

En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La re-elaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario

About the formulas of alternative religiousness. The reelaboration of new modalities of communitarian bond

Angel Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela

angelenrique.carretero@usc.es

Resumen

El artículo pretende interpretar el auge cobrado por las nuevas expresiones de religiosidad en las sociedades occidentales contemporáneas. Parte, a modo de presupuesto, de la capacidad antropológica atesorada en la religión para propiciar un sentimiento de integración comunitaria. Analiza el proceso de descomposición de la fuerza vinculante de la religión como resultado de la aparición de la modernidad, así como el surgimiento de la nueva modalidad de vínculo social por ésta provocado. Profundiza, finalmente, en la idiosincrasia de las nuevas formas de religiosidad contemporánea, proponiendo que la auténtica comprensión de su naturaleza exigiría contemplarlas como reacciones al tipo de vínculo social institucionalizado por la modernidad.

Abstract

The article tries to interpret the height acquired by the new expressions of religiousness in the contemporary western societies. It starts off, as a budget, of the anthropological capacity hoarded in the religion to cause a feeling of communitarian integration. It analyzes the process of decomposition of the binding force of the religion as a result of the appearance of modernity, as well as the sprouting of the new modality of social bond by this one caused. It article deepens, finally, in the idiosyncrasy of the new forms of contemporary religiousness, proposing that the authentic understanding of its nature would demand to contemplate them like reactions to the type of institutionalized social bond by modernity.

Palabras clave: Religiosidades; Modernidad; Comunidad; Posmodernidad

Keywords: Religiosity; Modernity; Community; Postmodernism

Hipótesis de partida. La religión como "recurso cultural" regulador de la integración comunitaria

El escenario actual de las sociedades occidentales ofrece un decorado especialmente sugerente para reabrir la inquietud sociológica en torno al siempre controvertido papel atribuido a la religión en el panorama de la vida social. El siglo XIX, de manera más acentuada en su segunda mitad, entrañó un acelerado proceso de declive del universo simbólico-religioso arraigado en la tradición. Dicho siglo auguraba un porvenir en donde la "cuestión religiosa" resultaría un problema definitivamente zanjado. En realidad, el *cientifismo* que irá cobrando auge no hará más que proseguir y finalmente culminar la estela abierta con anterioridad por la entronización del modelo de razón auspiciado a raíz de la modernidad. La segunda mitad del siglo XIX supondrá, además, quizá el envite de más envergadura intelectual sufrido

por la religión, ocasionado por la conocida actitud *desenmascaradora* y *desmistificadora* llevada a cabo por lo que Paul Ricoeur bautizara como los *maestros de la sospecha* (Ricoeur, 1975). Sigmund Freud, Karl Marx y Friedrich Nietzsche, prácticamente al unísono, pareciera que hubiesen llegado a demoler por completo los pilares sobre los que se habían apoyado hasta entonces las creencias en torno a lo sagrado. Los comienzos de este nuevo milenio, una vez seriamente tambaleada, -cuando no zozobrada-, al menos parte de la axiomática sobre la que se había construido la modernidad, propician, sin embargo, una atmósfera cultural especialmente idónea para reafrentar la "cuestión religiosa" desde una actitud liberada de los limitadores prejuicios ideológicos de otro tiempo. En un Occidente en donde el racionalismo ha logrado triunfar plenamente, en donde la ciencia y la tecnología se han erigido en indiscutibles baluartes de una unilateral *versión* de progreso social, cabría preguntarse, -quizá como en ningún otro momento histórico-, ¿cuál ha sido el destino de la religión?, ¿se ha finalmente evaporado, tal como los profetas del positivismo habían vaticinado, de la vida social?. La complejidad de nuestras sociedades, en conjunción con la siempre más que compleja naturaleza del fenómeno religioso, obliga a huir de la ligereza con la cual los presupuestos racionalistas habían instado a un rechazo y a un desmantelamiento de la religión. Probablemente, en buena medida la *posición crítica*, marcada por un espíritu racionalista e ilustrado, hiciera en muchos casos justicia al papel históricamente desempeñado por la religión. Sin embargo, hoy sabemos -y nuestras sociedades ofrecen en este sentido un clima vital en donde constantemente florece un pronunciado crisol de religiosidades- que el tratamiento de la religión no se agota en esa *posición*, que la sobrepasa con creces para mayor desafío arrojado al lúcido analizador de lo social.

Una fértil vía intelectual distanciada del racionalismo fue la inaugurada en su momento por Émile Durkheim; la cual, no obstante, puede seguir resultando de una notable fecundidad para interpretar la reubicación de la religión en el marco de las sociedades occidentales. Lo relevante del pensamiento sociológico de Durkheim no radicaría tanto en lo que en éste en sí mismo se hubiese específicamente postulado como, más bien, en la invitación que nos sugiere para explorar las decisivas consecuencias derivadas de la fidelidad a la hipótesis antropológica que él nos había en su momento propuesto. En esta dirección, la óptica prioritaria para abordar la auténtica naturaleza sociológica del fenómeno religioso nos remitiría al desvelamiento de en qué medida existe una función universal y *transhistórica* de la religión que trascendería a las diversas peculiaridades o idiosincrasias históricas a través de las cuales ésta se nos revelaría. Una de las mayores virtudes, sino la mayor, de la sociología de la religión durkheimiana ha sido la de poner de manifiesto una seductora consideración de la religión a partir del reconocimiento de la existencia de elementos culturales propiamente invariantes, de constantes antropológicas recurrentes, en todas las sociedades (Durkheim, 1982, pp. 388-389). El gran reto al que debiera enfrentarse actualmente el análisis sociológico sería el de llegar a elucidar el destino abonado a esta faceta religiosa, subrayada por Durkheim, en las sociedades presentes. La gran interrogación sociológica subyacente en la concepción durkheimiana de la religión, -la cual debiera ser motivo de preocupación central para las ciencias sociales-, podría ser formulada, pues, en los siguientes términos: ¿qué es aquello que provoca que una multiplicidad de individuos conformen una unidad grupal?, ¿qué es aquello que transforma la heterogeneidad en homogeneidad social?, ¿qué es lo que predispone a reconducir las espontáneas tendencias disgregadoras hacia la agregación social?. La tentativa de respuesta a estas interrogantes nos deriva irremediablemente no sólo a un diagnóstico de la situación de la religión en Occidente sino, indirectamente, al esclarecimiento de la idiosincrasia de los mecanismos articuladores de la integridad en este tipo de sociedades. Resulta fructífero, para ello, retomar una metáfora procedente de la biología que Durkheim ha sabido extrapolar con gran acierto al dominio de las ciencias sociales. Se trata de una

perspectiva de análisis social en donde se otorga una primacía al "todo sobre las partes"; o de una *mirada sociológica* en torno al entramado social en donde éstas se encuentran inexorablemente subordinadas a aquél (Durkheim, 1987, pp. 237-238). En última instancia, la intención será mostrar que aquello que confiere una existencia como tal sociedad a una plural y dispersa constelación de individuos movidos por una variada gama de intereses, lo que posibilita que la sociedad adquiera consistencia como cuerpo, trasciende, rebasa, necesariamente a la voluntad y a la acción propiamente individual de aquellos que la conforman. En este específico contexto teórico, volver a repensar el significado social asignado a la religión implica poner de manifiesto aquello sobre lo cual se *funda*, mostrándose sin embargo reacio a hacerse *visible*, la misma posibilidad de existencia de una determinada sociedad.

Por ello, la perspectiva sociológica que pretendiese acometer el papel nuclear desempeñado por la religión en la vida de una sociedad no debiera contentarse en convertir a la religión en un objeto más del que pudiera ocuparse en la actualidad el saber sociológico, con un rango temático paralelo al del trabajo, la familia o el ocio. Para elucidar toda la radicalidad sociológica de la religión, sería preciso, más bien, desvelar una inexorable impronta de "lo sagrado" en lo social, mostrando, en definitiva, cómo la religión es la "trascendencia inmanente" sobre la cual se *funda* y se sostiene un grupo. Conviene insistir en el alcance de la emblemática aseveración en la que Durkheim condensara su motivación por *sociologizar* el orden de las creencias religiosas, -según la cual no sería factible una religión sin una *Iglesia*- (Durkheim, 1982, p. 42), para extraer todas las posibles consecuencias sociológicas que ésta encierra. Al enfatizar que la auténtica sustancia de la religión reposa en su faceta como *Iglesia*, se está privilegiando, en realidad, a la *Iglesia* sobre la formalización del dogma sobre el que ésta se apoya; o para ser más precisos, se nos redescubre que el dogma, en última instancia, está ideado para conformar *Iglesia* y reconocerse en ella. En este sentido, es aleccionador reabrir, como hace Georg Simmel al estudiar la configuración de las primeras comunidades religiosas cristianas, un viejo debate ya reincidente en el campo de la sociología de la religión en torno a si la existencia del grupo precede y origina luego un *Dios* común que lo santifique o si, por el contrario, -como defiende Simmel al abordar el cristianismo-, la representación de *Dios* es la que sería anterior y desencadenante de la unión del grupo (Simmel, 1999, p. 168). En este punto, con sus diferencias, las posiciones sociológicas de Durkheim y de Simmel -como la nuestra- en torno a la religión parecen obviamente confluír. En ambos casos, el denominador común será una consideración de la religión, en suma, como aquella "matriz nuclear y sagrada" sobre la que se consigue vertebrar un específico sentimiento comunitario.

La hipótesis anteriormente desglosada -la que incide en la inherente fuerza *fundadora* y "vinculante" de grupo atesorada en la religión- podría ser corroborada desde una doble vertiente: 1) Por una parte, a través de una incursión histórica en donde se mostraría el carácter repetidamente "vinculante" albergado y fomentado por la religión. 2) Por otra parte, mediante una profundización en las claves antropológicas explicativas de los vínculos de fraternidad grupales.

Incursión histórica en torno al carácter "vinculante" propio de la religión

La etimología del término "religión", más allá de las discrepancias que tradicionalmente lo han envuelto, apuntaría hacia una significación de ésta intrínsecamente ligada a la responsabilidad en el fermento de un "lazo" colectivo. Así, una cercana traducción actual de dicho término lo equipararía con el de "solidaridad" (García Calvo, 1999, p. 30). En Occidente, es sabido que la más extendida interpretación de la palabra "religión" fue la propuesta desde la óptica del cristianismo por Lactancio en el siglo IV d.c.,

quien, sintomáticamente, hace derivar *religio* del verbo *religare*, de *re-ligar* o "atar fuertemente", de "unir" o "vincular" a la persona con *Dios* o con los *Dioses* (Lactancio, 1990, p. 28). La "religión", *re-ligando* a una congregación de fieles en torno a unas divinidades, sirve como potencial argamasa favorecedora en la constitución de un sólido "lazo" de unión y de pertenencia comunitario. Aquellos que, en suma, se *re-ligan* con un determinado *Dios*, se acaban *ligando* horizontalmente entre ellos, delimitándose simbólicamente, a su vez, de otros también obviamente *re-ligados* en torno a un *Dios* diferente. Al retrotraernos al universo greco-romano, el examen de los trazos definitorios de las religiones paganas refuerza todavía más la idea anteriormente señalada, puesto que la *religión*, como es bien sabido, adoptaba en Grecia y en Roma la consideración de un imperativo cívico de obligado cumplimiento en relación con el culto a los *Dioses* de la *Ciudad*. No en vano, para Cicerón la más genuina interpretación de la *religión* aludiría expresamente al deber público por todos contraído con los *Dioses* (Cicerón, 2000, p. 72). Conviene subrayar que, tanto en el mundo griego como en el romano, el culto religioso poseía una dimensión claramente *local* y *civil*, constituyéndose, de este modo, en el recurso cultural sobre el cual se fraguaba y se conservaba la integridad de la *Ciudad* (Fustel de Coulanges, 1947, p. 185). La identificación y comunión colectiva, por medio de un acto *fundacional* y sagrado, de un conglomerado disperso de familias y "fratías" en torno a un *Dios* común, emblema éste protector de *la urbe*, permitía la cristalización de un fuerte sentimiento de fraternidad asegurador de una inquebrantable cohesión comunitaria. La religión en Grecia y en Roma era, entonces, un instrumento cooperador en aras de la "solidaridad" social, logrando que los *ciudadanos* sacrificasen sus particulares voluntades individuales a los designios de una trascendente voluntad colectiva. De ahí que sólo los ciudadanos, y no los extranjeros cuya intromisión en los ritos religiosos era contemplada como un signo de profanación, pudiesen tener derecho a la participación en el culto a sus divinidades. Ser, pues, reconocido de pleno derecho como ciudadano entrañaba, fundamentalmente, el hecho previo de gozar de la intervención en los cultos sagrados; y el veto a esta intervención conllevaba directamente como condena una *ex-comunión*, una ejemplarizante exclusión de la comunidad. En consecuencia, no resultaba factible que un individuo rindiese culto a *Dioses* representativos de varias ciudades, dado que esto entrañaría la apertura de una potencial amenaza de fractura del "vínculo" de hermandad colectivo sobre el cual se asentaba específicamente cada *Ciudad*. Lógicamente, se entiende que el relajamiento de la solidez de las creencias religiosas hubiese sido, por tanto, la circunstancia capital causante del debilitamiento del inconfundible "lazo" de integración colectivo típico de las sociedades griega y romana (Dodds, 2006, pp. 182-186). En muy buena medida, habría que achacar a la promulgación del derecho de soberanía universal concedido por Roma a todos los pueblos, y a la consiguiente institucionalización de un variopinto abanico de cultos religiosos, el auténtico motivo desencadenante del desmoronamiento de la "religión civil" romana, garante ésta hasta entonces del arraigado sentimiento de unidad e identidad característico del pueblo romano (Montesquieu, 1962, pp. 59-63).

El carácter "vinculante", *re-ligador*, atribuido a la religión será, a su modo, posteriormente reapropiado y además incentivado por la cultura cristiana. Por una parte, el cristianismo enarbolará, fundamentalmente a partir del pensamiento político de San Agustín, el "principio de caridad" como un perfecto recurso ideado para mantener un "vínculo" comunitario de solidaridad entre todos los cristianos (Arendt, 1998, pp. 62-63). Por otra parte, el "imaginario de la cristiandad", al ser concebida ésta como el "cuerpo místico" de *Dios*, se constituirá como la "matriz simbólica central" diseñada para dotar a la comunidad cristiana, asimismo, de una fuerte solidaridad interna. La incorporación y participación de los fieles en este sistema de representación del mundo llegaría a identificarse rígidamente, sin grandes márgenes para la disidencia, con la adhesión al cuerpo comunitario (Guriévich, 1990, pp. 313-333). El portador del

sistema religioso, por tanto, ya no lo es ahora en la *polis* o en la *Ciudad*, sino en un espectro mucho más amplio: el de la "comunidad de los creyentes", a la que se adscribirán todos los hombres dada la universalidad de los mandamientos de *Dios* (Habermas, 1985, p. 92). La comunión unánime con la figura de *Dios*, expresada ésta como inmaterialidad en la "cristiandad", favorecía un estrechamiento de los lazos de unión entre los fieles que poblaban las plurales comunidades cristianas. Por eso, en el decálogo de las virtudes cristianas, se sobrevalorará especialmente el compromiso con la comunidad, con el *ordo*, con el *orden* establecido por *Dios*, puesto que se concebía la "comunidad de creyentes" como algo que excedía y trascendía a las voluntades particulares de los miembros que en ella comulgaban, fortaleciendo, así, una unión fraternal entre ellos de índole propiamente *ideacional*. En el cristianismo, dirá Simmel, la representación de *Dios* habría jugado un decisivo papel como "estructura formal", facilitando la cristalización de unas peculiares "formas de socialización", posibilitando, en suma, una reunión de individuos en torno a una comunidad que, de otro modo, carecería o poseería un débil "lazo" de unión entre ellos (Simmel, 1999, pp. 168-169). En estas concretas coordenadas culturales, resulta lógico apreciar que la *ex-comunión* fuese considerada, por parte de la sociedad cristiana, como uno de los mayores desagravios morales, asociado a una grave represalia jurídica, al que podía verse sometido el individuo, puesto que ella implicaba no solamente una condena por parte de la esfera normativa sobre la que se sustentaba la comunidad de creyentes sino, lo que es más relevante y derivado de lo anterior, un alejamiento del "*cuerpo de la Santa Madre Iglesia*" en cuanto instancia mediante la cual se autoafirmaba, a través de una forma de *representación colectiva*, la comunidad.

Asimismo, en los albores de la Edad Moderna, el papel estimulador de la fraternidad comunitaria, hasta entonces patrimonio de la Iglesia cristiana, se transferirá al protagonismo político asumido, en cada vez mayor medida, por el Estado. Como luego examinaremos, el Estado Moderno se apropiará, así, del tradicional énfasis cristiano encaminado a la edificación de un sólido "lazo" fraternal, pero ahora con la intención de encomendarse a una tarea de fortalecimiento de un inquebrantable sentimiento comunitario en torno al cual debería sostenerse un emergente "espíritu de la Nación".

Claves antropológicas de la fraternidad grupal

La religión, entendida en su facultad *re-ligadora*, serviría para materializar y canalizar, en última instancia, una persistente demanda antropológica de abandono en un *Nosotros* colectivo. Una demanda en donde se disolverían los contornos delimitadores de la entidad del individuo como ser *monádico*, completo y autosuficiente, y que se vería impulsada por una oculta ansia de alteridad proyectada hacia una matriz colectiva. No resultaría en absoluto osado proponer, entonces, la pervivencia y la exteriorización históricamente puntual de una recurrente predisposición antropológica estimulada por una *pulsión* orientada al reencuentro con una originaria *completud* previa a la constitución de la individualidad como una entidad auto-separada. Se trataría de la existencia de un indomable substrato arcaico y nos aventuraríamos a decir arquetípico que, operando en la "nocturnidad" de lo social, subyace a las distintas sinuosidades históricas y llega a cobrar una concreción en la fundación y en el dinamismo interno de ciertos grupos o comunidades en los que, como es el caso de aquellos en donde la religión juega un destacado papel como instancia *re-ligadora*, los lazos de fusión colectiva inspirados son especialmente acentuados. En diversas formulaciones sociológicas relativamente recientes, no ha pasado desapercibida la organicidad de este invisible substrato antropológico. Así, la existencia de éste ha sido sugerida desde distintos marcos teóricos. Se le ha denominado "nostalgia de una fusión fraternal arquetipal" latente a todo "ideal comunitario" (Maffesoli, 2002, pp. 248-249); fondo "transindividual" y

"pre-individual" sobre el que se *funda* la "conciencia colectiva", la "*trascendencia inmanente*", distintiva del alma de un grupo (Simondon, 2007, pp. 195-196); o necesidad ontológica de "*re-liance*" del individuo en el grupo, proyectada tanto hacia un retorno a una imaginaria y añorada fraternal cultura pasada como hacia una aspiración encaminada al logro de una renovada "cultura re-humanizada" (Bolte de Bal, 1982, pp. 211-212). No en vano, conviene no olvidar que el significado etimológico de la palabra "fraternidad" se encuentra íntimamente ligada al de "fratría", término griego que designa una "fracción corporativa de hombres". Así, los miembros de la "fratría" establecerían entre sí relaciones inmediatas y cercanas de tipo centrípeto que los unirían o juntarían en el seno de la reciprocidad.

Asimismo, no resultaría en absoluto baladí recordar cómo concepciones de la religión tales como las de Sigmund Freud o, pese a las discrepancias con éste, de René Girard conducen, curiosamente, a una conclusión, sino igual, cuando menos análoga. Ambos se afanan en revelar cuál es la naturaleza antropológica profunda explicativa de la cimentación de un "vínculo" de grupo. Recordemos que, según Freud, el fundamento último de una *Iglesia* radicaría en una restricción del "primigenio narcisismo" individual que propiciaría la gestación de un espíritu de fraternidad cristalizado sobre una comunión en torno a un "ideal colectivo", que posibilitaría el surgimiento de un especial "lazo *libidinal*" hacia los semejantes que será sentido como un actuar "por amor a los demás" (Freud, 1986, p. 54). En esta dirección, el significado etimológico de "comunidad" parece remitirnos al de *munus*, a una *deuda* generalizada o a un circuito de donación recíproca que no persigue recompensa, sobre la que aquella originariamente se cimentaría; en suma, apelaría a un conjunto de individuos unidos por una *deuda* que no requiere ser restituida. Hay algo, pues, que no debiera ser obviado: la expropiación del sí mismo, de la subjetividad, se halla en la esencia más íntima de la "comunidad" (Espósito, 2003, pp. 25-32). La forja de un firme sentimiento de grupo, por otra parte alentado, al decir de Freud, por todas las religiones, sería el inigualable recurso mediante el cual la sociedad se autovacunaría de sí misma, se auto-inmunizaría frente a la reaparición de una amenazante hostilidad intracomunitaria originada por un potencial retorno del "narcisismo primigenio" que desembocaría en una fraticida lucha de todos contra todos.

Girard, por su parte, entiende que la auto-constitución de un grupo o comunidad pasa por un *cathártico* "sacrificio fundacional" de un *chivo* o "víctima propiciatoria". Mediante este primigenio acto simbólico, el grupo logra disipar una violencia originaria capaz de minar los cimientos sobre los que descansa su solidaridad y su cohesión como grupo, quedando, así, éste fundado como tal y refortalecido el "vínculo" de unión interno existente entre sus miembros. La consistencia de todo grupo descansaría, pues, en una "violencia fundadora" que, paradójicamente, *crea* comunidad y que, además, exige ser regularmente reavivada, por medio de un señalado rito comunitario, en la memoria colectiva de sus integrantes (Girard, 1998, pp. 32-46). La permanencia a lo largo del curso histórico de todo grupo religioso, en sintonía con lo anterior, pasará, inevitablemente, por una periódica recuperación de su "memoria fundacional", de aquel episodio o acontecimiento originario en torno al cual se llegó a fraguar la diferenciada identidad religiosa del grupo (Halbwachs, 1994, p. 216).

Lo relevante es que, en todas estas formulaciones, se haya reincidido, a modo de denominador común, en la importancia de un originario y persistente sentimiento de fraternidad que estaría operando permanentemente en la vida social, en la relevancia de un irreprimible anhelo de unión, de calor y de comunión comunitaria. Por otra parte, a través de ellas quedaría apuntalada, desde el respaldo conferido por una profunda concepción antropológica, la consideración de la religión abierta en su momento con la obra de Durkheim. La religión –como también ocurre con el mito–, entonces, une, vincula, a sus

correligionarios, en la medida en que logra despertar entre ellos la eclosión de este larvado sentimiento de fraternidad, prevaleciendo, como resultado, el "lazo" de una hermanada comunión de grupo sobre las particulares voluntades individuales de aquellos que a éste pertenecen.

Modernidad, secularización y destino del "vínculo" religioso

El modelo de sociedad occidental originado por una combinación de mutaciones históricas conceptualizadas, en su conjunto, con el apelativo de la modernidad modificará sustancialmente la contribución de la religión a la vida social. En síntesis, podríamos esquematizar este proceso bajo un triple aspecto.

El nacimiento de un sistema de mercado capitalista en donde se favorecerá el primado de los intereses individuales sobre los intereses generales de la sociedad

El afán de lucro individual, lema convertido por la emergente burguesía en el más genuino motor de la sociedad, debe desembarazarse del freno que supone cualquier tipo de referencia a un "bien común", a un *ethos* colectivo y, en definitiva, a cualquier instancia de carácter religioso-moral desde la que se pudiese seguir sosteniendo una visión *holística* de lo social en donde se priorice, como valor, la globalidad de la sociedad sobre los intereses particulares de cada uno de sus componentes. De este modo, el desarrollo de la economía capitalista lo que finalmente motivará es una autonomización de la lógica económica, aquella supeditada al "cálculo racional" en aras del beneficio, con respecto a los intereses generales del conjunto social. A diferencia de las sociedades premodernas, en las que todavía el ansia de beneficio privado se encontraba limitada y controlada desde un marco normativo de carácter religioso, el capitalismo moderno conseguirá romper el anclaje que había anudado a *lo económico* con *lo social* en anteriores modelos de sociedad (Polanyi, 1997, pp. 83-101), forjando las bases para lo que Jürgen Habermas catalogará, desde su bagaje analítico-categorial, como el "*desacoplamiento de sistema y mundo de la vida*" (Habermas, 1992, pp. 429-443).

La "ideología económica" instaurada por la burguesía capitalista precipitará, en consonancia con lo anterior, la irrupción de una novedosa consideración del individuo como un ser necesariamente autosuficiente y desgajado del conjunto social, separado y en una soterrada o abierta oposición con respecto a otros. Dicha "ideología", presuponiendo a modo de postulado axiomático que la conquista de lucro privado es el verdadero *leit motive* dinamizador de una sociedad, fomentará un potencial enfrentamiento interno, una latente hostilidad de todos contra todos, entre la totalidad de los integrantes del cuerpo social. En precedentes modelos de sociedad, las relaciones establecidas entre los hombres primaban sobremanera sobre las relaciones entre las cosas. No obstante, en la sociedad moderna capitalista, y como derivación resultante de la "ideología económica", se llegará a invertir completamente este esquema. La culminación de este proceso será una aceptación final de la relación entretrejida entre los hombres, y del tipo de "vínculo" que éstos puedan llegar a adquirir entre ellos, al nivel de una mera relación entre cosas (Dumont, 1987, pp. 266-275). Como bien ha sabido poner de relieve Marx en su célebre análisis del "fetichismo de la mercancía", esto provocará un irreparable daño en el tejido social, puesto que la única vinculación factible que pudiera cristalizar a partir de entonces entre individuos será la teñida por una impronta exclusivamente contractual, mercantil y mediada en su totalidad por el valor del dinero (Marx, 1986, pp. 36-47). En consecuencia, el único posible "lazo" de unión entre los miembros

de una sociedad quedará reducido a la caracterización de una mera relación de interdependencia económico-funcional. En suma, el despliegue de la modernidad capitalista discurrirá en paralelismo tanto con una creciente fractura del "vínculo" comunitario tradicional como con una acentuación de la atomización social.

En este contexto, el tradicional espíritu de "solidaridad" preservado e impulsado en sociedades precedentes por la religión obstaculizará, y finalmente resultará contrario, a una emergente *racionalidad económica* en la que se prioriza una atomización social necesariamente derivada de la entronización, como valor central, de un desenfrenado afán de lucro movido por un interés puramente individual (Poulat, 1977, cap. VIII).

La pérdida del significado de la religión como recurso normativo favorecedor de una "orientación conjunta" para una sociedad

El proceso secularizador moderno, inaugurado con el racionalismo cartesiano y continuado luego con el énfasis ilustrado por hacer pasar a la religión –como a todo registro *no racional* de lo social- por el tribunal judicial de la razón, irá ocasionando una gradual deslegitimación del *nomos* religioso que culminará con el desalojo de la ubicación central ocupada tradicionalmente por la religión en el panorama social. A su vez, la época moderna supondrá, también, los inicios de una importante brecha política en el estrecho maridaje que, durante buena parte del itinerario de la Edad Media, había presidido las relaciones entre *Religión y Estado*, relegando crecientemente a ésta al ámbito de la privacidad.

Ahora bien, este paulatino arrinconamiento socio-político de la religión producirá un grave desarreglo en los "mecanismos de atracción" tradicionalmente garantizados de la integridad y de la cohesión social. La religión cristiana había sido hasta entonces para los creyentes el sostén de un consenso normativo y axiológico que proporcionaba la posibilidad de reconocimiento y de adhesión a una complementada y común unidad de intereses entre los participantes en una sociedad, soslayando y trascendiendo así en una totalidad a las distintas particularidades individuales. *Dios* se identificaba, en suma, con los "intereses generales" de la colectividad; de ahí que los deberes hacia él se correspondiesen lógicamente con los deberes hacia ésta (Simmel, 1999, p. 428). Es sabido que todas las sociedades tienen necesidad de recurrir a algún tipo de "recurso simbólico-cultural compartido" diseñado tanto para conjugar como para canalizar los distintos intereses individuales de sus integrantes en una "dirección común" asumida por todos ellos y en la que éstos se identifiquen. Las múltiples versiones ontológicas y axiológicas del mundo a las que podrían llegar a adherirse potencialmente los miembros de una sociedad han de ser necesariamente reducidas y reconducidas a la *unicidad*, reabsorbidas en un homogeneizador "código unitario de sentido", evitando, así, el brote de un *perspectivismo* que pudiera socavar los cimientos normativos sobre los que descansa el orden de una sociedad. La vinculación recíproca entre los distintos individuos a unos "valores comunes", a unas "orientaciones conjuntas de valor" (Parsons, 1984, pp. 48-49), posibilita la generación de un "lazo" de "solidaridad" entre ellos que permite la consolidación de una auténtica colectividad. De modo que la religión había históricamente actuado, pues, como el "punto de referencia fijo" o *central* (Michaud, 1980, pp. 78-81), como la "norma reguladora" de lo social, conteniendo, unificando y supeditando los diversos intereses particulares a un fin último, el de la unidad social, que los englobaría y los sobrepasaría (Durkheim, 1984, pp. 277-278). De esta manera, la religión habría contribuido en muy buena medida a la limitación y al control de la posibilidad de una desorbitada

liberación sin resistencias de una desenfrenada *lógica económica* capaz de acabar finalmente lesionando la textura sobre la cual se integra y se cohesionan la sociedad.

La visión secularizada del mundo nacida de la modernidad promovió, como antes apuntábamos, un *desanclaje* de lo social de su fundamento religioso, pero, como contrapartida, erosionó los mecanismos simbólico-culturales responsables de conservar la integridad del cuerpo comunitario, vació de contenido a los recursos de los que tradicionalmente había dispuesto una sociedad para reforzar la cristalización de un espíritu de "solidaridad" colectivo.

La adopción de una dimensión sagrada por parte del Estado

La época moderna implicará, asimismo, una tentativa de traslación del papel integrador antiguamente desempeñado por la Iglesia al Estado. No en vano, el auge que irá cobrando crecientemente el Estado-Nación a raíz de la modernidad se corresponderá, sintomáticamente, con un proceso histórico en donde la religión irá perdiendo proporcionalmente su activo protagonismo en la vida pública (Anderson, 1993, pp. 23-29). A la *desacralización* del mundo, y consiguientemente de lo político, propugnada por una visión moderna del mundo en la que se ha *divinizado* la razón, le seguirá una curiosa *resacralización* de otras esferas en las que se desenvuelve la trama social; de las cuales la más significativa es la del Estado (Corbin, 1981, pp. 180-181). El Estado llegará a adquirir, a partir de este momento, un estatuto de *sacralidad*, transformándose en la institución central de la sociedad a la cual se debiera rendir veneración y cuya razón de ser, por otra parte, nunca podría llegar a devenir objeto de cuestionamiento. No debiera pasar tampoco desapercibida una circunstancia histórica novedosa, aunque decisiva, al tratar de dar cuenta de la institucionalización y del preponderante rol asignado al Estado-Nación: la irrupción de una estrecha identificación por éste intencionadamente estimulada entre *lo social* y *lo político*, entre *el pueblo* y *el Estado* (Bergua, 2007, pp. 16-19). Dicho de otro modo, la época moderna buscará alentar como referente el logro de un modelo de sociedad en donde un "monoteísmo de *lo político*" sea el vehículo de expresión unilateral de *lo social* (Miranda, 1986, pp. 14-20), en donde la única vía posible de auto-reconocimiento de *lo social* sea la inspirada a partir y desde *lo político*. *Lo político, el Estado* como la más acabada y visible manifestación de éste, pretenderá transformarse, así, en la traducción fidedigna de *lo social* en donde este último se torne como *objetivado* (Pérez-Agote, 1989, pp. 34-36). El sentimiento y la representación *identitaria* de un *Nosotros* colectivo serán un patrimonio en exclusividad del Estado.

En un contexto histórico-cultural en donde las legitimaciones religiosas de lo político han perdido credibilidad y su desuso resulta ya algo evidente, el naciente Estado-Nación apelará a una nueva modalidad de forja de una *conciencia colectiva*, -la llamada a un "espíritu nacional", a un sentimiento comunitario de Nación-, para alcanzar la constitución de un demandado "ideal común" sobre el cual se llegase a edificar un "vínculo" *ideacional* articulador de la vida colectiva. El Estado-Nación, convertido en la institución representativa de *lo social*, monopolizará, a partir de entonces, la gestión de los "recursos simbólico-culturales" encaminados a la solidificación de un "lazo" de fraternidad colectivo, autoerigiéndose en la institución prioritaria responsable de gestar y de alentar constantemente un hermanamiento colectivo. A este respecto, resulta especialmente significativo que las dos grandes revoluciones de la época moderna -la Francesa y la Inglesa-, ambas guiadas por los ideales de la Ilustración y en abierta antítesis con la legitimación religiosa del mundo característica del *Ancien régime*, hubiesen derivado, una vez enfriado el fulgor revolucionario, en una urgente reafirmación, por parte de

los nuevos grupos sociales detentadores de la hegemonía política, de un fraternal sentimiento patriótico sostén de una sólida comunión colectiva en torno a un "espíritu de la Nación".

La modernidad, en efecto, logró orillar el papel social tradicionalmente atribuido a la religión, pero, al mismo tiempo, elaboró unos recursos culturales sustitutivos, de índole ahora lógicamente secularizada, encargados de suplir la laguna dejada por el abandono de la función *re-ligadora* en otra hora desempeñada por la religión. Se trataba de restituir una dañada "solidaridad" social apelando a un recurso cultural vinculante de naturaleza ahora laica. El cuerpo social demandaba una *holística* instancia unificadora en donde sus distintas partes se reconociesen y se hermanasen como integrantes de un mismo todo colectivo. Esta instancia unificadora, no obstante, no podrá ser ya lógicamente *trascendente*, sino que deberá ser *inmanente* al cuerpo social. La religión sigue, pues, *uniendo*, aunque se haya visto obligada a mutar su rostro, metamorfoseándose ahora en clave secularizada y operando desde el interior del cuerpo político. El recurrente papel "vinculante" inherente a la religión se transmuta, para, de este modo, actuar en un emergente escenario histórico (Gauchet, 1998, pp. 13-14).

La sociedad nacida de la Revolución Francesa será un magnífico caleidoscopio en donde se pueda entrever esta transmutación. A los episodios revolucionarios les sucederá la efervescencia de una fraternidad comunitaria vertebrada ahora en torno a los nuevos ideales republicanos y expandida por toda Francia; corroborando, así, los augurios del conservadurismo de Edmund Burke, quien ya anticipara que el pánico al "vacío" generado por la ofensiva revolucionaria al sistema de creencias cristiano, soportado hasta entonces por la institución eclesiástica, debería ser obligadamente sustituido por cualquiera otra "opción religiosa" (Burke, 2003, p. 148). En esta atmósfera socio-política, la "religión civil", propuesta por Jean Jacques Rousseau, certificará la necesidad de dar una forma codificada, bajo un "marco normativo-político", al nuevo espíritu de fraternidad desatado al calor de la Revolución. La apelación a ella obedecerá a una acuciante demanda por afianzar unos principios ético-políticos garantizadores de la "solidaridad" social; los cuales pronto se transformarán en objeto de veneración y de comunión por parte de todos los miembros del cuerpo colectivo (Rousseau, 1988, pp. 136-140).

Desde otro ángulo, la divinización hegeliana del Estado confluirá con Rousseau en este punto. La solución sugerida por Friedrich Hegel para reinstaurar el nostálgico "vínculo" comunitario característico del mundo griego en las sociedades modernas, pasará por la atribución al Estado de un papel en donde éste, trascendiendo el abanico de intereses particulares albergados en el seno de la sociedad, arbitre y armonice los naturales antagonismos derivados de una sociedad fracturada en la que gobierna un ya irreversible individualismo. Sólo el Estado Moderno, entonces, en cuanto "totalidad ética" en donde se llega a encarnar la más absoluta libertad del individuo, estaría poseído de la facultad de aglutinar, hacerse reconocer en él y cohesionar a los distintos, y en muchos casos conflictivos, intereses de los individuos o de los grupos sociales (Hegel, 1975, pp. 283 y ss.). El Estado Moderno, en definitiva, será el responsable de asumir la elaboración y el cumplimiento de los principios axiomáticos de una "moral cívica" sobre la cual se cimentaría ahora la posibilidad de una solidaridad y de una vertebración social.

El "vínculo" moderno repensado desde una perspectiva actual. El auge de una religiosidad comunitaria

La modernidad pretendió llenar el vacío por ella misma generado, una vez que hubo disuelto el poder *re-ligador* atesorado en la religión, recurriendo a la edificación de un "marco normativo" regulador de lo

social cuya patrimonialidad sería monopolio del Estado y, lógicamente, desmembrado de toda referencia religiosa. A través de este "marco normativo", se buscará afianzar una nueva fórmula consensual funcionalmente favorecedora de la integración social. Este será el cometido esencialmente designado a la "religión civil"; a través de la cual la *centralidad* de lo político acabará finalmente sacralizada. Dado que el fundamento de la *re-ligación* no podía ya adoptar un carácter *trascendente*, debería redefinirse obligatoriamente como un "principio unificador" *inmanente* al cuerpo social. Los recursos simbólico-culturales desplegados por la sociedad moderna para lograr una regulación de la variada y conflictiva diversidad de intereses individuales bajo un "patrón de orientación conjunta" en donde éstos debieran coparticipar y plegarse, deberán mostrarse, en lo esencial, como descristianizados. La adhesión a estos "patrones de orientación conjunta" de índole ético-política, convertidos ahora en ensalzados pilares básicos e incuestionables de la sociedad y a los que el Estado tiene la responsabilidad de conservar y de impulsar, es aquello que intentará preservar, en clave secularizada, la permanencia del "vínculo" colectivo. Así, de este modo, como diría Alain Touraine (1993, pp. 31-36), la secularizadora "*ideología clásica de la modernidad*" logrará institucionalizar una estrecha identificación entre *lo moral* y *lo político*, estableciendo una justificación axiológica de toda acción individual según el criterio de que ésta contribuya o no a la supervivencia y a la cohesión global de la sociedad. De esta manera, la nueva "economía del "lazo" social" originada en la época moderna prolongará la función tradicionalmente desempeñada por la religión, pero, eso sí, en unas novedosas coordenadas históricas en las que la disgregación, la *anomia* y el desorden parecen cernirse, en su conjunto, como las grandes amenazas *desestructuradoras* de las sociedad.

Ahora bien, esta tentativa por reelaborar bajo una modulación nueva el "vínculo" social se caracterizará por lo siguiente:

1. Surgirá con una intención manifiesta: subsanar una posible crisis de integración social que pudiera poner en peligro los cimientos sobre los que se estaba construyendo una visión moderna -léase burguesa- del mundo, comparecerá con el objetivo de mantener, fundamentalmente, un artificioso orden fraternal en un emergente modelo de sociedad en donde la burguesía -la inglesa y especialmente la francesa- se ha consolidado como grupo social hegemónico y ha comenzado a imponer sus reglas en el ámbito económico. La doctrina del "interés general" surgirá en esta precisa tesitura histórica, siendo de una perfecta utilidad para apuntalar el ordenamiento social. El objetivo será inspirar en la *conciencia colectiva* una sólida identificación entre el "interés individual" y el "interés general", asegurando, de este modo, la institucionalización de un "orden público" requerido por la burguesía, pero ahora en un modelo social en donde los sistemas de creencias religiosos de antaño se han tornado inservibles para ello (Tocqueville, 2006, pp. 157-161). Por eso, a la recuperación y luego entronización del viejo ideal fraternal bajo la nueva fórmula de principios normativos de *civilidad*, de postulados ético-políticos, -en la adhesión a los cuales estaría en juego nada menos que la configuración de un "interés común" fortalecedor del consenso social-, responderá Marx con su bien conocida denuncia del "interés general" como el mejor disfraz encubridor con el que se revestiría un siempre oculto interés "interés particular" (Marx, 1991, p. 46).

2. No pretenderá, al contrario de lo que ocurría en el caso de la religión tradicional, encarar una resolución válida al problema de la limitación, control y regulación del despliegue de una desorbitada *racionalidad económica* moderna, ni, en modo alguno, interferir en ella. Más bien, se presentará como un discurso que se moverá en un terreno abonado para la moral y que, quizá por ello, enmascarará la dirección histórica adoptada por las reglas de la *racionalidad económica*. Pero, es más,

el nuevo espíritu de "solidaridad" por ella alentado **entrará en evidente contradicción, resultará irreconciliable, con el marco económico establecido por el sistema de mercado capitalista**. El único "vínculo" real de "solidaridad" entre los individuos admitido y estimulado por el nuevo sistema de mercado será el específicamente contractual, el viciado y sujeto a una relación mercantil mediada por el "*fetichismo de la mercancía*" (Marx, 1986), el de una interdependencia entre individuos ligados *a priori* por relaciones de carácter exclusivamente económico-funcional propias de sociedades con *solidaridad orgánica* (Durkheim, 1987, pp. 222-236), el de un galopante e irreversible crecimiento de la *asociación* que discurre en sintonía con el progresivo declive de la *comunidad* (Tönnies, 1979, pp. 277-278), el de sociedades en donde la *integración* propiamente "*sistémica*" sustituye paulatinamente a la vieja "*integración social*" (Luhmann, 1984, pp. 51-98). En el campo específicamente político, esta "lógica contractual", mediadora de las relaciones entre individuos en el ámbito de la sociedad civil, se proyectará, sintomáticamente, sobre el modelo de relación contraída entre éstos y el Estado por medio de las *teorías contractualistas* de lo político, surgidas, no en vano, en esta precisa coyuntura histórica.

Interrogante fundamental de partida

La interrogante esencial abierta por la modernidad será: *¿Cómo lograr una auténtica fraternidad o "solidaridad social" en un modelo de sociedad en donde toda posible relación entre los individuos se encuentra condicionada y atrapada por una impronta obligadamente contractual y, por ende, marcada por una previa situación de oposición y conflicto entre ellos?. ¿Puede realmente quedar bien respaldado un "vínculo" consensual de integración en una sociedad gobernada a priori por una unidimensional "racionalidad contractual" regidora de las relaciones entre sus miembros?.* El espíritu de fraternidad comunitaria, tal como hemos visto, o bien es anterior al desarrollo de la lógica de mercado capitalista o bien, en el caso de que pretendiese presentarse conciliable con ésta, no es más que una ficticia, forzosa y forzada o, en el peor de los casos, perversa forma de comunidad. La perniciosa adhesión de las masas a figuras *carismáticas* representativas de movimientos sociales totalitarios, -de lo que el pasado siglo ha ofrecido ejemplos bien conocidos por todos-, bien pudiera interpretarse como una intencionada utilización de una evidente demanda de alteridad comunitaria canalizada, no obstante, hacia un falso apego comunitario, buscando un imposible reencuentro con una dimensión de lo social ya, por otra parte, volatilizada. La explicación de la fascinación y del rebrote actual de los movimientos nacionalistas bien podría enmarcarse en este mismo parámetro analítico.

Estado actual de la cuestión

En la actualidad, la apelación a una vuelta a una modalidad -aunque fuese readaptada- de legitimación trascendente del "vínculo" social no sólo resulta inviable, dado el decurso histórico asumido por Occidente, sino que lleva inequívocamente presente la sospecha de un nocivo germen *fundamentalista*. Reorientar la mirada hacia un encumbrado y nostálgico pasado, tratando de hallar en éste una certidumbre protectora ante los evidentes signos de desestructuración social, no es, en modo alguno, una vía fértil para afrontar los problemas de *re-ligación* colectiva que afectan directamente a las sociedades actuales. Aunque, al mismo tiempo, resulta también obligado explorar las dificultades con las que la *inmanentización* del mundo moderno se ha topado, cuando no también los desarreglos por ella misma inintencionadamente propiciados, al tratar de cumplir, bajo un rostro secularizado, su pretendida tarea integradora y unificadora. Así pues, el problema esencial al que se enfrentan actualmente las sociedades occidentales radicaría en que, en la búsqueda de una instancia facultada para preservar su

integridad y su unidad, la opción de un vuelco hacia el pasado resultaría ya inservible pero, no obstante, la opción que se presenta como de futuro aparece como un horizonte débilmente consistente.

La "trascendencia inmanente" en las sociedades secularizadas. La racionalización de lo sagrado

Parece oportuno señalar el imperativo de consolidar, por parte de las sociedades actuales, un "principio unificador" *inmanente* que, paradójicamente, lleve implícito una dimensión de *trascendencia*; o, dicho de otro modo, percatarse de que "*lo sagrado de lo social*" o bien esta teñido de una *trascendencia* –aunque esta *trascendencia* sea una "*trascendencia inmanente*"- con respecto a las diferentes voluntades e intereses particulares de los integrantes de una sociedad o bien no podrá gozar de un genuino rango de *sacralidad*. El requisito, no muy fácil de conciliar con una mentalidad moderna aferrada a una visión *progresista* y *evolucionista* de la sociedad, para una actuación realmente *re-ligadora*, fraternal y vinculante de lo sagrado –querámoslo ver o no- es que, muy probablemente, éste debiera mostrarse como algo inviolable y, por tanto, alejado de cualquier tentativa que intentase transformarlo en objeto de *racionalización*. La *desacralización* discurre en sintonía con un debilitamiento de los vínculos de identificación entre individuos (Beriaín, 2000, pp. 191-199). A mayor *racionalización* de lo sagrado, diríamos, una preocupante mayor pérdida del "vínculo" solidario.

La modernidad, en efecto, desdeñó la validez de una concepción del mundo de carácter religioso, pero lo que nunca estuvo en su ánimo llevar a cabo fue una erradicación del "vínculo" unificador sostenido históricamente sobre la religión. Buscó, eso sí, suplir éste bajo una fórmula inevitablemente secularizada y cuya propuesta actual más refinada en términos racionalistas será la consecución de un "ideal de consenso normativo" basado sobre una "competencia racional y comunicativa" de los individuos. Resulta altamente problemática, en este sentido, la apuesta, marcada no sólo por un claro acento racionalista sino también ilustrado y evolucionista, orientada hacia una reconversión de lo sagrado en base a un acuerdo fundado sobre "reglas *procedimentales-argumentativas*" desplegadas por los potenciales interlocutores participantes en una "comunidad de diálogo" (Habermas, 1992, pp. 101-104). En última instancia, esta formulación, en sí misma, presupone un oceánico vacío comunitario de fondo que es el que luego tratará de ser subsanado, parte de una sesgada relación *a priori* entre individuos mediada y limitada en su totalidad al reducido marco de una interdependencia funcional y amparada, como no podía ser de otro modo, por un régimen jurídico en el que se certifica la impronta contractual colonizadora de toda relación social. Pudiera ésta formulación aparecer -y de hecho ha aparecido- como el gran antídoto presuntamente resolutorio de una problemática, la del "lazo" social, cuyo abordaje requería, no obstante, un examen filosófico-sociológico de más honda envergadura.

El inherente papel de lo no racional en el "vínculo" comunitario

El denodado énfasis moderno por *racionalizar* y readaptar la naturaleza social de lo sagrado a un "marco lingüístico-racional", por "descentrar la imagen del mundo religiosa", podría -por qué no- resultar incompatible con la propia sustancia de la que se nutre lo sagrado, llegar a vulnerarlo o desposeerlo finalmente de su relevante fuerza social. Durkheim, refutando una visión estrechamente *contractualista* de la sociedad (Girola, 2005, pp. 153-174), descubrió que la naturaleza de la argamasa integradora de lo social tenía que ver con un *invisible* marco de presupuestos relacionales de origen social, con lo que él llamaba "la parte no contractual de los contratos" (Durkheim, 1987, pp. 254-287), con una soterrada

dimensión, dirá luego Michel Maffesoli, "pre-racional y pre-individual" actuante en la manera en cómo los individuos conforman una entidad social (Maffesoli, 1990, p. 146).

Es lícito pensar que esa misma "parte no contractual" siga siendo también activamente prioritaria en relación, en este caso, a cualquier fórmula de "acuerdo racional" como base del "lazo" social. A la enarbolada *transparencia* del "consenso racional" propugnada por la razón moderna y explicitada a través de las diferentes variantes *contractualistas*, se le opone la *opacidad* de la facultad "vinculante" atesorada en lo "no contractual". Es más, cabe preguntarse: La coparticipación en una "comunidad racional de diálogo", respaldada ésta sobre la "capacidad lingüístico-racional" de los integrantes de una sociedad y sostén de un "consenso normativo" conservador de la "solidaridad" social, ¿logra realmente vincular a éstos?. O, por el contrario, ¿el "vínculo" no descansa necesariamente -querámoslo o no-, debido a su intrínseca naturaleza, en una dimensión *no racional* más que racional de la experiencia social, en el dominio de una *lógica* no tanto explicativa como "simbólica, relacional y co-implicativa"? (Mardones, 2000, pp. 156-157)?. ¿No tiene que ver, fundamentalmente, con la *contextura* de un "radical simbólico" (Lanceros, 1997, p. 52) en donde se supera el binomio antitético entre racionalidad/irracionalidad?. Por eso, el territorio especialmente abonado para la materialización del "vínculo" no es, en modo alguno, el del *logos*, sino aquél en donde anidan la *imagen (lo imaginario)* y el *símbolo*. En el decurso de la contemporaneidad, solo el romanticismo, por otra parte, parece haberse percatado de ello (Blumenberg, 2003, pp. 55-58). Esto, al mismo tiempo, permite dar cuenta del siempre peligroso efecto magnético resultante de una intencionada llamada a lo "*no racional* vinculante".

En este punto, resulta oportuno retomar la posición hermenéutica de Hans Georg Gadamer, quien ha sabido ver en el excluyente ensalzamiento de la razón enarbolada por el Iluminismo y en sus consiguientes implicaciones *desacralizadoras* una omisión grave: la consistente en que con anterioridad a todo "*juicio*" comunicativo se encuentra un subyacente "*pre-juicio*" que lo antecede y donde aquél inevitablemente se enmarcaría (Gadamer, 1977, pp. 277 y ss.). Por tanto, el "*juicio*" se sostendría sobre el "*pre-juicio*"; y del horizonte de éste último difícilmente podríamos liberarnos.

En suma, para concluir, la persistente operatividad *re-ligadora* de lo sagrado correría el riesgo, paradójicamente, de perder su energía y finalmente diluirse en una tentativa de remodelación de éste ajustada a los cánones establecidos por el racionalismo y el ideario ilustrado.

El resurgimiento del "vínculo" comunitario en las "religiosidades" actuales

En lo concerniente al objetivo fundamental sobre el que gravita nuestro trabajo, la modalidad de "vínculo" moderno provocará, como contrarréplica, **la eferescencia de un abanico múltiple y heterogéneo de formas de "religiosidad" que, en cada vez mayor medida, afloran en las sociedades actuales**. Es preciso entender los rasgos de esta peculiar "*religiosidad*" teniendo presente, no obstante, que el comportamiento religioso no se encuentra exclusivamente ceñido al campo tradicionalmente patrimonio de las confesiones religiosas, sino, más bien, como una "*forma*" que se realiza obedeciendo fundamentalmente a "motivaciones de orden sentimental" (Simmel, 2002, p. 40). La idiosincrasia definitoria de estas *religiosidades* obedecería a la irresoluble tensión existente entre una *religiosidad informal e instituyente* y una *religión formal e instituida* que estaría operando permanentemente en el campo religioso (Gutiérrez, 2008, pp. 286-287). Por medio de estas "*religiosidades*", los individuos se afanan por reinstaurar un genuino espíritu de fraternidad comunitario que ya no tiene cabida en el espectro de la "solidaridad" promovida por la modernidad y en el ejercicio de sus instituciones

correspondientes. Por consiguiente, dicha "*religiosidad*" estaría testimoniando, en última instancia, una auténtica actitud de desafío en relación a la modernidad y, más en concreto, en relación a los cánones institucionalizados de relación interpersonal por ella gestados y desplegados. La inusitada proliferación de una "*religiosidad*" "desregulada" y "desinstitucionalizada", todavía con perfiles difusos pero paradójicamente conciliable con los desarrollos de la sociedad de consumo, mediática y tecnológica, será un intento de compensar unos manifiestos *deficits*, experimentados como tales, generados en el ámbito de lo comunitario. La "fragmentación de lo social" ocasionada por la desarticulación del vínculo comunitario tradicional desencadenará y curiosamente convivirá con una "fragmentación de la *religiosidad*" (Lyon, 2002, pp. 58-59).

De ahí que, como resultado de lo anterior, los individuos acaben concentrando su apego a "*microcomunidades*", a agrupaciones de índole fundamentalmente local, en donde sí pueden dar libre curso a esa dimensión *no racional* de la vida social sobre la que se fragua la posibilidad de experimentar un encuentro y una identificación, tanto sentimental como *vivencial*, conjuntamente compartidos; inscribiéndose esta nueva dinámica *socializadora* en un decurso cultural más global tendente a un extensivo *reencantamiento* de la vida en las sociedades tardomodernas o postmodernas (Lee, 2008, pp. 70-72). A través de ellas, los individuos pueden liberar una verdadera "*sociabilidad*", un modo de "interacción social recíproca, libremente flotante y desprendida de toda finalidad o interés concreto" como genuino móvil de su unión (Simmel, 2002, pp. 82-83). Las manifestaciones contemporáneas en donde este tipo de "*religiosidad*" se deja ver son abundantes. El ansia por recobrar un sentimiento de calor, de hogar y de hermanamiento aglutinador de las "*tribus urbanas*" (Maffesoli, 1990, pp. 133-182); la constante eclosión de modalidades alternativas e informales de "*convivialidad*" en microcosmos tales como la subcultura juvenil y movidas por un anhelo de suplir el *déficit* causado en el ámbito de la "solidaridad" por la sociedad moderna (Duvignaud, 1990, pp. 175-179); o el brote de una "solidaridad emocional" surgida precisamente en los *hiatos* de la *monocéfala* "solidaridad" moderna y contrapuesta a ella (Tacussel, 1984, pp. 195-201), atestiguan una persistente demanda de un hermanamiento fraternal encarnada en fórmulas distanciadas de las oficialmente institucionalizadas y, diríamos más, animada por la conquista de un mayor grado de autenticidad comunitaria que aquél ofertado por las sociedades modernas. Asimismo, el brote actual de adscripción a "guetos voluntarios" estaría dejando traslucir la fijación más degradada del ánimo de reencuentro con una "comunidad segura" bajo unos patrones sociales gobernados ya, sin embargo, por la "imposibilidad de la comunidad" (Bauman, 2006, pp. 107-120).

O, planteado todo ello a modo de interrogante, la actual abundancia de un variopinto mosaico de "*religiosidades*" con muy diverso rostro ¿no estaría revelando, en realidad, una ostensible respuesta de rechazo con respecto al "vínculo" entre individuos institucionalizado en la modernidad?, ¿no estaría dejando entrever, en última instancia, un espontáneo reclamo comunitario que, incapacitado para reconocerse en el "vínculo" moderno, se ve obligado a reorientarse por otros derroteros alternativos y menos oficializados, intentando saciarse en contextos en donde no se inhiba e incluso se facilite la liberación de la dimensión *no racional* de la experiencia social inspiradora de un *verdadero* "vínculo" comunitario?.

Referencias

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.

- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt, (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bergua, José A. (2007). *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza.
- Beriain, Josetxo (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Bolle de Bal, Maurice (1982). *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*. Bruselas: Éditions de la Université de Bruxelles.
- Burke, Edmund (2003). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza.
- Ciceron, Marcus T. (2000). *Sobre la naturaleza de los Dioses*. Madrid: Gredos.
- Corbin, Henry (1981). *La paradoxe du monothéisme*. París: Livre de Poche.
- Dodds, Eric R. (2006). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Dumont, Louis (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1984). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1987). *La división del trabajo social*. Barcelona: Agostini, vol. I.
- Duvignaud, Jean (1990). *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México: FCE.
- Espósito, Roberto (2003): *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1986). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza.
- Fustel de Coulanges, Numa D. (1947). *La ciudad antigua*. Madrid: Plus Ultra.
- Gadamer, Hans G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, vol. I.
- García Calvo, Agustín (1999). Creencia. Vínculo. Más allá. *Archipiélago*, 36, 25-33.
- Gauchet, Marcel (1998). *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. París: Gallimard.
- Girard, René (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girola, Lidia (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Guriévich, Arón (1990). *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus.
- Gutierrez, Daniel. (2008). Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme. *Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, 55(3), 275-289.

- Habermas, Jürgen (1985). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, vol. II.
- Halbwachs, Maurice (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
- Hegel, Georg W. F. (1975). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lactancio, Lucio C. F. (1990). *Instituciones divinas*. Madrid: Gredos, vol. IV.
- Lanceros, Patxi (1997). *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthopos.
- Lee, Raymond L. M. (2008): La fin de la religión? Réenchantement et déplacement du sacré. *Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, 55 (1), 66-81.
- Lyon, Daniel (2002). *Jesús en Disneylandia: La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Luhmann, Niklas (1984). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Barcelona: Trotta.
- Maffesoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
- Maffesoli, Michel (2002). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. París: Table Ronde.
- Mardones, José M. (2000). *El retorno del mito*. Madrid: Síntesis.
- Marx, Karl (1986). *El Capital*. México: FCE, vol. I.
- Marx, Karl (1991). *La ideología alemana*: Universidad de Valencia (Grijalbo).
- Michaud, Yves (1980). *Violencia y política*. Madrid: Ruedo Ibérico.
- Miranda, Michel (1986). *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporaine*. París: Meridiens.
- Montesquieu, Charles L. de S. (1962). *Grandeza y decadencia de los romanos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Parsons, Talcott (1984). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Pérez-Agote, Alfonso (1989). *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Polanyi, Karl (1997). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Poulat, Émile (1977). *Eglise contre bourgeoisie*. París: Casterman.
- Ricoeur, Paul (1975). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Rousseau, Jean J. (1988). *El Contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Simmel, Georg (1999). *Sociologie*. París. PUF.
- Simmel, Georg (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.

Simondon, Georges (2007). *L'individuation psychique et collective*. París: Aubier.

Tacussel, Patrick (1984). *La attraction sociale. Le dynamisme de l'imaginaire dans la société monocéphale*. París: Meridiens.

Tocqueville, Alexis de (2006). *La democracia en América*. Madrid: Alianza, vol. II.

Tönnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.

Touraine, Alain (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.

Historia editorial

Recibido: 08/08/2009

Aceptado: 17/02/2010

Formato de citación

Carretero, Angel (2010). En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La re-elaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario. *Athenea Digital*, 17, 119-136. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/663>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)