

Salud y espiritualidad en las sociedades postseculares de trascendencia inmanente

Pablo Echeverría-Esparza¹

Recibido: 10-02-2022 // Aceptado: 14-04-2023

Resumen. Las primeras tesis sobre la secularización la comprendían como un proceso análogo y paralelo a la modernización, que implicaba la desaparición de la religiosidad y la trascendencia. Sin embargo, estas tesis han sido desmentidas por una perspectiva postsecular que advierte precisamente de la multiplicación de las formas y opciones religiosas y de trascendencia, así como de su reorientación hacia el plano inmanente, dada la creciente conciencia de finitud intramundana.

El artículo expone este escenario para así comprender la emergencia e integración en el mismo de las nuevas espiritualidades como formas altamente novedosas, plurales y dinámicas de religación entre salud y espiritualidad.

Estas nuevas espiritualidades suponen una exitosa ampliación del ya inaugurado mercado de opciones de sentido inmanentes y a la carta, profundizando en esta lógica de mercantilización religiosa, sanitaria y espiritual. Su éxito parece basarse en su capacidad para ofertar al individuo (1) la prolongación de la vida terrenal prometida por la medicina, (2) el significado ofrecido por la religión presecular y (3) la autonomía y decisión individual a menudo denegadas por ambas.

Se trata, por tanto, no solo de una nueva y relevante opción de sentido en las sociedades postseculares de trascendencia inmanente; sino también de una muestra paradigmática de la modificación de las propias estructuras de religiosidad, crecientemente afectadas por el liberalismo económico predominante.

Palabras clave: espiritualidad; pluralismo; pluralismo religioso; religiosidad; salud; secularización; sociología de la religión; trascendencia.

[en] Health and spirituality in postsecular societies of immanent transcendence

Abstract. The first theses on secularization understood it as a process analogous and parallel to modernization, which implied the disappearance of religiosity and transcendence. However, these theses have been refuted by a postsecular perspective that warns precisely of the multiplication of religious and transcendent forms and options, as well as of their reorientation towards the immanent plane, given the growing awareness of intramundane finitude.

This article exposes this scenario in order to understand the emergence and integration of new spiritualities as highly novel, plural and dynamic forms of reconnection between health and spirituality.

These new spiritualities represent a successful expansion of the already inaugurated market of immanent and *à la carte* meaning options, deepening into this logic of religious, health and spiritual commodification. Its success seems to be based on its ability to offer the individual (1) the extension of earthly life promised by medicine, (2) the meaning offered by presecular religion, and (3) the autonomy and individual decision often denied by both.

It is, therefore, not only a new and relevant option of meaning in postsecular societies of immanent transcendence; but also of a paradigmatic sample of the modification of the very structures of religiosity, increasingly affected by the predominant economic liberalism.

Keywords: spirituality; pluralism; religious pluralism; religiosity; health; secularization; sociology of religion; transcendence.

Sumario. 1. Introducción. 2. Religiosidad de abajo arriba, fluida y a la carta. 3. Secularizaciones múltiples y escenario postsecular dualista. 4. Medicalización de la muerte. 5. Corriente *new age* y nuevas espiritualidades. 6. Terapia espiritual y terapia laboral: el *coaching*. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

Como citar: Echeverría-Esparza, P. (2023). Salud y espiritualidad en las sociedades postseculares de trascendencia inmanente (1991-2022). *Polít. Soc. (Madr.)* 60(3), 80473. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.80473>

¹ I-Communitas – Institute for Social Advanced Research, Universidad Pública de Navarra (España)
ORCID: 0000-0002-2546-9994
E-mail: pablo.echeverria@unavarra.es

1. Introducción

Las primeras tesis de la secularización, elaboradas en las décadas de 1960 y 1970, y cuyo principal representante puede ser Peter Berger, la comprendían como un proceso análogo y paralelo a la modernización, que implicaba un paulatino debilitamiento de la religiosidad en las sociedades modernas. Sin embargo, esta idea pronto se vio cuestionada por autores que trataban de refinar este análisis, como Martin (1969), Hervieu-Léger y Champion (1986), Tschannen (1992) o Casanova (2000). La pervivencia e incluso diversas (re)emergencias de lo religioso constituyen hoy una evidencia, por lo que el debate sociológico reciente se ha centrado en la forma y el papel tomados por esta religiosidad entendida como universal antropológico independiente de las religiones como manifestaciones históricas concretas (Simmel, 2012), en su relación con la esfera pública y la privada (Casanova, 2000) —dada la creciente relevancia socialmente otorgada al papel del individuo (Luckmann, 1973; Taylor, 2014; 2015)— o la dinamización y heterogeneización modernas (Bauman, 2000; Kosellec, 2003; Beriain, 2015), retomando a su vez problemáticas clásicas como su papel en el dominio material y racional del mundo (Weber, 1983; Marx, 2007).

Como explica Durkheim (1992), la religión es un elemento integrador de las sociedades humanas, inherente a ellas, aunque pueda estructurarse y manifestarse de muy diversas formas. Esta formulación sí parece haberse transformado radicalmente en la modernidad, dado que la raíz del proceso sacralizador ha pasado de estar “arriba” a situarse “abajo”. En lugar de la divinidad extramundana que habita una trascendencia inaccesible y que integra sin fracturas internas al grupo, la fuente de la que emana en primer lugar esta religiosidad pasa a ser el propio grupo social, unido en torno a una divinidad secular que de antemano se sabe incierta, frágil, precaria. Es más, esta divinidad secular valorada por el grupo es en buena medida el individuo, lo cual multiplica las formas de vivir la religiosidad.

Como explicaremos en la primera parte del texto (epígrafes 1-3), esto no invalida la tesis de la secularización, sino que esta es compatible con la condición necesaria de la religiosidad. En una segunda parte (epígrafes 4-7), analizaremos el papel que ciertas formas de religiosidad asociadas a lo sanitario están jugando en un contexto de aparente cuestionamiento tanto de los postulados de la modernidad en general, como de la hegemonía médica en particular.

Los procesos de modernización y secularización han situado a la ciencia médica como principal interlocutor de la humanidad con su finitud, en detrimento de una religión que, no obstante, pervive y coexiste en una relación de tensión ambivalente con el saber médico. Emerge así un libremercado de opciones de sentido personalizadas, dentro del cual las nuevas espiritualidades se sitúan como opción que trata de religar el ámbito de la salud y el de la espiritualidad, mientras que el *coaching* intenta articular estos ámbitos en clave económica. Así, tanto las primeras como el segundo terminan reproduciendo por la vía de la individualización las mismas dinámicas intrascendentes que pretenden combatir.

En último término comenzaremos por detallar la “estructura ascendente” de la religiosidad, su diversificación y la coexistencia de múltiples formas de secularidad como característica del nuevo escenario postsecular. Posteriormente, explicaremos la relación entre este escenario y la medicalización de la muerte, así como el papel que toman las corrientes *new age* y las nuevas espiritualidades, erigiéndose como mediadoras entre la esfera sanitaria, la religiosa y la económica, ejemplificada en el *coaching* como terapia espiritual. De esta manera, realizaremos una aportación al debate sociológico vigente sobre la religiosidad, incorporando el análisis de una intersección económico-sanitario-espiritual particularmente relevante por su transversalidad y centralidad social.

2. Religiosidad de abajo arriba, fluida y a la carta

Como hemos adelantado, las consideraciones de los años sesenta y setenta sobre un mundo cada vez más moderno, más secularizado y, por tanto, menos religioso, se verían cuestionadas prácticamente desde su nacimiento, aludiendo en su lugar a la separación entre Iglesia y Estado (Martin, 1969), o la rearticulación de una religiosidad no enfrentada a la racionalidad sino en retroalimentación con ella (Hervieu-Léger y Champion, 1986), y desmentidas a partir de los años noventa por la evidencia de una modernidad que no implicaba la paulatina desaparición de la religiosidad y en la que la secularización operaba, no como teoría, sino como paradigma (Tschannen, 1992). La pretensión de sometimiento de las fuerzas naturales por parte del ser humano explicitada por Weber (1983: 435) al afirmar que “el racionalismo occidental moderno se basa en un dominio racional del mundo” no —o al menos no solo— implicaría la sustitución de la religiosidad por el racionalismo como método para esta dominación; sino la aplicación de un racionalismo intramundano como vía de acceso a la trascendencia secular. El desencantamiento del mundo supuso la evacuación de la magia y los espíritus como método explicativo de los sucesos cotidianos y extraordinarios; pero no por ello la desaparición de la aspiración de trascendencia humana. En su lugar, la explicación a la realidad circundante pasaría a centrarse en lo conocido y lo cognoscible (habitualmente constituido por factores intramundanos) en lugar de lo incognoscible (correspondiente a lo extramundano).

La modernidad occidental no es por tanto postreligiosa o antirreligiosa, aunque sea secular. La religión es, según Durkheim, inherente a la vida social. Actúa como argamasa que une al grupo en torno a una divinidad cuya sacralidad constituye un valor común para la sociedad, como “realidad específica que tiene sus caracteres propios” (Durkheim, 1987: 116) y que supera tanto la individualidad de cada sujeto como la mera suma de todas ellas. Es por ello que afirma no ver “en la divinidad sino la Sociedad transfigurada y pensada simbólicamente” (Durkheim, 2000: 76). En el caso de las sociedades modernas, su religiosidad, una vez pasada por el filtro del racionalismo desencantador, “venía presidida por un obsesivo énfasis en *inmanentizar* la naturaleza de lo religioso y, *por ende*, de lo trascendente. El proceso de secularización moderno se afanará en dar cuenta de lo extrasocial, de lo religioso, siempre desde lo social” (Carretero-Pasín, 2009: 3). El efecto de la secularización no fue por tanto una depuración y borrado de la trascendencia. Por el contrario, supuso la asunción generalizada de que esta puede hallarse en el orden de lo mundano y que, de hecho, es fundamentalmente en el terreno inmanente de la vida social y terrena donde debe ser perseguida y alcanzada. La estructura del proceso sacralizador quedaba transformada al conformarse la noción de una salvación intramundana en la que podía enraizar y asentarse la religiosidad de unas sociedades secularizadas y racionalistas.

El ascetismo intramundano había basado su visión de la trascendencia en la afirmación de la vida corriente, pero la prosperidad en la vida terrena no era sino una señal de predestinación a la salvación supramundana. Lo secular constituía un mero indicio, una proyección profana sobre la tierra de un valor supramundano y sagrado. El curso de la sacralización actuaba desde arriba hacia abajo, invistiendo de valor a la vida social a partir de una divinidad intangible pero alcanzable mediante el progreso material en el mundo. No obstante, en esta fase posterior, la vida extraterrena era puesta en duda, dando lugar a una *afirmación de la vida corriente por la vida corriente*. El plano de la experiencia intramundana pasaba a ser valioso y sagrado por sí mismo, lo cual hacía la trascendencia directamente accesible mediante conceptos como la política, la ciencia o el progreso que pretendían ofrecer una suerte de salvación terrenal y, hasta cierto punto, compartida. Se conformaba así la aplicación de este racionalismo intramundano como vía de acceso a la trascendencia secular, inmanente.

Esta era la aspiración emancipadora del racionalismo y que ya a mediados del siglo XIX había sido precisada por Marx (2007) no solo como dominio del ser humano sobre la naturaleza, sino como dominio de la relación entre el ser humano y la naturaleza. El hombre pretendía emanciparse del yugo religioso y de su indefensión ante la brutalidad natural y humana mediante un proceso de “desdivinización suprasensible” y posterior “redivinización secular” (Sánchez-Capdequi, 2021: 131). Dentro de las múltiples tendencias, ideologías y corrientes predominantes en las sociedades modernas herederas de la Ilustración, existía un factor común. Entidades a menudo abstractas, pero seculares, como el progreso o la nación, actuaban como nuevos depositarios de esta aspiración a la trascendencia, cuya vía primordial de acceso a la misma era la transformación humana de la realidad material, dado que la afirmación de la vida corriente imponía como prioridad la mejora de las condiciones de vida. Si la vida terrena ya no era un valle de lágrimas preludio de una futura vida eterna y plena, si esta primera era lo único seguro, no solo debía ser soportable, sino que podía y *debía ser disfrutada*.

Es esta última pretensión, o su malinterpretación e instrumentalización, lo que posteriormente transformaría el enfoque ofrecido a este intento de mejorar las condiciones de existencia. El disfrute se presentaba como un concepto mucho más variable, más personal, más singularizable que el bienestar, comúnmente identificable con la satisfacción de necesidades básicas como el alimento, la educación o la vivienda. De la mejora generalizada, para el conjunto de la humanidad o, al menos, para grupos sociales mayoritarios como la clase trabajadora, cuya aspiración sería la de lograr unas condiciones mínimas de existencia para estos grandes colectivos; el objetivo pasaría paulatinamente a ubicarse en la obtención de mejoras particulares, espectacularizadas y convertidas en fetiche, enfocadas a la vivencia particular de cada individuo, desconectándose de la narrativa del progreso como avance lineal y generalizado. Como ejemplo visible en el ámbito socioeconómico, la metáfora del ascensor social como oportunidad para la mejora de unos pocos individuos que se incorporasen a las minorías privilegiadas sustituiría a la de la lucha de clases como vía de consecución compartida de una mejor situación material mediante la destrucción de la burguesía como clase privilegiada. Este giro gradual hacia “la lógica social de las singularidades” como “fabricación social de particularidades enormemente dinámica en los planos de los objetos, sujetos, acontecimientos, lugares y colectivos” (Reckwitz, 2021: 91-92) se manifestaría no solo en el plano político, social y económico, sino también en el religioso. Taylor aludiría a este giro, denominando “impermeabilización” al proceso por el que el sujeto moderno deja de ser poroso, se aísla del exterior para no encontrar ya “la fuente de sus emociones más poderosas e importantes (...) fuera de la <mente>” (2014: 59), sino dentro de esta y, por tanto, de sí mismo.

Si Nietzsche (2011 [1882]) había anunciado la muerte de Dios y su sustitución por el individuo como nueva divinidad secular, este último celebraría su recién adquirida condición creando tantos dioses como vivencias particulares de la trascendencia y la religiosidad (intramundanas, y/o extramundanas) pudieran manifestarse. Así, además de divinidades seculares en una primera fase, en una segunda se ponían en circulación tantos dioses como individuos capaces de imaginar uno existiesen. Por tanto, en la tardomodernidad no solo “es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién el demonio” (Weber, 2004: 219), sino que este ha de crear su propio Dios a medida o, al menos, estar dispuesto a adaptarse a las cambiantes estructuras de una fe secularizada, seleccionando constantemente entre una multiplicidad de opciones religiosas a la carta,

en el contexto histórico de mayor aceleración social y alejamiento entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa conocidos (Koselleck, 2003). No solo debe decidir entre muy diversas opciones de sentido, sino además estar dispuesto a una constante actualización de su decisión pese a la escasez de información y asideros morales sólidos necesarios para hacerlo. El mandato señalado por Taylor como propio del “nuevo régimen posdurkheimiano del individualismo expresivo” (2015: 232) (“[Q]ue cada cual siga su senda de inspiración espiritual. No te apartes de tu senda por la acusación de que no encaja con determinada ortodoxia” [2015: 234]) parece haberse actualizado levemente. Si la primera frase se mantiene intacta, en la segunda la exigencia actual parece ser precisamente estar dispuesto a apartarse de cualquier senda para tomar como propia una nueva, sea esta ortodoxa u heterodoxa. El individuo torna así en nueva referencia religiosa con un cariz ambivalente: omnipotente al tiempo que desamparado y vulnerable, permanentemente clausurado en una individualidad establecida como principal límite que, al no ser roto ni superado, impide la pretendida autotranscendencia (Simmel, 2000). Esclavo de su propia soberanía, sometido a la condena de la elección constante en un entorno de incertidumbre y riesgo incontrolables y crecientes.

En esta fase la religiosidad no adquiere un carácter más débil o difuso, sino un carácter presentista mediado por la aceleración, así como cierto grado de fluidez equiparable al que Bauman (2000) adscribe a la propia modernidad tardía. Se torna así más adaptada al nuevo escenario social, fortaleciendo su posición mediante la multiplicación de sus formas y manifestaciones. Pese a la divinización del individuo, Dios no ha muerto. O si ha muerto, resucita con muchas caras, gracias precisamente a la religión de la individualidad.

Corrigiendo una parte del diagnóstico que Durkheim realizó de la modernidad cuando afirmó que «los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros (que los reemplacen)» (Durkheim, 1982: 398), podemos afirmar que (...) los antiguos «dioses» (véase formas sagradas) siguen vivos y han nacido otros modernos que los acompañan y compiten entre sí en una lucha sin fin (Berriain, 2015: 14).

Como afirmase Champion (1995: 709), “el mundo occidental se encuentra marcado hoy en día ante todo por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles”. Y si el mundo sigue siendo “tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes” (Berger 1999: 2), esto no se debe a un recrudescimiento de los mandatos y rigideces morales que llevaron a su impugnación por parte de la modernidad liberal. Es decir, no se trata de un proceso reaccionario en el que la religión vuelve a la contienda con renovadas fuerzas, pero similares armas; sino de una verdadera metamorfosis auspiciada por la clase burguesa liberal y marcada con su sello, bañada por su espíritu. Una reacción adaptativa mediante (1) la transformación estructural del curso de la sacralización y la aspiración a la trascendencia, que pasa a emanar de lo secular (2) la multiplicación de las formas religiosas y las opciones de sentido personalizadas y a la carta, y (3) la flexibilización y fluidificación de sus estructuras institucionales y morales, así como de los códigos de adhesión a las mismas.

3. Secularizaciones múltiples y escenario postsecular dualista

Esta metamorfosis religiosa refuerza la tesis de la religiosidad como un universal inherente a la vida social cuya articulación concreta es contingente, variable y adaptable a las estructuras sociales y necesidades específicas de cada grupo humano. Las sociedades contemporáneas son crecientemente seculares, pero no por ello decrecientemente religiosas, sino incluso lo contrario. ¿Y si esto es así, qué ocurre entonces con la tesis de la secularización? Como sucedió con las manifestaciones religiosas en un contexto de secularización, la asunción del carácter ontológico de la religiosidad no ha llevado a las teorías de la secularización a verse superadas y desaparecer, sino a multiplicarse para adaptarse a una realidad que requiere nuevas formulaciones.

Desde la perspectiva actual, la secularización no puede pensarse en singular, desde un antagonismo secular/religioso, sino que ha de reformularse en plural, asumiendo la coexistencia y complementariedad entre procesos secularizadores y resurgimientos religiosos. En este sentido, y a partir de una indagación en los análisis epistemológicos sobre la secularización de Peter Berger, Larry Shiner, David Martin, José Casanova y Charles Taylor, Gil-Gimeno (2017) alude a un proceso de “secularizaciones múltiples” caracterizado por la pluralidad de opciones disponibles y el papel crucial de un sujeto *condenado a elegir* entre ellas. Y es que los cinco análisis “convergen en tres rasgos o dimensiones fundamentales que entienden como característicos de la secularización: la desacralización, cimentada en el declive de la capacidad de influencia de las instituciones religiosas sobre los sujetos y colectivos y, derivado de ella, un declive de la creencia y de la práctica religiosa; la diferenciación entre las esferas religiosas y las seculares, y, finalmente, la privatización de lo religioso” (Gil-Gimeno, 2017: 316).

Esto significa que, en efecto, tuvieron lugar múltiples procesos secularizadores interrelacionados, ninguno de los cuales, empero, supuso la desaparición de la religión, como tampoco un borrado de los remanentes dejados por la existencia de escenarios religiosos previos. Como explica Taylor (2015), la pervivencia en Occidente del legado histórico del cristianismo, que la instituye como religión más compartida, no es contradictoria con la búsqueda de nuevas formas de religiosidad inspiradas en la vida espiritual específica de cada

sujeto. Desde nuestra perspectiva es esta coexistencia competitiva entre ambas, unida al creciente cuestionamiento del concepto clásico de secularidad —cuestionamiento señalado por el propio Taylor como signo de postsecularidad—, lo que marca la diferencia entre el escenario presecular y el postsecular. Siguiendo a Beriaín (2015: 15), podemos afirmar que es precisamente el reconocimiento de una multiplicidad de procesos secularizadores (muchos de ellos vigentes y otros posiblemente consumados) lo que nos permite comprender el actual escenario postsecular que “no se caracteriza por una desaparición de lo religioso (...), sino más bien por una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas”. Si existe una norma predominante en cuanto a la vivencia de la religiosidad en las sociedades tardomodernas, esta es su extrema variabilidad, en la medida en que su origen y centro se sitúa progresivamente en un individuo dotado de (cierta) libertad de elección y cuya fundamental obligación es precisamente la de ejercerla de forma constante. Si el proceso de sacralización y la aspiración a la trascendencia que caracterizan la religiosidad han de surgir del plano inmanente y en este plano se hiperboliza la agencia del individuo, entonces “cada actor social es quien *debe*² tomar las decisiones relacionadas con el sentido de su existencia en un contexto de ‘opciones de sentido a la carta’, ya sean estas sagradas o profanas, racionales o irracionales, intramundanas o extramundanas” (Gil-Gimeno, 2017: 317).

Por ello podemos hablar de privatización de la religión como tendencia predominante en las sociedades modernas (y más específicamente en las europeas), aunque, como aclara Casanova (2000), y como es especialmente notorio en el escenario político estadounidense, siguen existiendo importantes manifestaciones religiosas llevadas a cabo en, desde y hacia el espacio público. Y es que esta privatización no siempre supone el recogimiento a la intimidad del hogar y apartamiento de la mirada social propia del espacio público. No se trata tanto de una *religión invisible* al “retirarse a la esfera privada”, como plantea Luckmann (1973:113), sino que, habiéndose retirado previamente a esta esfera, se exterioriza y expresa, a menudo en el espacio público, como muestra exhibible de la socialmente valorada individualidad irrestricta del sujeto. Sí permanece vigente el resto del análisis llevado a cabo por Luckmann, cuya síntesis puede encontrarse en la referencia a “la identidad personal como una forma universal de la religiosidad individual” (1973: 82), resolviendo la aparente tensión con la concepción durkheimiana de la religiosidad como hecho social con funciones cohesionadoras para el grupo, dado que es el propio grupo social el que, en esta fase histórica, sacraliza y fortalece la individualidad.

De hecho, uno de los escasos puntos de consenso es precisamente la inviolabilidad de la autonomía individual en la construcción de sentido. La preferencia es a menudo esgrimida y aceptada como argumento de peso suficiente. La creciente heterogeneidad y flexibilización de los sistemas de creencias, así como de los códigos de adhesión a cada uno de ellos, demuestra el alto grado de reconocimiento colectivo ofrecido al individuo como actor social fundamental, ontológicamente independiente y soberano en la toma de las decisiones que atañen a la construcción de sentido, creencia a todas luces cuestionable, pero extraordinariamente sólida (o, si se prefiere, asentada) en la tardomodernidad líquida postsecular. Este individualismo se ve alimentado, al tiempo que menoscabado, por los procesos de medicalización de la muerte, en tanto que estos prolongan la existencia del Yo a costa de limitar su capacidad de decisión al final de la vida.

4. Medicalización de la muerte

La reorientación de la mirada hacia el plano intramundano por parte de la modernidad racionalista tuvo consecuencias si cabe más relevantes en lo relativo a la cuestión de la finitud y el abordaje de la muerte. Poner en cuestión la existencia de una vida ultraterrena suponía toda una revolución en el sistema de pensamiento, cuya primera consecuencia lógica era una revalorización de la vida terrena. Como ya hemos explicado, el plano mundano de la experiencia pasaba a ser valioso e importante *per se*, iniciando un proceso de inmanetización de la trascendencia. Esta pasaba a ubicarse en el plano inmanente, en la medida en que era el único cuya existencia resultaba indudable. Así, la vida terrena pasaba a ser sagrada, y su cuidado y preservación, imprescindibles. Estos ya no podían ejercerse desde una perspectiva fundamentalmente religiosa —puesto que esta apuntaba a la salvación ultraterrena—, sino técnica. El progreso racionalista suponía inevitablemente la asunción de la finitud humana y, como reacción a ella, la medicalización de la muerte. Esta última, a su vez, tendría dos consecuencias cruciales sobre la vivencia de la trascendencia y la finitud.

Por un lado, la prolongación de la vida lograda por la biomedicina supuso una análoga dilatación del Yo. Vidas individuales más largas hacían más relevante (más trascendente) al individuo, en detrimento de la importancia del grupo. Cuando la vida del sujeto duraba de media 35 o 40 años, la trascendencia era necesariamente alojada en el grupo, capaz de perdurar, recordar y progresar. En cambio, sujetos que viviesen 80 o incluso 100 años podían cobrar peso histórico, sobrevivir a las organizaciones y, en definitiva, pretender trascender por sí mismos *en lugar de* (y *además de*) mediante su inclusión en grupos relativamente inmortalizados por el ciclo reproductivo y la narrativa de su historia conjunta. Ello contribuiría enormemente a la hiperbolización tardomoderna del individuo como agente social, sujeto histórico y fundamento filosófico.

² Cursiva propia.

Por otro lado, la exacerbación de la confianza social en la ciencia biomédica, dados estos extraordinarios resultados en cuanto a la preservación y prolongación de la vida, llevaría a la instauración tácita e inconfesable de cierta creencia en la infinitud terrenal. La vida terrena se mostraba prolongable en una medida anteriormente inimaginable, por lo que resultaba difícil establecer unos límites para tales nuevas capacidades humanas; fantasía de inmortalidad que, paradójicamente, las epidemias que dejaron innumerables víctimas en el siglo XVIII ayudarían a alimentar. La conveniencia higiénica y logística de separar a los enfermos de los sanos, impuesta por el carácter contagioso de las epidemias y la creciente densidad poblacional en las ciudades (Foucault, 2001[1963]) que facilitaba tal contagio, se encargó de generar esta división social, haciendo que la muerte pareciera un problema que atañía únicamente a los moribundos —aislados en instituciones sanitarias— y a los profesionales encargados de atenderles. Ya no era una preocupación cotidiana, un problema humano omnipresente y unificador, sino una preocupación ajena, o si acaso futura. Un problema técnico, económico, político y políticamente disimulado (Fassin, 2010).

En un proceso de paulatina evacuación social de la muerte (Aries, 1984), la figura del enfermo y del moribundo fue trasladada del domicilio a la institución sanitaria. Allí podría ser atendido con mayor precisión y eficacia, al tiempo que con menor implicación de su entorno social tanto particular como general; es decir, tanto de su familia y comunidad cercana, como del número de contactos cotidianos notablemente ampliados por la generalización del estilo de vida urbano en la sociedad burguesa capitalista. Todo ello supuso la adquisición por parte del hombre de nuevos poderes y herramientas frente a la pavorosa imprevisibilidad e inevitabilidad del deceso. Sin embargo, también generaba nuevos problemas derivados de sus contradicciones internas. La higienización del proceso de enfermedad y fallecimiento consolidaban esta nueva fantasía de inmortalidad secular al apartar al enfermo y al moribundo de la vista de la sociedad.

Se produjo una marcada tecnificación y despersonalización de la atención al moribundo, que era atendido desde una protocolización notoriamente impersonal y mediante medios técnicos cada vez más avanzados, que separaban poco a poco al paciente de la cercanía del entorno social y familiar, e incluso del contacto directo, humano, con el profesional sanitario. Ello chocaba con la trascendentalización del individuo en la medida en que este era despojado precisamente de su individualidad —de su especificidad personal y su capacidad de decisión— en el crucial momento en que una vida terrena que se le había prometido potencialmente eterna le estaba siendo también arrebatada. El desengaño era doble: la muerte comparecía en un mundo en que parecía no existir, y el moribundo no podía siquiera ejercer su individualidad eligiendo cómo tratar de esquivarla, vivirla o aceptarla (lo cual no era una opción dentro de los criterios médicos de preservación de la vida). Así, la higienización y la evacuación social de la muerte supusieron tanto la potenciación de las fantasías de infinitud y la hiperbolización del individuo, como la repentina y drástica negación de ambas ilusiones en el contexto de la atención sanitaria al final de la vida.

Además, la evacuación de la muerte de la cotidianeidad había implicado la creación de espacios para la muerte cuyo único cometido para la sociedad y único significado para el moribundo era el de higienizar y privatizar el proceso. Hacer de ello un asunto aséptico, técnico, invisible al ser sustraído de la vida social y, por tanto, intrascendente. De esta manera, un proceso originado por el cuestionamiento de la vida ultraterrena, que hacía de la muerte terrenal no una puerta a otra vida, sino un punto final definitivo, la convirtió al mismo tiempo en un proceso alejado de toda trascendencia —también inmanente— al separarla tanto de la sagrada y sacralizadora vida social, como de la recientemente divinizada individualidad. Tan impersonal como ajena al grupo, convertida en final absoluto y en insignificancia relativa, la muerte devino en fuente suprema de angustia. El aislamiento higiénico, unido al sinsentido, volvieron a hacer de ella un suceso pavoroso, si cabe más terrorífico que cuando se había achacado a fuerzas sobrenaturales y designios divinos.

La humanidad, pese a su grado de dominio sin precedentes sobre las relaciones entre ser humano y naturaleza, al tiempo que precisamente por ello, permanece precaria y vulnerable ante la certeza de la muerte y la creciente inseguridad ontológica experimentada en un mundo cada vez más conectado, más complejo y menos predecible. El sujeto precisa certezas, pero todo lo externo supone incertidumbre, por lo que solo puede buscarlas en sí mismo. Tal enfoque individualista de la trascendencia supone la última y más extrema fase de su inmanentización. La sacralización de la vida terrenal del individuo, que constituye lo *sagrado profano* por excelencia en la religión intramundana de la modernidad³, requiere contrafuertes que protejan al actor social ante la irremediable finitud y, sobre todo, la conciencia de tal finitud. El pensamiento desencantado moderno no puede sino asumirla y tratar de postergarla o, en todo caso, olvidarla mediante su evacuación social. Enfrentarla y trascenderla exige cierta dosis de reencantamiento. Esta necesidad puede ser satisfecha en algunos casos por las religiones tradicionales, pero, como hemos visto, estas se ven obligadas a competir con nuevas opciones en el mencionado mercado religioso. Así, resulta necesaria e inevitable la proliferación de nuevas opciones religiosas complementarias y alternativas que, aludiendo a la espiritualidad y lo inmaterial, resulten compatibles con el racionalismo intramundano, el saber biomédico y su voluntad de preservar la vida terrenal;

³ Sacralización que, como explica Joas (2013), queda consagrada como fundamental acuerdo compartido por la humanidad mediante la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

al tiempo que oferten una seguridad ontológica basada en la capacidad humana de afrontar su precariedad intrínseca, desembocando en la falsa promesa de vencerla y trascenderla individualmente.

En este contexto, como respuesta a algunas de las carencias mostradas por el abordaje biomédico de la salud y a su “no abordaje” de la espiritualidad (dada la separación secular de las esferas sanitaria y espiritual), durante los últimos años ha tomado relevancia una corriente que combina elementos tradicionales y novedosos, a la par que pretende religar salud y espiritualidad mediante la crítica hacia las perspectivas normativizadas en los respectivos campos (la biomedicina y el cristianismo). Esta corriente, hasta cierto punto definitoria de la tardomodernidad postsecular y postmaterialista, nace en la segunda mitad de siglo XX bajo el nombre de *new age*, alcanzando cierta notoriedad durante las últimas décadas, ya entrados en el siglo XXI.

5. Corriente *new age* y nuevas espiritualidades

Además de la coexistencia de múltiples dioses, viejos y nuevos, en simultánea pugna y concomitancia entre sí, la modernidad tardía incorpora una tendencia muy característica que ayuda a comprender las relaciones establecidas entre las muchas religiosidades coexistentes. A diferencia de la modernidad temprana racionalista, “en esta fase de la modernidad no rige el predominio de la racionalidad formal, más bien predomina el afán de divergencia y cuestionamiento de lo viejo y canónico” (Sánchez Capdequí, 2020: 49). La (relativa) novedad y la apariencia transgresora suponen un importante punto a favor para todo producto sometido al competitivo mercado de la distribución de la atención en la tardomodernidad estético-creativa. La necesidad de llamar la atención marca la agenda empresarial y personal en el capitalismo estético. Al igual que el sino de cada individuo como actor social es *elegir*, el de cada producto es *ser elegido*. Y para ello, debe diferenciarse, sobresalir, resplandecer. También ha de hacerlo el individuo en tanto que no solo es sujeto, sino también objeto de esta economía de la atención. Debe diferenciarse como posible empleado, como posible pareja, como posible modelo de vida exitosa. Y para ello ha de ser singular, único. Las opciones minoritarias pueden devenir norma en la medida en que se castiga no solo el fracaso, sino también la mediocridad, premiando la novedad, la innovación y el riesgo convertidas en opción personal (con consecuencias también individuales). El término *average* (promedio) llega a utilizarse como insulto, como calificativo propio para una normalidad denostada frente a la originalidad normativizada. Individualización y régimen social de lo nuevo son dos caras de una misma moneda. Una mucho más dispuesta a ser invertida en un producto nuevo y transgresor que en otro “viejo y canónico”. Los tiempos han cambiado, han tornado en tiempos cambiantes, de flexibilidad y adaptación en los que impera el “peor bueno conocido que malo por conocer”.

Así, el papel hegemónico del sistema médico ha constituido uno de los motivos, o al menos condicionantes, de su puesta en entredicho. En la gestión individualista de la finitud y la vulnerabilidad, esto se ha manifestado mediante el surgimiento de nuevas formas de comprensión de la espiritualidad y la trascendencia que, pese a utilizar ocasionalmente ciertos discursos científicos y pseudocientíficos como métodos de legitimación, se cimentan precisamente sobre la crítica hacia la modernidad y lo canónico. La *new age* y las nuevas espiritualidades reclaman y defienden formas alternativas de abordaje de la salud y la enfermedad que pueden marchar tanto a la par como en contra de la medicina convencional. Constituyen por tanto una impugnación parcial de los postulados de la modernidad en general y de la biomedicina en particular, a la vez que se apoyan en aspectos concretos de esta última, presentándose como alternativa al tiempo que complemento a ella. Así, no es de extrañar que se hayan visto impulsadas por la relativa impotencia de la biomedicina para lidiar con un reto sin precedentes como fue la pandemia del covid-19. Impulso puntual pero enérgico que ha servido para darles un eco social mucho mayor del que tenían hasta la fecha.

Las llamadas nuevas espiritualidades y corrientes *new age* emergen como formas alternativas de abordaje de la salud y la espiritualidad, caracterizadas por el entrelazamiento de ambos campos. Constituyen así otra de las más recientes y destacables reacciones a la racionalidad materialista de la biomedicina y su excesiva tecnificación, protocolización, impersonalidad y desespiritualización. Además de la (relativa) *novedad*, ya presente en su nomenclatura, una de sus características paradigmáticas es la de reunir y religar los factores espirituales con los sanitarios, articulando una visión más integradora y holística de la *salud humana* que la aplicada por la *sanidad moderna*, aún con sus actualizaciones y revisiones en pos de tal holismo, como son la humanización o el enfoque biopsicosocial espiritual de la atención (Engel, 1977; Borrell-Carrió *et al.*, 2004; Román-Maestre, 2013). Las nuevas espiritualidades actualizan y personalizan lo que los sistemas sanitarios no pueden ofrecer sino de manera racionalizada, institucionalizada y general, menos moldeable al cambio y la preferencia individual. Bajo este paraguas se han popularizado prácticas muy diversas como la meditación o *mindfulness*, el yoga, el *Reiki*, la biodescodificación o la acupuntura. Prácticas que reafirman “valores postmateriales como la autonomía radical del individuo, el autocuidado en salud, o la desconfianza hacia las instituciones altamente burocratizadas”, y cuya validación del conocimiento y la efectividad se basa en “preguntas en otro tiempo banales como <¿cómo te hace sentir esto?> o <¿funciona esto para mí?> (...) convirtiendo al individuo en lugar de la autoridad sobre lo divino y lo humano” (Cornejo y Blázquez, 2013: 23-25).

En la sociedad de las singularidades (Reckwitz, 2021), la raíz del curso sacralizador ya no solo es una divinidad secular y por ello absolutamente precaria e incierta, sino que se trata incluso de una divinidad individualizada. La búsqueda de sentido y de salvación, así como de alivio ante las diversas aflicciones de la vida terrena, no atañen a la comunidad, al grupo, sino a individuos desconectados entre sí y de toda certeza compartida. El individuo se convierte en “lugar de autoridad” y por ello también en lugar de responsabilidad ante las contingencias de una realidad cada vez más compleja e impredecible. Este es el principal precepto seguido por estas nuevas espiritualidades. El factor fundamental para su éxito no parece la incorporación de esta o aquella novedad, imbricada con este o aquel remedio tradicional, sino la fantasía momentánea de empoderamiento individual absoluto sobre la propia finitud y vulnerabilidad en un contexto de relativa impotencia generalizada, potenciada por el anhelo de reencantamientos dinámicos y particulares de parcelas delimitadas de una realidad circundante percibida como inabarcable. Frente a la indefensión premoderna y la medicalización despersonalizada moderna, la tardomodernidad inaugura espacios alternativos de soberanía individual que, además, se presentan como compatibles y complementarios con los postulados y tratamientos biomédicos, aun cuando impugnen, cuestionen o pongan en suspenso algunas de sus estructuras y/o sus lógicas operativas.

De esta manera, el paciente torna en agente protagonista de su curación, pudiendo elegir —siempre momentánea y provisionalmente— entre una amplia variedad de opciones flexibles y adaptables desde de las cuales ejercer como sujeto activo y soberano *sobre y desde* su propia vivencia subjetiva de la experiencia sanitaria y/o espiritual. Se satisfacen así a la perfección las tres mencionadas transformaciones acaecidas en la religiosidad tardomoderna. Recordemos: (1) la transformación estructural del curso de la sacralización y la aspiración a la trascendencia, que pasa a emanar de lo secular —en este caso del individuo como forma extrema de la precariedad secular—, (2) la multiplicación de las formas religiosas y las opciones de sentido personalizadas y a la carta, y (3) la flexibilización y fluidificación de sus estructuras institucionales y morales, así como de los códigos de adhesión a las mismas.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta un factor no mencionado hasta ahora y que resulta clave para la dispensación de este tipo de servicios sanitario-espirituales en un marco de liberalización e individualización de las creencias. La instauración de una sociedad de las singularidades, que va sustituyendo y recuperando espacios anteriormente conquistados por la lucha colectiva en persecución de principios como el bien común, supone la adquisición de poder por parte de la esfera privada mediante su expresión más directa: la capacidad económica. De estar limitada por la rigidez de las instituciones altamente burocratizadas, en las redes informales y dinámicas de la *new age* la capacidad de empoderamiento del individuo pasa a depender fundamentalmente de sus posibilidades de pago. Así, en consonancia con el proceso general de privatización al que se ven sometidas las sociedades contemporáneas, en el contexto altamente individualista y liberalizador de la *new age* la posibilidad de acceder a tratamientos depende casi únicamente de la capacidad de cada sujeto para pagar por ellos.

Igualmente se privatiza la asunción de responsabilidades, extrayéndose tanto de las instituciones como, en el caso de estas terapias desinstitucionalizadas, de la relación con los proveedores del servicio en cuestión, en su papel de terapeutas. En el plano laboral y económico, el discurso neoliberal utiliza mantras motivacionales y de autosuperación para obviar los enormes condicionantes derivados de las estructuras socioeconómicas, sometiendo al sujeto a la carga moral de una responsabilidad exclusivamente propia e individual sobre su éxito o su (mucho más probable) fracaso. Este mismo funcionamiento se reproduce en las prácticas derivadas de la *new age*, que nacen al calor del auge del neoliberalismo y cubiertas de su pátina. Al tratarse de prácticas terapéuticas focalizadas en la vivencia subjetiva, hasta el punto de que esta constituya su principal criterio de validez y efectividad, la responsabilidad sobre los resultados de estos procesos de (auto)curación y (auto)cuidado recaen también sobre el doliente, lo cual resulta si cabe más problemático si tenemos en cuenta que algunas de estas terapias no ejercen ni pretenden ejercer otro efecto que el derivado de este convencimiento del sujeto sobre su curación, confiando su capacidad terapéutica a las bondades del efecto placebo. Así, la adaptación de la religiosidad postsecular a los dictados del capitalismo en su forma neoliberal queda optimizada y ultimada mediante la formación de lo que Cornejo y Blázquez (2013: 24), citando a Frigerio (2000) y Luckmann (1973), califican como “un mercado religioso en sentido estricto, esto es, un intercambio de servicios y bienes de salvación por dinero en un marco de oferta abierta y plural” en el que, como ya recogíamos de Gil-Gimeno (2017: 317), “cada actor social es quien debe tomar las decisiones relacionadas con el sentido de su existencia en un contexto de ‘opciones de sentido a la carta’, ya sean estas sagradas o profanas, racionales o irracionales, intramundanas o extramundanas”. La lógica del libremercado y la competencia se extienden así hasta una búsqueda postsecular de sentido y salvación en la que quien paga, manda. Y en este caso, quien paga, se salva.

6. Terapia espiritual y terapia laboral: el *coaching*

La analogía trazable respecto a la esfera económica y que evidencia el carácter neoliberal (y por tanto poco o nada transgresor respecto a la estructura socioeconómica, en la medida en que fortalece la hegemonía del capitalismo en su última reformulación) de la *new age* no se agota aquí. Por el contrario, la comparación puede ampliarse hacia una de las últimas herramientas disciplinarias neoliberales, que extiende al contexto de la em-

presa su afán de generar subjetividades no solo *sometidas a*, sino también *convencidas de y favorables a* sus dictados políticos, económicos, y existenciales: el *coaching*.

El llamado discurso gerencial o del *management* favorec[e] el desarrollo de un conjunto de técnicas de gestión de la subjetividad que van a estar orientadas a facilitar que el empleado de las organizaciones contemporáneas encuentre un sentido a su trabajo y rinda al máximo (...). [E]l discurso del *coaching* representa un ejemplo paradigmático de modelación de la subjetividad, orientando al individuo a una búsqueda personal de sus potencialidades y capacidades e invitándolo, de alguna forma, a una suerte de trascendencia personal en el espacio de la empresa (Alonso y Fernández, 2021: 151-152).

Siguiendo lo investigado por Alonso y Fernández sobre la cultura *managerialista* como “manipulación ideológica” que “redescubre la disciplina (...) en forma de control cultural” (Alonso y Fernández, 2009: 128) y el *coaching* como “ejemplo paradigmático” de dicha “modelación de la subjetividad” (Alonso y Fernández, 2021: 152), puede establecerse una clara conexión entre esta y la corriente *new age* como amalgama de formas culturales que promueven y aprovechan la proliferación de subjetividades individualistas, falsamente plenipotenciarias, autorreferenciales y autotranscendentes. De hecho, según estos autores, el *coaching* se presenta como trabajo terapéutico, sin serlo, constituyendo “un ritual que actúa como simulacro de dicho trabajo terapéutico” (*ibidem*: 153), en el cual el paciente (en este caso empleado), convertido en sujeto activo, lleva a cabo “un ejercicio de introspección en el que diagnostica sus posibilidades y límites; la idea es que, en una suerte de mayéutica, descubra por sí mismo cuáles son sus problemas, fortalezas y debilidades y, de alguna forma, sea capaz de poner en marcha los recursos necesarios para superar sus limitaciones” (*ibidem*: 155). Como vemos, es del *coachee*, al igual que del beneficiario de las terapias asociadas a la *new age*, de quien depende este proceso de autotransformación que lo capacita para la ruptura de los límites propios de la vida social, poniendo a su alcance una trascendencia inmanente y personal, amparado por sí mismo de la precariedad en su sentido más amplio y ontológico, así como de las incertidumbres específicas propias de la tardomodernidad capitalista.

El terapeuta, como el *coach*, aunque investido de una autoridad informal a menudo derivada de su éxito en otros procesos de autocuración, no llevará a cabo sino “una labor de retroalimentación, de *feedback*” (*ibidem*: 155). Ambos se cuidarán mucho de apuntar en su diagnóstico del problema a factores externos al propio sujeto, dado que ello debería trasladarse también al tratamiento propuesto y la responsabilización de sus resultados. Si el remedio se halla en el doliente, el causante debe ser por fuerza también él mismo; ya se deba a un desequilibrio vitamínico, emocional, de su *chí*, o una “mala gestión” del estrés que pueda desembocar en una depresión, obviando de tal manera los factores sistémicos —y, por tanto, ajenos al control del individuo— causantes y/o condicionantes de determinada enfermedad, dolencia o forma específica de sufrimiento. Como si, abundando en este último ejemplo, el gran aumento reciente de casos de depresión y suicidios constituyese una gigantesca coincidencia de casos individuales, autoprovocados e individualmente subsanables; y no una consecuencia del desarrollo del capitalismo y las pautas vitales que este impone.

La proclamación neoliberal de la libertad se manifiesta, en realidad, como un imperativo paradójico: sé libre. Precipita al sujeto del rendimiento a la depresión y al agotamiento (Han, 2014: 9).

De esta manera, el individualismo que sustenta la cosmovisión y la estructura socioeconómica dominantes se encarga también de difuminar y diluir (mercado de terapias mediante) al tiempo que internalizar (ficción plenipotenciaria y de libre elección mediante) sus funestas consecuencias sobre el bienestar (físico, psicológico y espiritual) de la población, y especialmente de las mayorías desfavorecidas, responsabilizando a cada sujeto de su propio malestar. Ante tal variedad de opciones a la carta, y dada su aparente plenipotenciariadad, no cabe imaginar otro culpable de su fracaso económico, sanitario o espiritual, siendo la (inevitable) muerte el mayor de ellos, en tanto que límite de toda elección o potencialidad en cualquier ámbito.

Si la popularización del *coaching* forma parte de una estrategia disciplinaria enfocada en el plano cultural mediante la modelación de subjetividades de carácter individualista y alineadas con “los requerimientos de la compañía (o incluso del capitalismo en general) desde una acción terapéutica” (Alonso y Fernández, 2021: 153), las terapias asociadas a las nuevas espiritualidades parecen encontrar explicación en este mismo marco. En este caso no parece tratarse de productos directos del capitalismo neoliberal predominante en la tardomodernidad, destinados a reforzarlo mediante una estrategia de disciplinamiento cultural (y religioso), pero sí de subproductos derivados de las circunstancias y procesos históricos (sanitarios, religiosos, económicos y demográficos, entre otros) asociados al surgimiento y desarrollo del actual sistema productivo, así como de su concepción (neo)liberal, secular e individualista de la realidad. Estos contribuyen también al funcionamiento y actualización del sistema capitalista al permitir la extensión de las lógicas de consumo y de libremercado a un nuevo ámbito como la espiritualidad, aparentemente olvidada o desatendida —y por ello insuficientemente capitalizada— por el materialismo secular de la modernidad.

Como explica Beriain (2015: 12) citando lo investigado por Tocqueville (1990: 309) sobre el desarrollo de los procesos secularizadores en Estados Unidos, “el avance del racionalismo (es decir, la educación y el conocimiento científico) y del valor del individualismo (es decir, la democracia liberal y las libertades individuales)

no conducen necesariamente a un declive de la religión”. Por el contrario, la separación entre el Estado y la Iglesia, que supone una parte clave de tal secularización —o, si lo preferimos, uno de los múltiples procesos de secularización—, se produce precisamente “para proteger el libre ejercicio de la religión, esto es, para construir las condiciones de posibilidad de un pluralismo religioso (denominacionalismo), en donde se parte del supuesto de que la diversidad religiosa es un ‘bien’ para la sociedad o la nación” (Berriain, 2015: 12). Y es que, desde la perspectiva liberal, la religión se puede constituir como un bien (de consumo) más, siendo así valorado como a más diversificado y sometido a la lógica de la competencia, más funcional, eficiente y productivo. Cuestión que ya parecía anticipar Marx (2009 [1844]) en las primeras fases de este proceso, a tenor de las declaraciones de derechos humanos norteamericana y francesa de finales de siglo XVIII. Ambos documentos son antecesores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, en la que se consagra la vida del individuo como sacralidad profana central para la modernidad (Han, 2012; Joas, 2013). En sus predecesoras enraíza el germen de este libremercado de sentido y salvación individuales.

El privilegio de la fe es reconocido expresamente bien como un derecho humano, bien como consecuencia de un derecho humano, de la libertad. (...) [E]l derecho humano de la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre, sino, más bien, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta separación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada (...). Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado político. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos. Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es más bien el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida. Por ello, el hombre no fue liberado de la religión sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad, obtuvo la libertad de la propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio, sino que obtuvo la libertad de industria (Marx, 2009 [1884]: 146-154).

Así intersecan lo sanitario, lo espiritual e incluso lo laboral como manifestaciones al tiempo que como soportes de un sistema político, económico y productivo que se asienta sobre la desintegración de los lazos sociales y que, por tanto, con el necesario objetivo de autoperpetuarse, crea e inventa de forma continua novedosas estrategias favorecedoras de dicha desintegración por la vía del individualismo político y ontológico, desplegándolas sobre la práctica totalidad de los ámbitos de la vida social y favoreciendo las transformaciones sufridas por la religiosidad en las sociedades postseculares. La fluidificación de las anteriormente rígidas instituciones burocráticas de las que emanaba el poder político, económico y religioso en la era presecular no supone la disolución de su capacidad coercitiva. Significa, por el contrario, el nacimiento de nuevas estructuras de poder más flexibles y fluidas, y por ello más capaces de penetrar en nuevas capas de la vida social y empapar nuevos rincones de la conciencia humana, responsabilizando de ello un sujeto individualista que, sumido en una incansable e infructuosa búsqueda de sentido y salvación personalizados, se siente libre en tanto que *es libre de continuar tal búsqueda*, aunque no lo sea de cesar en ella.

7. Conclusiones

Los procesos de secularización advertidos por autores como Berger desde las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX no supusieron una desaparición del sentido religioso y la noción de salvación, sino su inmanentización y liberalización. Tanto la religiosidad como la voluntad de salvación se desplazaron del plano supramundano al mundano, debilitando en este proceso su vinculación con las instituciones eclesíásticas mayoritarias, altamente burocratizadas y trascendentalistas. En su lugar, parece haberse instaurado un libremercado de sentido y salvación en el que prolifera una amplia diversidad de opciones religiosas flexibles y a la carta entre las que el individuo puede y debe escoger, siempre de forma provisional y revisable.

Para la conformación de este escenario resultó clave el papel de la ciencia médica como interlocutor de la modernidad racionalista entre el hombre y su finitud. Con la medicalización e higienización de la muerte y el consecuente cuestionamiento de la finitud terrena, la salvación devino en una cuestión primordialmente privada, vinculada a la secularidad, pero progresivamente apartada de la trascendencia inmanente de la vida social. Tanto la cuestionable muerte de Dios como la incuestionable prolongación de la vida terrenal producida en esta fase dominada por la racionalidad moderna favorecieron la instauración de la nueva divinidad secular del Yo. El individuo se (ens)alzaba como nuevo sujeto histórico y religioso; como fundamento político y filosófico. En definitiva, como actor social pretendidamente autónomo, capaz de hallar dentro de sí mismo incluso una trascendencia cuyo significado (como parece haberse olvidado) remite a la ruptura de los límites. Por el contrario, la construcción de este nuevo sujeto histórico suponía la creación de nuevos límites más angostos, de realidades más delimitadas y mutuamente excluyentes, profundamente contradictorias con la autotrascendencia planteada por Simmel (2000) como clausura de la individualidad que mira a su destrucción.

La instauración de la sociedad (postsecular) de las singularidades supuso así una nueva articulación de las utopías mundanas. Estas son singulares, *personales*, particulares y privadas. *De uno y para uno*. No se preten-

de transformación alguna de la realidad inmanente, sino una adaptación a la misma mediante la flexibilización de la estructura física y moral de la persona que, paradójica e inconscientemente, en su empoderamiento momentáneo e individualista, desiste de toda capacidad de transformación social de la realidad. La emancipación de la humanidad, la búsqueda de toda trascendencia compartida, de toda ruptura estructural, deviene víctima de la búsqueda individual y mutuamente competitiva de sentido y salvación. Así se consume el proceso por el que el reconocimiento y la exacerbación del valor de la libertad individual queda profundamente conectado con la libertad religiosa, tal y como esta es percibida desde el espíritu burgués, sujeto activo de una revolución secularizante cuyo objeto no era la liberación del yugo de la religión, sino su flexibilización mediante la apertura de la posibilidad de *libre (auto)imposición* de múltiples yugos intercambiables, superponibles y mercantilizables.

Esta vinculación entre los procesos de secularización y de liberalización explica buena parte del escenario actual en el que las aspiraciones de emancipación de la humanidad quedan reducidas a una masa informe de búsquedas particulares y mutuamente desconectadas. Frente a la rigidez presecular, el poder coercitivo postsecular y liberalizado se ejerce desde la flexibilidad, el dinamismo y la hibridación ilimitados. El individuo emerge como forma de secularidad extrema y extremadamente dinámica, cuya influencia en el pensamiento tardomoderno se dilata hasta ahogar toda base de acción distinta a este. Si la salvación inmanente se encuentra en uno mismo, no cabe su persecución compartida. La proliferación de opciones en un mercado competitivo se establece como vaga esperanza de hallazgo(s) de sentido. Por tanto, el sujeto habrá de experimentarlo todo, en un consumo desenfrenado de opciones de sentido que, a más diferenciadas y novedosas, se perciben como más plausiblemente exitosas, y que, a su vez, a más cortoplacistas y autorreferenciales, más profundizan en el desengaño del sujeto respecto a una realidad capaz de generar desorbitadas expectativas e igualmente desorbitadas decepciones, que volverán a atribuirse al individuo como causante único de su fracaso. La fantasía de libertad individual se une a la fantasía de infinitud terrenal como ilusiones compartidas que activan una constante búsqueda compulsiva, dinámica y cortoplacista de microrrealidades a reencantar en un contexto desencantado; desactivando en el acto la capacidad de pausa y articulación social de la experiencia necesarias para la búsqueda de sentido o salvación comunes, compartidas.

Las nuevas espiritualidades asociadas a la *new age* suponen la apertura de una nueva vía de individualización y liberalización en el mercado abierto de opciones de sentido a la carta que, en este caso, parte de la pretensión de religar lo sanitario y lo espiritual, abriendo nuevas tramas de interrelaciones en la red global capitalista de posibilidades (sanitarias, religiosas, laborales y cualesquiera otras) aparentemente ilimitadas y empoderantes, pero, en la práctica, autolimitantes. La ausencia de límites atribuidos al “Yo” en la tardomodernidad postsecular se traduce en una limitación extrema de la realidad, reducida a este “Yo” falsamente omnipotente, omniabarcante y terrenalmente eternizable. Secularización y liberalización convergen así en el concepto de individuo, instituido como base operativa del desarrollo de toda acción social, la cual queda despojada en este proceso de su trascendencia extramundana y, en último término, también de la trascendencia intramundana que emana de la vida social. Los proyectos de ruptura sistémica y de emancipación de la humanidad que explican el surgimiento de la modernidad como etapa histórica quedan reducidos a luchas particularizadas cuyas aspiraciones rara vez trascienden el intento de prolongar terrenalmente un Yo hiperbolizado, de diferenciarse mediante la novedad estético-afectiva, o de producir eternidades momentáneas mediante el énfasis en la experiencia y el presente individualizados. La hegemonía de estas cosmovisiones supone la disolución de los relatos compartidos, de las narrativas salvíficas o utópicas y, por ende, la práctica imposibilidad de toda transformación profunda de las estructuras políticas, económicas y sociales, estructuras que — pese a no satisfacer las necesidades y aspiraciones humanas más básicas —, al estar configuradas como redes fluidas y dinámicas en lugar de rígidas y estáticas, ya no pretenden ser rotas, sino asimiladas mediante la flexibilización individualizada. Es el individuo el que, en su diferenciación, pretende adaptarse. Ser tan distinto como todos los demás.

8. Bibliografía

- Alonso, L. E. y C. J. Fernández (2009): “Usos del trabajo y formas de gobernabilidad: la precariedad como herramienta disciplinaria”, en E. Crespo, C. Prieto y A. Serrano, coords., *Trabajo, subjetividad y ciudadanía. Paradojas del empleo en una sociedad en transformación*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 119-158.
- Alonso, L. E. y C. J. Fernández (2021): “La gestión como terapia: el *coaching* como técnica de cuidado de las subjetividades emprendedoras”, en C. Sánchez-Capdequi ed., *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*, Madrid, Catarata, pp. 151-167.
- Aries, P. (1984): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- Bauman, Z. (2000): *Liquid modernity*, London, Polity Press.
- Berger, P. (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C., Ethics and Public Policy Center.
- Beriain, J. (2015): “Genealogía afirmativa” del hecho religioso en perspectiva sociológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151, pp. 3-22. <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.151.3>
- Borrell-Carrió F., A. L. Suchman y R. M. Epstein (2004): “The biopsychosocial model 25 years later: principles, practice, and scientific inquiry”, *The Annals of Family Medicine*, 2 (6), pp. 576-582. <https://doi.org/10.1370/afm.245>

- Carretero-Pasin, A. E. (2009): “La <trascendencia inmanente>: un concepto para comprender la relación entre lo político y lo religioso en las sociedades contemporáneas”, *Papeles del CEIC*, 48, pp. 1-27.
- Casanova, J. (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Champion, F. (1995): “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en J. Delumeau, dir., *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 705-737.
- Chul-Han, B. (2012): *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- Chul-Han, B. (2014): *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder.
- Cornejo, M. y M. Blázquez (2013): “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”, *Revista de Antropología Experimental*, 13, pp. 11-30.
- Durkheim, E. (1987): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
- Durkheim, E. (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Durkheim, E. (2000): *Sociología y Filosofía*, Madrid, Miño y Dávila.
- Engel, G. L. (1977): “The need for a new medical model: a challenge for biomedicine”, *Science*, 196, pp. 129–136. doi: 10.1126/science.847460
- Fassin, D. (2010): “Otra política de la vida es posible: crítica antropológica al biopoder”, en V. Lemm, ed., *M. Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, pp. 21-49.
- Foucault, M. (2001 [1963]): *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Frigerio, A. (2000): “Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma?”, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 7(34), pp. 34-50.
- Gil-Gimeno, J. (2017): “Secularizaciones múltiples”, *Sociología Histórica*, 7, pp. 291-319.
- Hervieu-Léger, D. y F. Champion (1986): *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.
- Joas, H. (2013): *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington D. C., Georgetown University Press.
- Koselleck, R. (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos.
- Luckmann, T. (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.
- Martin, D. (1969): *The religious and the secular: Studies in secularization*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Marx, K. (2007): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2009 [1844]): “Sobre la cuestión judía”, en B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*, R. Mate, trad., Madrid, Anthropos, pp. 127-163.
- Nietzsche, F. (2011 [1882]): *La gaya ciencia*, Madrid, Akal.
- Reckwitz, A. (2021): “¿Crisis de lo general?”, en C. Sánchez-Capdequí, ed., *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*, Madrid, Catarata, pp. 91-128.
- Román-Maestre, B. (2013): “Para la humanización de la atención sanitaria: los cuidados paliativos como modelo”, *Medicina paliativa*, 20(1), pp. 19-25.
- Sánchez-Capdequí, C. (2020): “Variedad de la experiencia creativa y trascendencias múltiples”, en C. Sánchez-Capdequí, ed., *Creatividad: entre transgresión y normalización*, Madrid, Catarata, pp. 43-79.
- Sánchez-Capdequí, C. (2021): “Trascendencia, religión y símbolo en la era secular”, en C. Sánchez-Capdequí, ed., *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*, Madrid, Catarata, pp. 129-147.
- Simmel, G. (2000): “La trascendencia de la vida”, C. Sánchez-Capdequí, trad., *Reis*, 89, 297–313. <https://doi.org/10.2307/40184236>
- Simmel, G. (2012): *La religión*, Barcelona, Gedisa.
- Taylor, C. (2014): *La era secular (Tomo I)*, Barcelona, Gedisa.
- Taylor, C. (2015): *La era secular (Tomo II)*, Barcelona, Gedisa.
- Tocqueville, A. (1990): *Democracy in America*, New York, Vintage.
- Tschannen, O. (1992): *Les théories de la sécularisation*. Genève, Droz.
- Weber, M. (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión (Vol. I)*, Madrid, Taurus.
- Weber, M. (2004): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.