos y dogmas. La piedad fideísta exige siempre un dios personal. Como no implica el sometimiento de la conducta a un conjunto de normas prácticas, debilita, por fuerza, la racionalización ética activa del modo de vida.

De modo general, y para concluir este capítulo, podríamos afirmar, pues, que las formas típicas de la religiosidad occidental, asociadas a una concepción trascendente de la divinidad, seleccionan el segundo camino de salvación mientras que las formas típicas de la religiosidad asiática, vinculadas a una percepción inmanente de la divinidad, seleccionan el primer camino de salvación.

V

Durkheim, Weber y las nuevas formas de religiosidad

Como vimos, en Weber el criterio decisivo para la demarcación de lo religioso frente a lo mágico es la aparición del culto. Durkheim, en cambio, demarca lo religioso con la aparición del ritual. Si se comparan las concepciones del ritual de ambos autores, no podríamos encontrar posturas más antitéticas. Para Weber, quien percibe por sobre todo la conducta ritual, el ritual está revestido de un significado devaluado rayano en lo negativo. En efecto, la noción weberiana de ritual es prácticamente equivalente al concepto mertoniano de ritualismo. La conducta ritual aparece, junto con la magia, como un obstáculo para el desarrollo de una religiosidad éticamente orientada que permita la formación de un **habitus** religioso. Si en Weber el concepto de ritual tiene una connotación "instrumental" u operativa para caracterizar la acción de los actores sociales, en Durkheim el ritual es, en cambio, una forma expresiva de la conducta colectiva. Durkheim vincula orgánicamente, además, los dos conceptos de culto y de ritual. Para él, podríamos decir, la manifestación excelsa del culto se expresa a través del ritual. Es en el contexto de la experiencia ritual en el que se expresa y se exterioriza la experiencia religiosa. El ritual es conducta ceremonial, colectiva.

Otro contraste pertinente entre estos dos pensadores gira alrededor del examen de la conducta religiosa. En Weber, esta conducta sería incomprensible sin la existencia de postulados motivacionales que den cuenta de los elementos ético-rationales o místicos que pueden eventualmente aparecer como ingredientes

del comportamiento religiosamente orientado. En este sentido, el concepto de salvación es capital para su análisis sistemático de la sociología de las religiones. En Durkheim, por el contrario, la conducta religiosa es, ante todo, conducta colectiva y ella no está motivada por razones o “fines” individuales. La religión, en suma, no sirve fines individuales. La noción weberiana de un virtuosismo religioso de los carismáticamente mejor calificados y la noción paralela de un **habitus** que garantiza la certidumbre permanente de la gracia, por ejemplo, estarían por fuera de cualquier consideración durkheimiana.

Hechas estas consideraciones, resulta evidente que la sociología de la religión de Max Weber es especialmente fructífera para comprender las formas típicas de la religiosidad contemporánea convencional que florece dentro de un contexto secularizado e individualista en el cual el ritual ha perdido su tradicional vigencia y eficacia.

Las nuevas formas de religiosidad, de cara y de vuelta hacia la **communitas**, persiguen, en cambio, la ritualización intensa y permanente de la vida cotidiana. Su orientación no es tanto hacia el desarrollo de un **habitus** ético-racional apoyado en una metódica de vida—que, en última instancia, reposa y se ejercita en el mundo profano del trabajo—sino más bien hacia el cultivo de un **habitus** afectivo que se alimenta de la experiencia ritual colectivamente compartida. La vivencia religiosa, en este caso, gravita alrededor de lo cultural y de lo colectivo y aspira a preñar todos los espacios del mundo profano de una expresión religiosa. Como observé al comienzo, representa un esfuerzo—como se puede inferir por el papel relevante que desempeña allí el ritual—por “reentrañar” el yo en un universo dotado de sentido que, paralelamente, restaure una visión encantada y mágica del mundo que nos permita volver a sentir, en una acertada expresión, que “estamos rodeados por lo invisible.”²⁹ De allí que estas nuevas formas de religiosidad restablezcan la eficacia religiosa del éxtasis y de la euforia. Y en este terreno la sociología durkheimiana de la religión parecería ofrecernos una comprensión más inmediata.

VI

El yo, el mundo social y la nueva religiosidad

Para terminar, quisiera retomar una de las proposiciones iniciales de este trabajo: aquella que pretende establecer una conexión entre la identidad personal y la modalidad de la sensibilidad y de la experiencia religiosas. En lo que resta me propongo aventurar una tesis sociológica que dé cuenta, al menos

²⁹ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books, 1993, p.4.

parcialmente, del surgimiento de esa nueva religiosidad en función de las relaciones entre yo y mundo social.

El yo característico de la sociedad moderna es el yo desentrañado que fue descrito al comienzo de este trabajo. Para desarrollar la tesis que voy a exponer, no obstante, es necesario dejar provisionalmente a un lado la explicación diacrónica anteriormente expuesta en el capítulo II sobre los orígenes de ese yo moderno. Ahora es el momento de examinar complementariamente ese yo desde una perspectiva sincrónica, esto es, estructural.

Con el surgimiento de las sociedades históricas, el tipo individual comienza a diferenciarse del tipo común o colectivo. Para ponerlo en términos durkheimianos, la consciencia individual comienza a separarse de la consciencia común o consciencia colectiva.³⁰ Ese surgimiento está vinculado, como Durkheim lo expuso magistralmente, con el desarrollo de la división social del trabajo. Y ese surgimiento se fué consolidando de forma simultánea con el desarrollo de la dominación social y de un sistema político, es decir, con el surgimiento de la desigualdad social y la estratificación social. Resultado de todo ese proceso es que el yo aparece entonces como una agencia social con cierta autonomía virtual frente al resto de agencias institucionales. Surge, entonces, el individualismo como institución central y como valor social que contribuye a redefinir las formas de orientación de la acción social más allá de las fronteras habituales del tradicionalismo.

Todo ese anterior desarrollo, a su vez, facilita una representación de la sociedad como un topos, como un espacio social institucionalmente estructurado alrededor de un centro vital. La vida social de los individuos —en sus dos dimensiones: instrumental y simbólica— se articula en función de sus relaciones con el centro de la sociedad. Desde un punto de vista instrumental, el centro comprende todas aquellas instituciones que contribuyen a la institucionalización de los procesos de control necesarios para la reproducción social: poder, trabajo, ciencia, tecnología, etc. En suma, lo que, parafraseando el lenguaje bíblico, podríamos asociar a “La Caída”. Desde un punto de vista simbólico, el centro agrupa asimismo a todas las otras instituciones, cargadas de sentido, que facilitan la expresión de la identidad colectiva: cultura, religión, familia, sexualidad, arte, etc. En otras palabras, lo que, parafraseando a Pink Floyd, podríamos llamar “el lado oscuro de la Luna.”

Por otra parte, el centro activo de toda sociedad o sistema social es el espacio más denso de toda la superficie social. Es el lugar virtual del ritual y de lo sagrado donde se hace pública y visible, de manera rutinaria y ocasionalmente de manera ceremonial, “la vida seria”, la vida trascendental: todo aquello que los miembros de la comunidad consideran vital para continuar viviendo en sociedad. El centro

³⁰ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press, 1964.

es, pues, una especie de “hueco negro”, un dínamo poderoso de atracción mediante el cual el yo se integra moralmente en el espacio social. Equidistante del centro encontramos, obviamente, la periferia. La periferia correspondería al mundo de lo adjetivo, de lo intrascendente, de lo epidémico, de lo pando. La periferia vendría a representar las formas simbólicamente más intensas del mundo de la vida privada: la locura, la extravagancia, la bufonería.

No obstante lo anterior, los desarrollos más recientes de la sociedad contemporánea—y particularmente desde comienzos del último cuarto del siglo XX— están modificando de modo significativo la representación anterior. Hay, en efecto, un rasgo nuevo e históricamente revolucionario que incide de manera contundente en la organización de la experiencia religiosa contemporánea. Ese rasgo, en mi opinión, consiste en la “expulsión” insólita del área central del espacio social de todas aquellas instituciones que tienen que ver con la identidad colectiva, el núcleo simbólico-expresivo del complejo institucional de la sociedad. El centro ha venido siendo progresivamente monopolizado por el mundo instrumental del trabajo, de la ciencia, de la tecnología, de la racionalidad. El centro llegó a especializarse en la problemática del control y de la instrumentalidad y dejó de atender todos aquellos aspectos atinentes al reino de la expresión y de la identidad. La religiosidad, la sexualidad, la afectividad: todo esto y mucho más se ha venido transformando en un asunto privado; en algo que no encuentra un espacio público, central, para la integración del yo. De esta forma viene, por fin, a materializarse, así sea de modo tardío, una de las aspiraciones más profundas de la cultura burguesa clásica: la reivindicación de la vida privada. Simultáneamente, se ha venido modificando el significado de lo periférico que ya no se identifica exclusivamente con lo extravagante sino que incluye, ahora, el mundo de lo privado en toda su plenitud. Dicho de otra forma y desde una perspectiva teórica más abstracta: el mundo de los intereses privados reivindicó un status tan importante, si no más, que el mundo de los valores colectivos.

Ese rasgo descrito en términos topológicos en el párrafo anterior ha sido recientemente analizado desde una perspectiva analítica funcional análoga por Bellah y sus colaboradores como un aspecto de la organización social norteamericana contemporánea.³¹ Según ellos, la característica norteamericana es el patrón de organización sectorial de la vida social de forma tal que el hogar y el lugar de trabajo, el trabajo y el ocio, lo público y lo privado aparecen como sectores funcionalmente separados y discontinuos. La ruptura radical entre vida pública y vida privada da origen a un contraste entre un individualismo utilitario adecuado para el mundo económico y ocupacional y un individualismo expresivo

³¹ Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Perennial Library, Harper & Row, 1986, pp. 43-46.

más afín con la vida privada. Los problemas fundamentales de la vida aparecen ahora como cuestiones privadas: cómo negociar un equilibrio armonioso entre los diferentes sectores de la vida a que tiene acceso cada individuo.

Como corolario inevitable de estos desarrollos recientes, la integración del yo contemporáneo al centro de su sociedad se realiza exclusivamente de modo instrumental, esto es, fundamentalmente por medio del trabajo. Su necesidad de integración moral y simbólica no encuentra más oportunidades de realización en el espacio público. El mundo del ritual y de lo sagrado desaparece de la escena pública, del centro y reaparece en la periferia como asunto privado, intrascendente. Ese es el yo perteneciente a la "ciudad secular" de Harvey Cox en la cual el mito, la magia y el ritual desaparecen de la escena y en la cual todos los significados son construcciones individuales.³² El yo desentrañado, integrado de modo instrumental al centro del sistema y de manera expresiva a la periferia, se acomoda a esas nuevas circunstancias. Puede, desde luego, seguir aspirando a expresar su sensibilidad religiosa, pero lo hará en espacios cada vez menos centrales, más periféricos. Ese es el yo que se adapta a las formas más privadas de experimentación de lo sagrado; a las formas más debilitadas del ritual que con tanta insistencia aparecen como los rasgos esenciales de la religiosidad típica contemporánea en los análisis sociológicos de la vida religiosa actual.

Pero al lado de ese yo desentrañado y típico del mundo contemporáneo cohabita otro yo. Ese otro yo es un yo que no está satisfactoriamente integrado al centro del sistema dada su forma precaria de vinculación con él. Y su precaria integración no obedece, como habitualmente se da por sentado en las interpretaciones del establecimiento académico, a su posición de clase sino principalmente a su falta de integración con el mundo profesional, forma de integración que constituye la nota característica de la vida social del mundo contemporáneo.

En efecto, a diferencia de los oficios tradicionales, en los cuales las habilidades prácticas surgen de una rutina laboral que no demanda ninguna transformación de los esquemas mentales tradicionales, en el caso de las profesiones esas habilidades surgen de una familiaridad con un cuerpo abstracto de conocimientos cuya adquisición gradual requiere un proceso relativamente prolongado de socialización educativa que termina por transformar los esquemas mentales tradicionales y, por ende, a racionalizar la percepción del mundo.

De ahí, entonces, es de presumirse que la marginalidad y la posición periférica de estos nuevos creyentes sea primordialmente profesional y, a fortiori, cultural antes que social. Su escasa o inexistente socialización profesional debilita su socialización e integración con los valores racionales e instrumentales

³² Apud Bellah, *Beyond Belief*, *op.cit.*, pp.147-8.

dominantes del centro del sistema. Por tanto, este yo, aún “entrañado” a una representación simbólica y expresiva del centro, aspira a dar expresión a su sensibilidad religiosa en el espacio público y ritualizado antes que en los espacios privados carentes de densidad ritual.

Bibliografía

Armstrong, Karen, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books, 1993.

Auerbach, Erich, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: The University of California Press, 1970.

———, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Perennial Library, Harper & Row, 1986

Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Boston, Melbourne and Henley: Ark Paperbacks, 1984.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin, 1964.

———, *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press, 1964.

Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel, 1968.

Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

———, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1995, 4 ed.

Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York: The Free Press of Glencoe, 1964 [1937].

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Uricoechea, Fernando, "Durkheim's Conception of the Religious Life: A Critique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 1992, 79 (juillet-septembre).

——, "Lutero o el encanto del desencanto: El protestantismo y la racionalización del mundo", *Consigna*, Bogotá, No. 241, Nov. 15, 1983.

Weber, Max, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, t.i, México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964

——, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1982.

Zaehner, R.C., *Hinduism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1966.