

# Una perspectiva sociocibernética sobre la religión: los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable

Juan Luis Pintos

Los estudios sociológicos sobre los fenómenos religiosos que se han publicado en España en los últimos decenios se producen desde dos perspectivas claramente diferenciadas. Por un lado, se mantienen con abundante producción las investigaciones empíricas cuantitativas que suelen trabajar bien sobre prácticas consideradas tradicionalmente como «religiosas» (frecuencias, correlaciones, comparación de series cronológicas de asistencia a actos colectivos, práctica sacramental, etc.), bien sobre creencias, actitudes o valores específicamente «religiosos» (Dios, Iglesia, moral, etc.) o, en la actualidad más frecuentemente, comparados con otros no considerados como tales («culturales», artísticos, deportivos, etc.). Por otro, se apuntan investigaciones valiosas que comentan o interpretan las aportaciones de los «clásicos» (siempre «redescubiertos» como fuente de inspiración para la crítica o reconstrucción de conceptos teóricos), o bien tratan de revisar algunas tesis tradicionales a partir de investigaciones empíricas cualitativas<sup>1</sup>. En estas páginas asumimos una perspectiva diferente que hemos denominado «sociocibernética» o de «observación de segundo orden»<sup>2</sup>, desde la que tratamos de elaborar una teoría de los «Imaginarios Sociales» que resuelva determinados problemas que se plantean en las investigaciones acerca de la construcción del orden en los sistemas sociales. Con ello se trataría de ampliar la perspectiva funcionalista (incluyéndola) al asumir el tiempo como dimensión permanente de la observación, no sólo como retroalimentación («memoria subversiva») sino también como proyecto (proceso de ejercicio de la libertad como selección continua de posibilidades mediante el sentido)<sup>3</sup>.

En las páginas siguientes vamos a abordar muy brevemente algunos problemas teóricos que condicionan la investigación cualitativa acerca de los fenómenos religiosos a partir de la reflexión que viene realizando desde hace veinte años Niklas Luhmann en varios de sus escritos<sup>4</sup>. Comenzaremos por la cuestión de la función atribuida a la religión de «representar lo irrepresentable» (I) vinculada al procedimiento metodológico de la observación de segundo orden; a continuación presentaremos la investiga-

ción acerca de los códigos con los que históricamente se ha descrito la distinción básica del sistema de la religión y que han desembocado en la construcción de la diferencia «inmanencia/transcendencia» (II); después nos ocuparemos de la persistencia de la religión en las sociedades modernas y su **paradójica funcionalidad** (III), para concluir con la presentación de un modelo propio de comprensión del fenómeno religioso que denominamos **los imaginarios sociales de la religión** (IV).

## I

Foucault realiza una lectura apasionante del cuadro de Velázquez «Las Meninas» en su obra programática *Les mots et les choses* (1966)<sup>5</sup>. Veamos algunas de sus consideraciones:

«La mirada del pintor, dirigida más allá del cuadro al espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuantos espectadores surgen; en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar» (pág. 14).

«Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que le hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que ella recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, *una vacío existencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta* —de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza—. Este mismo sujeto —que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación» (pág. 25).

«Como si, en este espacio vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velázquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura, todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramientos suponemos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su impercep-

tible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, *se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación*» (pág. 304).

La sugerencia epistemológica de Foucault<sup>6</sup> va a encontrar una salida operativa en la perspectiva de la sociocibernética y en particular en las investigaciones luhmannianas<sup>7</sup>. En una reciente entrevista (1993) publicada en italiano<sup>8</sup>, explica que una de las funciones de la religión consiste en «representar lo no-representado» («rappresentare l'appresentatto»). Este «apresentado», según la explicación de Luhmann, tiene que ver en primer lugar con la fenomenología de Husserl en la que toda representación es también la simbolización de algo que debe ser recogido en la representación pero que no es la representación misma<sup>9</sup>. Pero, a diferencia de Husserl para el que lo no representado podría representarse, Luhmann introduce otro significado (elaborado históricamente) del concepto de representación (en alemán, «Vertretung» («vertreten» = hacer las veces de); algo necesita «representarse» porque está **ausente**). Según el lenguaje del siglo XV esto se definía como «repraesentatio identitatis» y se refiere, por ejemplo a la Iglesia como unidad espiritual que no es un ente, que no puede hablar y necesita de alguien que hable por ella (el Concilio, el Papa). Pero también en la teoría política el pueblo como unidad no está en ningún lado y necesita «representantes». Y concluye Luhmann: «Creo que la categoría de «representación» contiene ya en sí misma la idea de algo que no es capaz de acción, que no puede estar presente y que por ello sólo puede ser «representado». (...) Con el concepto de «apresentación» expreso en cambio simplemente la idea de una agregación, la simbolización de algo que viene co-representado (*mit-repraesentiert*), un añadido, un excedente, quizás un «suplemento» en el sentido de Derrida. (...) La «apresentación» es la referencia a algo presente que debe simbolizar algo ausente»<sup>10</sup>.

El ligero desplazamiento de la cuestión que Luhmann opera con respecto a Husserl, la definición de lo «apresentado» como *representable* o como *irrepresentable* (como sería el «Mundo», el «Todo», etc.), nos pone en grandes dificultades a la hora de aplicar una observación de segundo orden a las funciones de la religión. Luhmann va a dedicarse a clarificar estas cuestiones

durante más de diez años (los que separan la publicación de 1977 **Funktion der Religion** de sus últimos artículos sobre el tema (1987 y 1990)<sup>11</sup> pasando por un amplísimo estudio histórico sobre el proceso de diferenciación de la religión (1989)<sup>12</sup>), y partirá de una amplia discusión acerca de las distinciones históricas a través de las que se ha llegado al código «**Inmanencia/Transcendencia**» para definir al sistema de la religión como subsistema de la sociedad. Veamos algunas líneas básicas de esta elaboración.

## II

La observación histórica sobre las religiones nos permite identificar diversas distinciones que se emplean en el ejercicio de sus funciones sistémicas. Los códigos liberan al sistema de tautologías y paradojas<sup>13</sup> y permiten desarrollar programas que realicen las selecciones propias del sistema funcional. En el caso de la religión las variaciones del código a lo largo del tiempo nos permiten identificar tres formulaciones específicas del mismo: «**sagrado/profano**», «**salvación/condenación**» y, a partir de la modernidad, «**inmanencia/transcendencia**». Con la primera codificación se establecían distinciones de tipo cosmológico diferenciando espacios sagrados (prohibidos, reservados, separados, eminentes, etc.) del espacio profano, habitable, común, usable, accesible, etc.); lo mismo sucede con el tiempo sagrado, identificado con el tiempo cósmico de los astros y su percepción terrena (solsticios y equinoccios), cuyas variaciones son «santificadas» con fiestas que van construyendo un «calendario sagrado»<sup>14</sup> basándose en una concepción fundamentalmente cíclica, diferenciado del tiempo de lo cotidiano, medible, usable, dominable. A través de ese código las religiones administran la mundanidad desde una posición legitimada por la representación de lo «numinoso» y «tremendo».

Pero llega el momento (más bien, el proceso) de la desaceralización<sup>15</sup> en el que las instituciones religiosas tienen que afrontar los nuevos procedimientos —denominados «científicos»— de definir la realidad y su plausibilidad. Las creencias en lo sagrado son tachadas de «supersticiones» minando así la capacidad de dominación de la clero y los príncipes. Se necesita un nuevo código que permita mantener la función del sistema de la religión. Los teólo-

gos, seleccionando diferentes elementos de la tradición, reconvierten el código en un código moral en el que el binomio genérico «buenos/malos» se expresa en los conceptos de «salvación/condenación». La programación correspondiente a este código se ha desarrollado a lo largo de los siglos XVI y XVII, y en particular en España, potencia dominante de la política y economía de esos tiempos, no sólo en amplísimas discusiones teológicas, sino también en creaciones literarias (Tirso, Calderón, Lope, etc.) y artísticas. El dilema «cielo/infierno» restablece el tiempo en la «eternidad» despreciando el tiempo terrenal, cotidiano como vanidad<sup>16</sup>.

Pero desde el siglo XVIII comienzan los problemas de plausibilidad de este imaginario, comenzando por cuestiones como la ubicación cosmológica (necesariamente material) del infierno. No vamos a detallar el amplio (y profundo) proceso de reconversión que van a sufrir la teología y la pastoral de las Iglesias.

La función de representar lo irrepresentable atribuida al sistema de la religión necesita de un nuevo código que permita desparadojizar los resultados a los que se había llegado. Se establece así la distinción de **inmanencia y trascendencia** como unidad de diferencias. Comenzaremos diciendo que lo relevante no es la trascendencia sino la distinción misma. El valor positivo se atribuye a la inmanencia y el negativo a la trascendencia<sup>17</sup>, lo que hay que entender no en el sentido de las preferencias comunes, ni tampoco como si se dedujera la inmanencia de la trascendencia, ni viceversa; hay que evitar, nos advierte Luhmann, toda asimetrización apresurada del código<sup>18</sup>. La inmanencia garantiza el acceso a la experiencia cotidiana de la vida; la trascendencia sitúa esa experiencia bajo otra luz y permite la reflexión. Los problemas aparecen cuando se utiliza el concepto de Dios.

Parte Luhmann de la irreversible erosión de la fe que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVI y XVII. La trascendencia ha perdido capacidad de conexión con lo cotidiano y con ello la posibilidad de ser experimentada como valor positivo y por ello la aptitud para caracterizar a Dios. Los movimientos deístas ven el concepto de Dios como una duplicación del concepto de mundo, y por tanto superfluo. A Dios ya no hay que amarlo ni que temerlo y tampoco se puede aceptar a estas alturas que Dios odie a los pecadores. Se suprime toda diferenciación

pensable en la transcendencia y ahí puede estar la razón de que el Dios transcendente, el Dios que debería representar la transcendencia ya no puede convencer a nadie. Y añade Luhmann irónicamente: «Si bien se puede aceptar que pueda hacer lo que él quiera, se le pide demasiado como fuente de sentido» (LUHMANN [1987a], p. 242).

No se puede pensar en un Dios transcendente sin pensar también que él observa al mundo y a los hombres. Si el hombre se sabe observado<sup>19</sup> desea a su vez poder observar al que le observa, observar por tanto a Dios, lo que significaría poder captar la transcendencia por medio de una operación claramente inmanente. ¿Cómo hacerlo? La observación implica una distinción y una indicación, presupone que es posible diferenciar dos partes en lo observado y situarse en una de ellas (y no en la otra). Se pregunta entonces Luhmann (y dedica a ello una amplia reflexión que venimos siguiendo): **¿de qué se distingue Dios?**<sup>20</sup>. No tenemos que caer en la tentación («tentación»!) de plantear la distinción Dios/Demonio<sup>21</sup>. La experiencia mística, si bien puede entenderse como la experiencia de la unidad de la autorreferencia y de la heterorreferencia (Dios sería la distinción de la inmanencia y la transcendencia en la transcendencia y su autorreferencia sería la indicación de esa distinción introducida), tampoco responde claramente a la cuestión planteada.

La pérdida de la distinción en el concepto de Dios tiene para Luhmann unas consecuencias claras. En primer lugar, el problema de la comunicación con Dios (en ambas direcciones: revelación y oración) que ha perdido capacidad de convencimiento<sup>22</sup>. Lo mismo sucede con las distinciones morales de salvación/condenación y amor/temor y de la que Luhmann denomina «cosmológica» del Dios revelado y oculto. Se plantea entonces una cuestión decisiva que formula de dos maneras:

¿Quiere esto decir que están condenados al fracaso todos los intentos de caracterizar la transcendencia, frente a la inmanencia con una distinción específica? En otras palabras, ¿tendría que elevarse el concepto de Dios a un concepto sin diferencias, que sólo ofrece la expresión paradójica de la unidad transcendente de la diferencia de inmanencia y transcendencia?<sup>23</sup>

### III

Probablemente algunos puedan pensar que Luhmann se adentra con estas cuestiones en el proceloso mar (desde la perspectiva sociológica) de la teología. Nada más lejos de la realidad, como manifiestan ampliamente algunos teólogos<sup>24</sup>. Lo que está en juego es la posibilidad de entender los fenómenos religiosos que se producen en nuestra sociedad más allá de las conceptualizaciones al uso.

Se ha comprobado que la función de «integración social» atribuida a las religiones no se ha realizado en múltiples ocasiones, sino más bien se han producido movimientos sistemáticamente conflictivos y desintegradores desde diferentes perspectivas religiosas; el denominado «fundamentalismo» (que habría que traducir al castellano como «fanatismo», «dogmatismo», etc.) islámico o católico, y la cristiana «teología de la liberación» son dos ejemplos claros de tal disfuncionalidad sistémica.

Otras funciones atribuidas a las religiones han ido perdiendo también su especificidad, y las instituciones religiosas aparecen en el mercado mediático junto a otras alternativas secularizadas de «alienación de las masas» (televisión, consumo, manipulación, etc.) o de alternativa moral solidaria (ONGs, insumisión, cooperantes, etc.).

¿Se han quedado las Iglesias sin nada propio que ofrecer a los ciudadanos de las sociedades plurales y democráticas de consumo controlado? ¿Se han quedado las religiones sin ninguna función en el sistema social?

Llegado a este punto, Luhmann nos ofrece una respuesta sorprendente. «No se puede ya concebir la religión como determinadas respuestas a preguntas determinadas, sino como la pregunta misma». ¿Qué significa esto? Nos dice que las respuestas ya están señaladas como «cristianas», «bíblicas», «católicas», etc., y que ya han sido rechazadas múltiples veces. Pero lo único que los contenidos religiosos han hecho de positivo a través de ese proceso ha sido el «estar alerta a la pregunta». Aunque se prescindiera de la religión se puede caracterizar esta pregunta, de un modo pálido y «secularizado» como **pregunta por el sentido de todos los sentidos**.

Con ella se corresponde un concepto de Dios sin diferencias. Y se pone igualmente

en evidencia que *ningún otro sistema funcional plantea esta pregunta* —aun cuando para algunos o para muchos resulte gratificante el poner el sentido de sus vidas en el conjunto de sus ideales y sus tareas, en alcanzar determinados objetivos políticos, en tener éxito reconocido en su vida, en encontrar un amor pleno. Las pretensiones que superen a estas sólo la religión puede satisfacerlas. Sus respuestas tienen, sin embargo el defecto de todas las comunicaciones observables: el observador detecta en seguida el «punto ciego» de toda vinculación específicamente religiosa. Pero con ello no se anula al menos un efecto de la comunicación religiosa: mantener despierto el sentido (en manera alguna espontáneo) para la pregunta (LUHMANN [1987a], p. 246).

Y concluye entonces Luhmann con una propuesta:

*El código inmanencia/transcendencia significa que toda experiencia positiva y toda experiencia negativa se pueden confrontar con un sentido positivo. (...) Se puede plantear un concepto de Dios, pero un concepto que tiene que configurarse tautológicamente: Dios es lo que él es. Pero la tautología misma es una paradoja, pues afirma una distinción que no es distinción (ibidem).*

¿Podemos contentarnos con ello? ¿Tenemos que resignarnos a reconocer que al observar la religión sólo observamos una paradoja, que sólo podemos observar que no podemos observar? Después de varios análisis y de sugerir una lectura de Jesús de Nazaret como «el desarrollo de una vida ejemplar según el código de la inmanencia y transcendencia», concluye del siguiente modo:

La pregunta por la distinción de Dios [permanece] como la cuestión central de la observación de la religión. Ya existente o no existente, ya viviente o muerto, ya con características nombrables o sin ellas; quizás sean éstas preguntas relevantes planteadas a las que se puedan dar respuestas que tengan o no la cualidad reli-

giosa. Otra cosa es la cuestión de cual sea la distinción que utiliza para obtener información de sí mismo. O quizás tendríamos que preguntar como sociólogos: ¿qué distinción es él? Como siempre la cuestión consiste en que la respuesta que se tiene que dar es que tiene que tratar de la autoindicación de la distinción de inmanencia y transcendencia» (LUHMANN [1987a], p. 253)

Nuestra perspectiva de sociólogos nos obliga a mantenernos en los límites de lo observable y distinguible. Y a la búsqueda de comprobaciones empíricas de las hipótesis que podamos esbozar desde una posición teórica dada. Necesitamos poner en marcha observaciones de los fenómenos generados por la distinción de inmanencia y transcendencia, fenómenos que se sitúan en coordenadas espacio-temporales y que hacen emerger sentidos diversos dentro de un sistema social dado. Una observación de segundo orden de la función religiosa es posible en su especificidad y es precisamente esa especificidad la que libera los otros campos de observación del sistema social<sup>25</sup>.

#### IV

Para concluir nuestra reflexión a partir del marco teórico aportado por Luhmann, tenemos que dar un paso hacia la praxis mediante la construcción de un modelo operativo que nos permita establecer descripciones adecuadas de los fenómenos que podemos observar en nuestras sociedades contemporáneas. El declive de determinadas formas de entender las sociedades, de tipo más estructural, en las que se presentaba a la base económica como determinante en última instancia de todas las relaciones sociales, ha permitido desarrollar una comprensión más dinámica de las mismas asumiendo modelos sistémicos e introduciendo las dimensiones temporal y simbólica como elementos de construcción de la realidad social.

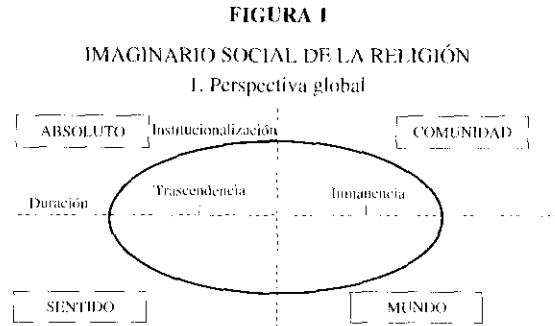
En esa línea hemos comenzado a desarrollar un programa de investigación bajo la denominación «Orden Social e Imaginarios Sociales»<sup>26</sup> en el que no voy a entrar, pues desborda ampliamente los límites de este artículo. Pero sí propondremos una noción orientadora que clarifique el concepto de «Imaginario Social» to-

mada de un artículo de Raymond Ledrut: «Esos imaginarios no son representaciones, sino en cierta forma esquemas de representación. Estructuran en cada instante la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes "reales". Su realidad es la de los principios de organización que no son menos reales que otros principios de organización social cuya entera y cabal realidad se evoca con complacencia»<sup>27</sup>.

Añadiremos que «en cualquier caso, los imaginarios sociales tienen una función primaria que se podría definir como la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente. (...) Tendríamos, por tanto, que la primera función o definición de los imaginarios sociales tiene que ver con la instrumentación del acceso a lo que se considere realidad en unas coordenadas espacio-temporales específicas»<sup>28</sup>.

Una precisión más acerca de este concepto que considero necesaria para su correcta comprensión. *Los imaginarios sociales no se identifican con las ideologías*, pues la ideología juega su papel en el campo de las legitimaciones (monopólicas o plurales) de los valores aceptados por una sociedad, mientras que los imaginarios *actúan más bien en el campo de la plausibilidad*<sup>29</sup> o comprensión generalizada de la fuerza de esas legitimaciones. Sin determinados imaginarios que hagan creíbles los sistemas de racionalización legitimadora, las ideologías o bien son simplemente rechazadas por las mayorías (y se convierten en sociolectos residuales), o bien se mantienen en el puro campo de las ideas reconocidas como valiosas pero que no generan ningún tipo de práctica social o de movimiento susceptible de transformación de los órdenes existentes.

En este escrito abordo el tema de la religión no desde la crítica de la ideología<sup>30</sup>, sino desde la totalización que supone el imaginario social de la religión. Esta totalización está vinculada a una situación y ubicación históricas concretas, referidas en este caso a la España de los noventa. Es el resultado de las investigaciones más fiables que se han realizado en nuestro país sobre el complejo tema de la religión y tratan de sintetizar datos, interpretaciones y valoraciones en un esquema o modelo cuya virtualidad se mostrará en la operatividad analítica que logre producir.



En este esquema (Ver *Figura I*), hemos tratado de representar la actual totalización del imaginario social de la religión. El esquema está construido sobre dos figuras geométricas superpuestas: un eje de coordenadas y una curva elíptica. Con la primera, intentamos metaforizar la inserción histórica de este imaginario determinado, pero los parámetros que utilizamos para establecer algún tipo de ubicación no son simplemente «el espacio» y «el tiempo», sino la **institucionalización** y la **duración**. Otra variación la introducimos al sustituir el sistema de unidades homogéneas en secuencia cuantitativa, por una escala de aproximación a los polos definidos por la tensión entre el «Ya sí...» y el «Todavía no...» referidos a las posibilidades de la realidad o, dicho de otra manera, referidos a la probabilidad de ser considerados como realidades históricas concretas independientemente de su existencia real.

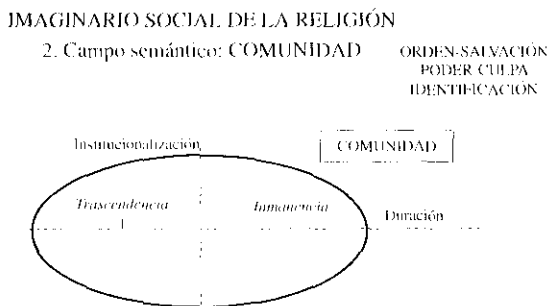
La otra figura que utilizamos es la elipse, pues nos permite metaforizar la construcción dual de los imaginarios a partir de dos focos, que en nuestro caso estarían ocupados por un código binario enunciado como «**Inmanencia/Trascendencia**». Tal como vimos anteriormente esta es la conceptualización, que Luhmann propone como actual formulación del proceso de diferenciación funcional de la religión en las sociedades modernas.

La curva elíptica generada desde esos polos representa la consistencia real del imaginario que al inscribirse en los diferentes sectores de las coordenadas genera unos campos específicos en los que aparecen como dominantes cuatro conceptos centrales con sus correspondientes horizontes de referencia. Así aparecen los conceptos de **Comunidad, Absoluto, Sentido y Mundo**. Cada uno de ellos, por su posición respectiva en las coordenadas abre un campo semántico en el

que se pueden producir significaciones varias, y a partir del cual se producen oposiciones, refuerzos, cuestionamientos o supresiones de los otros campos semánticos. Es imposible tratar de representar la dinámica de estos campos semánticos en una metáfora geométrica, pero sí puede indicarse una posición de partida: eso es lo que hemos tratado de esbozar con nuestro esquema.

La combinatoria de las dos figuras nos proporciona un marco de análisis de la totalización que constituye el imaginario social determinado, en nuestro caso la religión. Podemos así considerar que la tendencia del campo semántico construido en torno al concepto de «**Comunidad**» religiosa (bien sea del tipo —Iglesia— o del tipo —Secta—) al situarse en el primer sector del eje de coordenadas se identifica de alguna manera con los valores positivos lo mismo en el eje de abscisas que de ordenadas, por lo que se puede afirmar una posición clara de —*permanencia institucional*— basada principalmente en los mecanismos de —*culpa/necesidad de salvación*— y las correspondientes estrategias de identificación con sus efectos favorables sobre los individuos<sup>31</sup>. (Ver Figura 2).

FIGURA 2



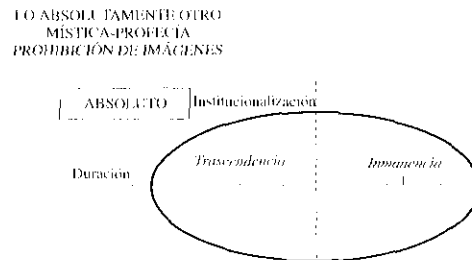
Elaboración propia: Juan Luis Pintos

El segundo sector asume valores negativos con respecto a la duración (imagen de estar fuera del tiempo), pero positivos con respecto a la institución (cada institución tendería a definir un tipo de absoluto: el poder, la salvación, el conocimiento, etc.). Pues el concepto central que va a definir los patrones de significatividad del campo es el de **Absoluto**. (En otras ocasiones me he ocupado de investigar sobre los usos sociales del absoluto, por lo que no voy a repetir

ahora lo ya dicho<sup>32</sup>). Este absoluto genera un horizonte de comprensión de la religión como fenómeno *también* vinculado a la transcendencia. Y subrayo el «también», porque desde la perspectiva sociológica o de la experiencia de la vida cotidiana, la religión no aparece primaria ni principalmente como trascendente, sino fuertemente vinculada a las instancias institucionales históricamente definidas. El absoluto se definiría por su oposición al campo polar del **Mundo**, al que se identificaría por el concepto opuesto de *inmanencia* y que *posibilita* la dualidad y por tanto la posibilidad del mal. Pero también se puede definir por sus campos adyacentes y proponerse entonces como productor de **Sentido**, fundamentando últimamente el conocimiento y la moral. Por otro lado, sería la comunidad (eclesial o sectaria) la única legitimada para hablar en nombre del absoluto, para mediar históricamente al absolutamente otro. (Ver Figura 3).

FIGURA 3

IMAGINARIO SOCIAL DE LA RELIGIÓN  
3. Campo semántico: ABSOLUTO

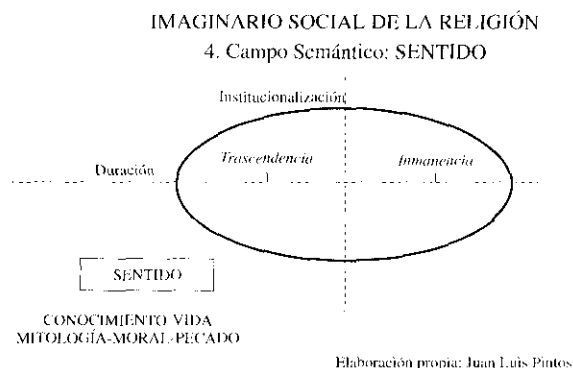


Elaboración propia: Juan Luis Pintos

Los sectores tercero y cuarto (siguiendo el movimiento contrario al de las agujas del reloj) tendrían en común el debilitamiento del factor *institucional como referencia significativa*, pero mientras que el campo construido en torno al «**Sentido**» (Ver Figura 4) está en permanente peligro de saltar fuera de la duración (al apelar a un horizonte con pretensiones de universalidad transtemporal), el campo construido sobre el concepto de «**Mundo**» parece afirmarse en la duración e incluso apuntar a un horizonte de posibilidades utópicas. Es posible definir algo más estos campos semánticos por sus oposiciones y sus refuerzos. El campo del sentido se ope-

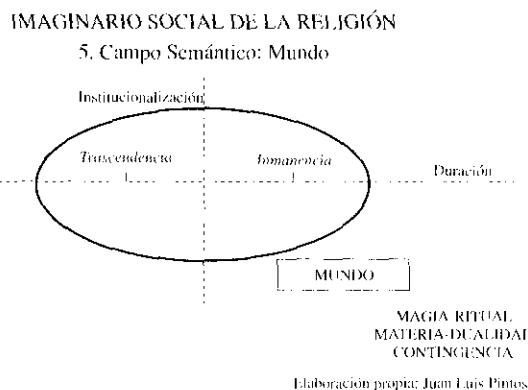
ne al campo eclesiástico del orden y la identificación, pues la adquisición, acceso o creación del sentido desborda ampliamente las correspondientes institucionalizaciones históricas sometidas periódicamente a «crisis de sentido», pero encuentra apoyos en los sectores segundo y cuarto por las ideas de «fundamento» y de la orientación al futuro a través de los «mundos posibles».

FIGURA 4



La referencia semántica del concepto de «Mundo» (Ver Figura 5) en muchas tradiciones religiosas<sup>33</sup> es claramente negativa (en cuanto inmanencia opuesta a la trascendencia, en cuanto materia opuesta al espíritu, en cuanto fugacidad o vanidad opuesta a la realidad y peso ontológico de lo divino y lo santo); pero en la cultura generada a partir del imaginario específicamente cristiano el mundo es el lugar central de la creación y redención divina del hombre, en el cual se revela la forma peculiar de la divinidad que se origina en Jesús de Nazaret, y en el que los hombres se labrarán con sus acciones su salvación o perdición eternas. Esta valoración se encuentra puesta en cuestión por su oposición al campo del absoluto en cuanto que la inmediatez de la experiencia mundana hace olvidar la realidad que se sitúa «más allá», pero encuentra sus apoyos en la necesidad de materialización empírica de las comunidades eclesiásticas o sectarias (más en las primeras que en las segundas, pero no olvidemos la proliferación de «predicadores electrónicos» y sus saneados negocios «espirituales»), y en la necesidad que supone el sentido de referentes intramundanos.

FIGURA 5



Estas primeras y someras explicaciones de la representación gráfica (o «mapa conceptual») del imaginario religioso tratan de reflejar la totalización existente realmente en el ámbito de la cultura española actual. Está construido sobre múltiples investigaciones empíricas de los últimos treinta años y únicamente podrá valorarse su operatividad posterior en un segundo momento destotalizador en el que se someta a la validación empírica. Una vez realizada ésta, aplicando múltiples y diferentes técnicas apropiadas al objeto, se tiene que pasar al momento metódico de la destotalización analítica, lo que permitiría el acceso a un tercer momento metódico de reconstrucción conceptual retotalizadora<sup>34</sup>.

Al concluir estas consideraciones quisiera hacer más unas palabras de quien nos ha acompañado fielmente a lo largo de nuestro camino:

«No tenemos que probar aquí la exactitud de todas estas consideraciones. Nos tendrá que bastar el que podamos observarlas. En sociología esto significa que lo que interesa es que se puedan formular en general observaciones de la observación de la sociedad. Y reduciendo el carácter habitual de las explicaciones propias de la sociología del conocimiento, se podría concluir que la sociedad desarrolla aquellas formas de pensamiento con las que puede preservarse la inobservabilidad del mundo y hacerse productiva la opacidad» (LUHMANN, [1992], p.220).

## NOTAS

<sup>1</sup> Algunos ejemplos de las diferentes producciones más recientes están recogidos en las referencias bibliográficas.



No puedo en este contexto dejar de referirme a la reciente y poco comentada obra, a pesar de su precisión, rigor y transparencia, de Joan ESTRUCH titulada *Santos y pillos* (Barcelona, Herder, 1993), así como a la investigación cualitativa modélica de A. TORROS & R. APARICIO [1995] sobre el significado actual de la creencia.

<sup>2</sup> Cfr. J. L. PINTOS [1994a].

<sup>3</sup> El desarrollo y justificación de esta perspectiva aparecerá próximamente en nuestra obra *Orden e Imaginarios*.

<sup>4</sup> Especialmente tendremos en cuenta los siguientes: LUHMANN [1977], [1985a], [1985b], [1987a], [1989b] y [1990b]. Ver Referencias Bibliográficas.

<sup>5</sup> Cfr. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard, 1966. Cito por la edición castellana, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>6</sup> Que hemos comentado críticamente en PINTOS [1990a], pp. 33-75 («Sentido, sujeto y fragmento en Michel Foucault»).

<sup>7</sup> Puede verse una presentación muy sintética de la misma en PINTOS [1994a]. En castellano disponemos de dos obras interesantes que abordan el conjunto de la obra luhmanniana: IZUZQUIZA [1990a], y NAVAS [1989]. Está prevista la publicación de un número especial de la revista *Anthropos* dedicado a Luhmann, con varias contribuciones de autores españoles e iberoamericanos. En francés, puede verse la revista *Sociétés* (n.º 43, 1994, pp. 3-64) y los artículos de IZUZQUIZA [1990b] y GRAS [1990]. En italiano hay una abundante literatura, no así en inglés (salvo algunos artículos en revistas especializadas). Finalmente me referiré a una sola obra en alemán, breve, de síntesis y moderadamente crítica: REISE-SCHÄFER [1992].

<sup>8</sup> Cfr. BELARDINELLI [1993], pp. 125-142.

<sup>9</sup> «En todas las vivencias y acciones con sentido es normalmente *apresentado* mucho más de lo que puede ser representado» (Nota: «Asumo el término de "Apresentación" que utiliza Husserl, no su concepto») LUHMANN [1977], p. 22. Luhmann se refiere a un texto de la V Meditación Cartesianiana de Husserl: «Se trata por tanto de una especie de hacerse-presente-con, una especie de «Apresentación». HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, § 50 (Hamburg, Felix Meiner, 1992, p. 112). La diferencia con Husserl que señala Luhmann se refiere a que aquél usa este término en el caso particular de la experiencia del otro mientras que éste lo generaliza a todos los temas que tienen que ver con el sentido. Para una mayor clarificación puede verse el artículo de A. SCHÜTZ, «Symbol, reality and society» (1955) en *Collected Papers, I*, The Hague, M. Nijhoff, 1971, pp. 294-305.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>11</sup> Cfr. LUHMANN [1987a], [1987b] y [1990b].

<sup>12</sup> Titulado *La diferenciación de la religión*, LUHMANN [1989b].

<sup>13</sup> «La unidad que sería insoportable bajo la forma de una tautología (por ejemplo: "la justicia es conforme a derecho" ["Recht is Recht"]) o en forma de una paradoja ("no se tiene derecho a mantener su derecho"), se sustituye por una diferencia (en el ejemplo: la distinción entre "conforme a derecho" y "contrario a derecho" ["Recht/Unrecht"]). Entonces puede el sistema orientar sus operaciones hacia esa diferencia, puede oscilar dentro de esa diferencia, puede desarrollar programas que regulen la subordinación de las operaciones a la posición y contraposición del código, sin plantear el problema de la unidad del código» LUHMANN [1986], pp. 76-77. Puede verse una presentación sintética en PINTOS [1994a], pp. 571-572.

<sup>14</sup> Pueden verse sobre este asunto las interesantes contribuciones de R. RAMOS TORRE, «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana. I, II y III», en *REIS*, n.º 46 (1989), 23-50, 48 (1990), 53-77 y 49 (1990), 77-102; de E. ZERUBAVEL, «El calendario», en RAMOS [1992], pp. 361-395; y de N. MALTZ, «El cómputo primitivo del tiempo como problema simbólico» en la misma recopilación RAMOS [1992], pp. 325-359.

<sup>15</sup> Que algunos equivocadamente identificaron con otro proceso distinto que se suele denominar «secularización» y que convendría volver a investigar con los instrumentos que tenemos ahora a nuestra disposición. Una línea sugerente, la encontramos en la reciente obra de Peter BERGER [1992], en la que se relacionan procesos sociales de retroceso de la fe religiosa y aumento de la credulidad social.

<sup>16</sup> Recordemos, como muestra eminente, la definición que Santa Teresa de Ávila daba de la vida: «una mala noche en una posada» (y ella conocía bien las posadas por experiencia propia de sus incansables viajes por toda España) y sobre todo, una obra ampliamente difundida en la segunda mitad del siglo XVII en España, la escrita por el P. Juan Eusebio Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños* (Madrid, 1640) que contribuyó a divulgar los imaginarios del ciclo y del infierno sobre todo desde la perspectiva paradójica de «lo eterno». De ahí se derivaría y desplegaría a lo largo del siglo XVIII el discurso acerca de «las verdades eternas».

<sup>17</sup> Luhmann explica esta atribución a través del horizonte de sentido, de la cualidad de horizonte de todos los sentidos. *El sentido actual se desenvuelve en un horizonte que paradójicamente actúa como frontera: como inalcanzable e insuperable. Mientras que el sentido vivido cambia constantemente, permanece estable el horizonte del ámbito del juego de posibilidades. Lo actual y por ello evidente y seguro es, sin embargo inestable, mientras que lo estable no sería actualizable ni seguro. Esta distinción entre actualidad y posibilidad suprime la codificación religiosa en cuanto que asigna a la inmanencia (vinculada a la finitud del hombre) lo contrario de lo que postula para la trascendencia: que ésta sea segura y estable, evidente y ante todo prevalentemente duradera* (Cfr. LUHMANN [1987a], pp. 238-239).

<sup>18</sup> Cfr. LUHMANN [1987a], p. 239.

<sup>19</sup> Ver las páginas que dedica Jean Paul Sartre en su autobiografía (*Les Mots*, 1964) a explicar su ateísmo como protesta por la «indiscreción» de un Dios observador cuya mirada siente sobre sí cuando he hecho una fechoría. Habría que añadir a esta mirada la del «Revisor del tren» (trasunto del Dios observador) que le permite seguir viajando aunque no tenga billete. Sobre este punto puede verse J. L. PINTOS, *El ateísmo del último Sartre*, Madrid, Razón y Fe, 1967.

<sup>20</sup> LUHMANN [1987a], p. 237.

<sup>21</sup> Luhmann dedica abundantes páginas al tema del demonio. Le fascina. Además de bastantes consideraciones en los eseritos que estamos comentando, ha dedicado al demonio toda una contribución en una obra colectiva: ver LUHMANN [1991c].

<sup>22</sup> Cfr. el artículo que Luhmann dedica al tema: «Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?» («¿Permite nuestra sociedad una comunicación con Dios?»), LUHMANN [198a].

<sup>23</sup> LUHMANN [1987a], p. 245.

<sup>24</sup> Cfr. WELKER [1985].

<sup>25</sup> No me resisto a dejar de citar aquí unas palabras escritas por mí hace ya algunos años (1986): «Cuando el pá-

jaro del absoluto ha abandonado el nido de la religión tiende a anidar y poner sus huevos en cualquier otro árbol de la experiencia humana; y así se va transfiriendo ese absoluto a la escritura, a la política, al arte, al amor, al conocimiento. Y cuando el pájaro ha anidado es muy difícil de expulsar, pues sus huevos vuelven una y otra vez a reproducirse. Pero nos queda una salida. Vuelva el sentido a restablecer la complejidad de las relaciones terrenales; vuelva la teología a recuperar su discurso sobre la revelación histórica del Dios; y vuelva la experiencia mística a contarnos cosas de aquel que no entra en los juegos epistemológicos porque sus modos de comunicación desbordan ampliamente las formas conocidas de las racionalidades» (PINTOS [1990], p. 75).

<sup>26</sup> Pueden consultarse dos publicaciones muy recientes: J. L. PINTOS [1995a] y [1995b].

<sup>27</sup> R. LEDRUT, «Société réelle et société imaginaire», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 82 (1987), 45.

<sup>28</sup> J. L. PINTOS [1995b], 113.

<sup>29</sup> «La realidad subjetiva siempre depende de estructuras de plausibilidad específicas, es decir, de la base social específica y los procesos sociales requeridos para su mantenimiento». P. L. BERGER & Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 194. Sobre el asunto de la generación de nuevas plausibilidades y la transformación de las funciones ideológicas del sistema en la actualidad nos hemos ocupado en dos trabajos de próxima publicación titulados: «La nueva plausibilidad (la observación de segundo orden en N. Luhmann)» (se publicará en la revista *Anthropos*), y «La construcción de la plausibilidad a través de los imaginarios sociales: la nueva legitimación de la dominación» (se publicará en francés por la revista *Sociétés*).

<sup>30</sup> Pueden verse anteriores trabajos en los que se asume ese enfoque: J. L. PINTOS [1977] y [1990a].

<sup>31</sup> El sentimiento de «estar juntos» como efecto del modo de vida comunitario ha sido estudiado con gran perspicacia por Michel MAFFESOLI construyendo a partir de él el concepto de tribu y tribalización del mundo. Pueden verse MAFFESOLI [1988], pp. 133-182, y MAFFESOLI [1992], pp. 203-275 (en especial sobre la comunidad religiosa, pp. 226-239).

<sup>32</sup> Cfr. J. L. PINTOS [1990b].

<sup>33</sup> Especialmente en las religiones de salvación, según Max WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, I [1920] (Madrid, Taurus, 1983, pp. 437-463); y *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922] (Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, pp. 367-381).

<sup>34</sup> Para la ampliación de este punto puede verse PINTOS [1995b] y la obra *Orden e Imaginarios* de próxima publicación.

- [1985a]: Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? en *Soziologische Aufklärung*, 4, Opladen, Westdeutscher, 1987 pp. 227-235
- [1985b]: «Society. Meaning. Religion -- Based on Self-Reference», en *Sociological Analysis*, 46 (1985) 5-20.
- [1986]: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, Westdeutscher, 1990, 275 p.
- [1987a]: Die Unterscheidung Gottes, en *Soziologische Aufklärung* 4, pp. 236-253.
- [1987b]: Brauchen wir einen neuen Mythos?, en *Soziologische Aufklärung* 4, pp. 254-274.
- [1988]: *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern, Bentelli, 1988, 74 p.
- [1989a]: *Reden und Schweigen* (con Peter FUCHS), Frankfurt, Suhrkamp, 1989, 227 p.
- [1989b]: Die Ausdifferenzierung der Religion, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 259-357.
- [1990a]: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, 732 p.
- [1990b]: Die Weisung Gottes als Form der Freiheit, en *Soziologische Aufklärung*, 5, Opladen, Westdeutscher, 1990, pp. 77-94.
- [1990c]: Ich sehe was, was Du nicht siehst, en *Soziologische Aufklärung*, 5, pp. 228-234.
- [1991a]: *Soziologie des Risikos*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991, 252 p. [hay traducción castellana: México, U.Iberoamericana/U.Guadalajara, 1993].
- [1991b]: Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?, en WATZLAWICK, P. / KRIEG, P. (Hrsg.): *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*, München, Piper, 1991, pp. 61-74 [hay trad. cast.: *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa, 1994].
- [1991c]: Sthenographie und Euryalistik, en GUMBRECHT, H. U. & PFEIFFER, K. L. (Hrsg.), [1991]: *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 58-82.
- [1992]: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher V., 1992, 220 p.
- [1994]: «La malice du sujet et la question de l'homme», en *Sociétés*, n.º 43 (1994), pp. 3-15.
- [1995]: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.4*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 55-100.
- [1996]: *Teoría de la sociedad y pedagogía*, Barcelona, Paidós, 1996, 158 p.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Niklas LUHMANN:

- [1977]: *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 324 p.
- [1978]: Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas en *Soziologische Aufklärung*, 3, Opladen, Westdeutscher, 1981, pp.293-308
- [1984]: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 675 p. (trad.cast.: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Univ. Iberoamericana-Alianza, 1991, 496 p.

### 2. Otras Referencias:

- BELARDINELLI, Sergio [1993]: *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Milán, Franco Angeli, 142 p.
- BERGER, Peter L. [1992]: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, 267 p.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas [1966]: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 235 p.
- BERGSON, Henri [1932]: *Les deux sources de la morale et la religion*, Paris, PUF, 1946, 340 p.

- BLOCH, Ernst [1959]: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, 3 vols, 1657 p. (hay trad. cast.: Madrid, Aguilar).
- BLOCH, Ernst [1968]: *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, 362 p. (hay trad. cast.: Madrid, Taurus, 1983).
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael [1990]: «Política y religión en la España contemporánea», en *REIS*, 52 (1990), pp. 65-83.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador (Eds.) [1993]: *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador, VELASCO, Fernando (Eds.) [1994]: *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 311 p.
- DURKHEIM, Emile [1912]: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 (hay varias trad. cast.: Akal, Alianza, etc).
- DURKHEIM, Emile [1975]: *Textes*, 2: *Religion, Moral, Anomie*, París, Minuit, 507 p.
- ELIACURIA, Ignacio [1990]: *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 606 p.
- ESTRUCH, Joan [1994]: *Santos y pillos. El Opus Deis y sus paradojas*, Barcelona, Herder, 478 p.
- FIERRO, Alfredo [1979]: *Sobre la religión*, Madrid, Taurus, 260 p.
- GEISTHARDT, Günter [1985]: «Skizze der Religionstheorie Niklas Luhmanns» en WELKER [1985a]: pp. 16-25.
- GINER, Salvador [1993]: «Religión civil», en *Reis*, n.º 61, pp. 23-55.
- GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José M. (Coords.) [1992]: *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, I, Madrid/Barcelona: CSIC/Anthropos, 300 p.
- GÓMEZ HERAS, José M. G. (Ed.) [1993]: «Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento», en *Anthropos*, Suplementos n.º 41 (nov.), 192 p.
- GONZÁLEZ BLASCO, P. & GONZÁLEZ-ANLEO, J. [1992]: *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, Ediciones SM, 318 p.
- GONZÁLEZ NORILGA, Santiago [1993]: «Lo sagrado en las sociedades secularizadas» en *Isegoría*, n.º 8 (1993) pp. 132-150.
- GRAS, Alain [1990]: «Quelques mots clés de la sociologie de Niklas Luhmann», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 89, pp. 389-398.
- HAFFERKAMP, H. & SCHMID, M. (Hg.) [1987]: *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 327 p.
- INGLEHART, Ronald [1990]: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid: C.I.S./Siglo XXI, 1991, 539 p.
- ITURRA, Raul [1991]: *A religiao como teoria da reproducao social*, Lisboa, Escher, 200 p.
- LUZQUIZA, Ignacio [1990a]: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona: Anthropos, 350 p.
- LUZQUIZA, Ignacio [1990b]: «Niklas Luhmann ou la société sans hommes», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 89, pp. 377-387.
- JAMES, William [1905]: *The Varieties of Religious Experience*, Londres, Longmans, 534 p.
- LÜBBE, Hermann [1986]: *Religion nach der Aufklärung*, Darmstadt: Wis. BG, 1990, 336 p.
- LUCKMANN, Thomas [1967]: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973, 130 p.
- MAFFESOLI, Michel [1988]: *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria, 1990, 284 p.
- MAFFESOLI, Michel [1990]: «La religiosité dans le monde contemporain», XII CMS, Madrid, 6 p.
- MAFFESOLI, Michel [1992]: *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 307 p.
- MAFFESOLI, Michel (Ed.) [1993]: «The social Imaginary», *Current Sociology*, vol. 41, n.º 2, 108 p.
- MARDONES, José María [1990]: «La desprivatización catolicismo español», en *Sistema*, 97 (1990) pp. 123-136.
- MAITE, Reyes [1990]: *Mística y política*, Estella: Verbo Divino, 1990, 196 p.
- MAUSS, Marcel [1969]: *Obras. I, II y III*, Barcelona, Barral, 1970 y 1971.
- MÜLLER, U., NIEDERMEIER, H., WERNER, D. [1985]: «Zur Grundlagendifferenz und zu den Bedingungen der Kommunikation zwischen Theologie und funktionaler Systemtheorie», en WELKER [1985a]: pp. 131-144.
- NAVAS, Alejandro [1989]: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, Pamplona, EUNSA, 527 p.
- PÉREZ DIAZ, Víctor [1987]: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, IFE, 1987, 522 p.
- PINTOS, Juan-Luis [1967]: *Actitud religiosa del universitario español*, Madrid, Razón y Fe, 205 p. (con Javier ALBERDI).
- PINTOS, Juan-Luis [1977]: *Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica*, Salamanca, Sígueme, 236 p. (con Andrés TORROS).
- PINTOS, Juan-Luis [1990a]: *Las fronteras de los saberes*, Madrid: Akal, 318 p.
- PINTOS, Juan-Luis [1990b]: «Lo de aquí y lo otro. Apuntes para una lectura sociológica de los usos de lo absoluto», en J. M. AGUIRRE & X. INSAUSTI (Eds.): *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Vitoria, ESET, pp. 95-118.
- PINTOS, Juan-Luis [1993]: «El imaginario social de la religión (Perspectiva desde Galicia)», en *O feito relixioso na historia de Galicia*, Santiago, A.G.H., pp. 175-199.
- PINTOS, Juan-Luis [1994a]: «Sociocibernética. Marco sistémico y esquema conceptual», en J. M. DELGADO & J. GUTIÉRREZ (Eds.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, pp. 563-580.
- PINTOS, Juan-Luis [1994b]: «El imaginario católico», en J. A. GIMBERNAT & C. GÓMEZ (Eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, Estella, Verbo Divino, pp. 103-123.
- PINTOS, Juan-Luis [1995a]: *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Santander, Sal Terrae.
- PINTOS, Juan-Luis [1995b]: «Orden social e imaginarios sociales (Una propuesta de investigación)», en *Papers*, n.º 45, pp. 101-127.
- PRADES, José A. [1987]: *Persistence et métamorphose du sacré*, Paris, PUF, 336 p.
- RADEN, Matthias J. [1985]: «Die chiffrierte Einheit einer expansiven Welt: Die heimliche «religiöse Funktion» der Weltgesellschaft in der funktionalen Systemtheorie Luhmanns en WELKER, pp. 38-56.

- RAMOS TORRE, Ramón, [1989/90]: El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (I, II y III), en *Reis*, 46 (1989), pp. 23-50, 48 (1989), pp. 53-70 y 49 (1990), pp. 77-102.
- RAMOS TORRE, Ramón (Ed.) [1992]: *Tiempo y sociedad*, Madrid : CIS/Siglo XXI, 395 p.
- RECIO, Juan-Luis, UÑA, Octavio, DIAZ-SALAZAR, Rafael, [1990]: *Para comprender la transición española. Religión y política*, Estella : Verbo Divino, 294 p.
- REESE-SCHÄFER, Walter [1992]: *Luhmann zur Einführung*, Hamburg: Junius, 207 p.
- RODRÍGUEZ ZUÑIGA, L. & BOUZA, F. (eds.) [1984]: *Sociología contemporánea: ocho temas a debate*, Madrid, CIS/Siglo XXI, 208 p.
- SCHLOZ, Adelbert, [1985]: «Dekomposition und Heil. Die Komplexität einer theologisch verantwortlichen Gottes- und Rechtfertigungslehre als ungelöstes Problem der religionssoziologischen Theorie Luhmanns» en WELKER, pp. 120-130.
- SCHOLZ, Frithard, [1987]: «Heil statt Verdammnis —der religiöse Code im Licht des Evangeliums. Zugleich eine Einladung zum Gespräch mit Karl Barth», en D. BAECKER, u.a. (Hg.), *Theorie als Passion*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 107-136.
- TORNOS, Andrés & APARICIO, Rosa [1995]: *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 157 p.
- TROELTSCH, Ernst, [1911]: *El carácter absoluto del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1979, 227 p.
- WEBER, Max, [1920]: *Ensayos sobre sociología de la religión (I-III)*, Madrid, Taurus, 1984-1986, 880 p.
- WEBER, Max, [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr & Siebeck, 5. Auf., 1985, 945 p. (hay trad. cast.: FCE).
- WELKER, Michael, (Hg.), [1985a]: *Theologie und funktionale Systemtheorie*, Frankfurt, 1985, 144 p.
- WELKER, Michael, [1985b]: «Die neue «Aufhebung der Religion» in Luhmanns Systemtheorie», en WELKER [1985a]: pp. 93-119.

# Realización humana y religiosidad política

Enrique Gil Calvo



Con ocasión del IV Congreso de Sociología, celebrado en 1992 en Madrid, y atendiendo a la amable invitación de Antonio Ariño, preparé una ponencia sobre **Rituales modernos de salvación** en la que presentaba una tipología de raigambre weberiana sobre las formas modernas de religiosidad laica o secularizada, entre las que destacaban las *religiones políticas*. Aquella ponencia ocasional fue después publicada y más tarde reproducida en una recopilación<sup>1</sup>, mereciendo un cierto eco que aconsejó profundizar algo más en el tema<sup>2</sup>. Y algún tiempo después, como consecuencia de tanta insistencia, he tenido oportunidad de ampliar la cuestión durante el V Congreso de Sociología (Granada, septiembre de 1995), aceptando la no menos amable invitación de Rafael Díaz-Salazar, (coordinador del área de *Sociología de la Religión*), quien me animó a preparar una intervención sobre la misma temática de las *religiones políticas*. Pues bien, el texto que aquí se presenta corresponde al preparado para aquella intervención oral.

Una forma posible de abordar el problema sería la de profundizar en la definición de *religiones políticas*, a fin de despejar muchas confusas ambigüedades y responder de paso a ciertas críticas. En efecto, el status del concepto es sumamente discutible, pues resulta políticamente sospechoso y científicamente dudoso. ¿Hasta qué punto los movimientos políticos concretos, como el socialismo o el nacionalismo, pueden ser clasificados como pertenecientes al concepto de *religión*? Es cierto que de las tres características de la religión admitidas por los clásicos (dogma irrefutable, ritual colectivo y organización institucionalizada), los movimientos políticos realmente existentes suelen presentar las tres en mayor o menor medida. Pero lo mismo sucede casi con cualquier otra institución formal, como las empresas mercantiles o las universidades. ¿Cuál sería entonces la diferencia específica de las religiones políticas?

Sin embargo, es preferible no abordar esta vía de análisis, que sólo conduce a callejones terminológicos sin salida practicable. En realidad, mi intención al calificar de *religiosos* a los movimientos políticos era puramente metafórica o heurística, es decir, provocadora no tanto de

reacciones airadas como de ideas fructíferas. Así que no voy a insistir más en cuestiones formales o definitorias. En su lugar, me parece más útil profundizar en los aspectos *motivacionales* de la cuestión. En realidad, si cabe comparar a los movimientos políticos con las religiones no es sólo por las características formales de su comportamiento institucional (ideología, prácticas, organización) sino también por los *motivos personales* que animan a participar a sus miembros.

En suma, la participación política implica vivencias en alguna medida comparables con la participación religiosa, por lo que puede suponerse que existe una suerte de continuidad entre ambas: al igual que según Clausewitz la guerra es la continuación de la política por otros medios, ¿por qué no considerar que la participación política es también la continuación de la participación religiosa por otros medios? Esta hipótesis clausewitzcana de continuidad entre religión y política no sólo permite dar cuenta del famoso *proceso de secularización* sino que además permite distinguir entre ambas clases de participación, dado que entre sí sólo diferirían en los medios (la política es la continuación de la religión *por otros medios*), pero no en los fines de la acción, que coincidirían tanto en la acción política como en la religiosa. Pues bien, planteada así la hipótesis, ¿cómo poder explicarla?

Creo que la mejor manera de entender la continuidad entre participación política y participación religiosa es concebirlas a ambas como igualmente movidas o motivadas por el principio de *realización humana* (o autorrealización personal), tal como fue definido en su momento por Marx y según lo reactualizan hoy autores como Roemer o Elster<sup>3</sup>. En este sentido, el concepto de *realización personal* debe ser concebido como hace Elster por oposición a las meras actividades de consumo (o de satisfacción de necesidades, sean éstas inducidas o reales). Y si cruzamos la dicotomía *realización/consumo* con la contraposición entre actividad *instrumental* (o estratégica, orientada por la búsqueda de resultados diferidos) y actividad *expresiva* (o comprometida, orientada por la participación inmediata), obtenemos el siguiente cuadro de doble entrada, que tipifica las formas de actividad.

### Tipología del comportamiento humano

<b>Realización personal</b>	Interés racional o estratégico	Compromiso ético vocacional
<b>Consumo improductivo</b>	Dispendio, gasto ostentoso, adicción	Celebración lúdica, festiva o estética
	<b>Instrumental (Resultados)</b>	<b>Expresivo (Participación)</b>

Si comenzamos por los comportamientos basados en el gasto o consumo improductivo, advertiremos que muchos de ellos (los instrumentales) se realizan bajo la expectativa de obtener determinadas recompensas futuras (o evitar penalizaciones alternativas). Así sucede con muchas actividades puramente ostentosas, consuntivas o exhibicionistas (como el lujo conspicuo, el despilfarro elitista o el consumismo mismo), que no procuran placer en sí mismas sino que sólo se acometen para poder obtener otros efectos distintos (de igual modo que los adictos consumen sustancias quizá penosas o indeseables como el precio a pagar para poder alcanzar sus ansiados paraísos artificiales).

Es indudable que cierta participación religiosa y política debe ser clasificada en esta rúbrica. Así sucede con las prácticas religiosas suntuarias (como la primera comunión de las hijas) que se ostentan para recabar prestigio social. Y también puede ser éste el caso de quienes se afilien a partidos o sindicatos con la esperanza de obtener cargos o prebendas, así como de tanto voluntariado *dominguero* que se apunta a la *moda* solidaria o ecologista para poder exhibirse con narcisismo adolescente a la cabeza de la manifestación. Pero pocas dudas caben acerca de que, en su esencia, este tipo de comportamiento se halla situado en las antípodas del auténtico hecho religioso.

Pero el consumo improductivo puede no ser instrumental sino expresivo: realizado por la gratificación inmediata que se obtiene participando en el acto de su realización. El ejemplo más extremo es quizá el del deporte aficionado (no el profesional o mercenario), en cuya práctica lo importante no es ganar sino participar. Y el arte, el juego, la interacción escénica, los espectáculos públicos y todos los comportamientos rituales y festivos<sup>4</sup> resultan también di-

rectamente clasificables en este apartado de actos que se realizan no como medios al servicio de otras causas sino como fines en sí mismos.

En cierta medida, toda actividad religiosa o política tiene que producir alguna inmediata gratificación expresiva: debe procurar placer instantáneo al participarse públicamente en su realización. Y por eso la mayor parte de los rituales escénicos o festivos tienen un origen comunitario: religioso o político. Por lo tanto, esta dimensión de *representación pública*, que tiene toda actividad expresiva, constituye una condición necesaria para cualquier participación religiosa o política. Pero aunque sea una condición necesaria no es sin embargo suficiente, pues este tipo de actividades festivas resultan demasiado gratuitas (o demasiado poco comprometedoras), al ser por definición libres y voluntarias. Y el auténtico compromiso religioso o político implica además alguna clase de deber ético u obligatoriedad moral.

Así accedemos a la mitad superior del cuadro, donde aparecen los comportamientos basados ya no en el gasto consuntivo sino en el trabajoso esfuerzo de realización personal (inversión productiva a largo plazo), a su vez clasificables según sean *instrumentales* (esfuerzos realizados como medios al servicio de otras causas distintas) o *expresivos* (esfuerzos realizados como un fin en sí mismo). En ambos casos, instrumental y expresivo, existe activa y constante realización personal, pero en el caso instrumental esa realización se produce por inducción externa (esperanza de premio o miedo al castigo), al estar condicionada por algún objeto exterior (salario, coacción, recompensa, penalización), mientras que en el caso expresivo la realización sólo se produce por propia elección (libre decisión autodeterminada), con total independencia de cualquier coacción externa u objeto inductor.

Por lo que hace a la realización instrumental, el ejemplo más acabado es el del propio trabajo humano (la actividad creativa del *homo faber*), que sólo produce frutos tras continuo y tenaz esfuerzo duradero. Y tras el ejemplo del trabajo viene en seguida el del estudio (entrenamiento, aprendizaje o investigación), la terapia (encargada de suscitar o rehabilitar capacidades o experiencias), la cooperación organizada (basada en la división del trabajo) y el ascenso meritocrático, así como la búsqueda de éxito en cualquier situación conflictiva o problemática que requiera competencia, resolución de problemas y

autosuperación. Así, la búsqueda del *propio interés racional* es el paradigma que resume toda estratégica realización instrumental.

Y pocas dudas caben acerca de que las actividades religiosas o políticas exigen ambas duro trabajo (personal y organizado) para poder llevarlas a cabo coronándolas con éxito. Por eso todas las instituciones religiosas o políticas deben recompensar en alguna medida a sus miembros, a fin de estimularles a que perseveren en la tenaz e inacabable realización de esfuerzos. Y sobre todo debe premiarse la constancia y la lealtad de sus participantes, a fin de organizarlos logrando que cooperen sincronizadamente y evitar tanto el parasitismo de los mercenarios como la inconstancia de los aficionados *domingueros*.

Pero si bien esta realización estratégica o autointeresada constituye una condición necesaria para la participación religiosa o política, no parece sin embargo una condición suficiente, dado que descansa demasiado en la mercenaria expectativa de recompensas futuras (o en el temor religioso al castigo futuro). El auténtico compromiso ético (religioso o político) no es una mercancía que se pueda vender ni comprar, ni un trabajo forzoso que se pueda sobornar u obligar, pues se trata de un deber que sólo llega a parecer obligatorio si surge por propia elección y libre voluntad, de forma espontánea, altruista y desinteresada. Esta es la realización *expresiva*: sólo decidida por libre elección personal, en ausencia de todo soborno o coacción exterior.

De ahí que haya que postular la existencia de una cuarta forma de comportamiento, basado en la autorrealización expresiva, que se compromete a constantes y duros esfuerzos pero no lo hace como un medio al servicio de causas espurias sino como un fin en sí mismo, que se da por bien pagado con el sólo hecho de participar en su realización actual. Y naturalmente, el ejemplo más característico es el de la *vocación* autodeterminada (*beruf*), sea esta vocación artística (sólo movida por la voluntad de creación formal), religiosa (sacerdotal, monástica o misionera), profesional (en su más excelso sentido *weberiano*) o política (como en el sartriano *compromiso con la causa*). Por ello, la existencia de esta vocación es aquella condición necesaria y suficiente que funda toda autorrealización participativa: tanto religiosa como política.

Ya tenemos, pues, definida la continuidad en-

tre religión y política, dado que ambas exigen la misma clase de motivación vocacional en sus participantes, como fundamento de su compromiso moral. Pero ¿cuál sería su respectiva diferencia específica? Puede decirse que, históricamente, las religiones han venido centrándose más bien en la dimensión barroca, litúrgica, escénica, festiva o expresiva, evitando entrar en lo posible (aunque nada más fuera porque *su reino no es de este mundo*) en aquella dimensión más estratégica de representación de intereses en la que han venido centrándose por su parte los movimientos políticos históricos (muchos de los cuales surgieron como coaliciones de grupos de interés). Por esto parecería que un mismo compromiso éticamente vocacional es *político* si se desplaza por el plano de la realización hacia el interés estratégico, mientras que es *religioso* si se desplaza por el plano del comportamiento expresivo hacia la representación escenográfica de la celebración comunitaria.

Pero esta especialización de la política en la *realización de intereses* y de la religión en la *representación expresiva* está comenzando a desdibujarse crecientemente. Por una parte, y como consecuencia del llamado *proceso de secularización*, las gratificaciones escénicas que proporcionaba el participar en los rituales religiosos ya han perdido buena parte de su capacidad expresiva, y hoy el público participa cada vez menos en la práctica religiosa. En consecuencia, las distintas Iglesias han tenido que reconvertirse, abandonando su anterior especialización ritual, potenciando su actividad prestadora de servicios, modernizando su pastoral misionera y pasando a competir con los movimientos sociopolíticos en actividades de realización estratégica: enseñanza, representación de intereses, terapia rehabilitadora, voluntariado solidario, teología de la liberación, etc.

Y por su parte, la vieja política también está comenzando a perder buena parte de su histórica especialización en la representación de intereses. Este proceso de *secularización de las religiones políticas* presenta varias dimensiones, en las que no podemos entrar aquí, pero que cabe resumir en tres notas características. Ante todo se ha producido la llamada *muerte de las ideologías*, especialmente de las revolucionarias o progresistas: las clases medias urbanas, cada vez más escolarizadas, se desentendieron y desencantaron de la narrativa escatológica de la izquierda, sobre todo por pérdida de fe religiosa

en sus grandes relatos sagrados, contentándose con el *collage* neoliberal posmoderno de los microrrelatos minimalistas, con lo cual la política abandona el campo de la realización personal (que fomentaba el civismo de participar en la cosa pública) para pasar al campo del consumismo improductivo (que fomenta la explotación parasitaria del Estado del bienestar<sup>5</sup>).

En segundo lugar desciende a mínimos históricos la afiliación a las viejas organizaciones decimonónicas de defensa de intereses de clase (partidos, sindicatos y demás asociaciones políticas), mientras que, en cambio, está creciendo espectacularmente el voluntariado y la participación en *nuevos movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales* de naturaleza desinteresada, altruista y no lucrativa<sup>6</sup>. Este desplazamiento de la participación política desde la *militancia interesada* (que luchaba por el poder en defensa y reivindicación de sus intereses de parte) hacia el *voluntariado desinteresado* (que no aspira a tomar el poder ni reivindica intereses de parte) debe ser relacionado tanto con la financiación pública de los partidos políticos (que los ha convertido en agencias estatales de escenográfica representación videopolítica) como con la creciente movilización de la opinión pública contra la ilegítima oligarquización partidaria de la *clase política*, en airada denuncia de la intolerable corrupción política. Así, la vieja reivindicación egoísta de los intereses de clase o de parte resulta cada vez más sospechosa e ilegítima, al parecerse demasiado al corruptor cálculo del estratégico interés partidista. En cambio, por contraste, cobra creciente legitimidad la participación voluntaria en organizaciones desinteresadas, altruistas y no partidistas, inmunes por tanto a la corrupción política.

Y por último se ha dado lo que a partir de Ronald Inglehart se viene denominando *cambio cultural posmaterialista*<sup>7</sup>, por el que del anterior predominio (sobre todo entre las cohortes generacionales nacidas antes de 1960) de objetivos políticos de naturaleza instrumental o estratégica, como son los centrados en los recursos que garantizan el bienestar material (trabajo, vivienda, salud, infraestructuras), se habría pasado al predominio alternativo (sobre todo entre las cohortes generacionales nacidas después de 1960) de objetivos políticos de naturaleza expresiva o participativa, como son la reivindicación de la igualdad de oportunidades, la conservación del



patrimonio etno-natural o la protección de los derechos de los marginados, los inmigrantes o las minorías.

Todos estos hechos recientes explican el que la participación política abandone cada vez más el campo de la representación estratégica de intereses instrumentales para pasar a centrarse en la representación escénica de celebraciones comunitarias expresivas, aproximándose así a la experiencia histórica de la práctica religiosa. Pero como por su parte, y según acabamos de ver un poco antes, también los movimientos religiosos, al secularizarse, aproximan sus prácticas más estratégicas o interesadas a las de las formaciones políticas, de este doble movimiento paralelo de convergencia recíproca resulta la confluencia de ambas líneas de compromiso ético (religiosa y política) en una misma y común forma de participación pública: la de las religiones políticas, en las que ya no se sabe distinguir su naturaleza sustantiva de sus propiedades adjetivas (si religiosa aquella y políticas éstas o a la inversa).

¿No queda ya pues ninguna posibilidad de establecer alguna clase de *criterio de demarcación* entre participación religiosa y participación política, capaz de delimitar su respectiva diferencia específica? Si antes hemos planteado una clausewitziana hipótesis de continuidad entre ambas era porque suponíamos que la una era continuación de la otra por otros medios: pues bien, ¿cuáles son estos otros medios que permiten distinguir y diferenciar a una de otra? He aquí mi propuesta: creo que la diferencia específica, o el criterio de demarcación entre religión y política, reside en la cuestión de la autonomía, la independencia o la soberanía: mientras la participación religiosa implica una cierta sumisión o dependencia respecto a poderes externos (generalmente eclesiásticos, aunque supuestamente relacionables con alguna clase de presunta divinidad), la participación política excluye esta sumisión, pues busca como Prometeo emanciparse de toda coacción externa.

Para advertirlo planteemos de nuevo la cuestión central que establece la continuidad entre religión y política: el compromiso ético de realización vocacional, del que se nutren ambas formas de participación pública. Pues bien, una de las dimensiones de este compromiso ético es la *solidaridad*, valor del que se reclama con uno u otro nombre tanto la religión (llamándola *caridad*) como la política (*fraternidad*). ¿Cómo

consideran las religiones políticas a la solidaridad? Si lo traducimos al lenguaje introducido con la tipología anterior, advertiremos que la solidaridad implica relacionar la propia autorrealización con la autorrealización de los demás. Ahora bien, si consideramos con Elster (como hicimos antes) que el consumo implica un defecto de realización personal, obtendremos el siguiente cuadro de doble entrada.

**Tipología de participación pública**

<b>Auto realización (con cambio propio)</b>	<i>Sectarismo</i> Interés etnocéntrico	<i>Solidaridad:</i> compromiso mutuo
<b>Auto consumo (sin cambio propio)</b>	<i>Conformismo:</i> pasividad hedonista	<i>Altruismo:</i> autorrenuncia de sí
	<b>Hetero consumo (sin cambio ajeno)</b>	<b>Hetero realización (con cambio ajeno)</b>

La anterior tipología está construida como un eje de dos dimensiones, según se refieran al propio actor participante (*Auto*), ya sea individual o grupal, o a los demás actores ajenos que pueblan el espacio público (*Hetero*). Y cada eje representa la magnitud de la cantidad de realización humana. Si la actividad en la que se participa es muy transformadora y genera muchos cambios personales, hablaremos de *realización*: propia (*auto realización*) o ajena (*hetero realización*), según el caso. Pero si la actividad en que se participa es poco transformadora y no genera cambios personales, hablaremos de *consumo*: propio (*auto consumo*) o ajeno (*hetero consumo*), según el caso. Así, cruzando ambas dimensiones, surgen cuatro tipos ideales.

El *sectarismo* implica la autorrealización de sí o los suyos (o sea, los míos o los nuestros) a costa del sacrificio ajeno. Es la estrategia depredatoria preconizada por el cálculo egoísta del propio interés racional<sup>8</sup>, que busca satisfacerse a costa de la explotación de los demás intereses ajenos que estén en juego. Respecto a las religiones políticas, pueden ser clasificadas como pertenecientes a este tipo todas aquellas formas que practican la *guerra santa*, desde los sectarismos fundamentalistas propiamente dichos hasta los viejos movimientos políticos decimonónicos

centrados en la *lucha de clases* y la defensa a ultranza de los propios intereses colectivos, excluyentemente etnocéntricos.

Pero cuando tales sectarismos no buscan ya su propia auto realización de parte, sino que se reducen a conformarse con su propio auto consumo improductivo, sin intentar transformar siquiera su propia realidad (mucho menos la de los demás actores en juego), entonces nos hallaremos ante el mero conformismo parasitario y hedonista. Y sus mejores ejemplos entre las religiones políticas son los de todas aquellas que procuran (en frase ya célebre) el *opio del pueblo*: constantinismo, *panem et circenses*, pompa monárquica o cortesana, videopolítica posmoderna y demás *religiones políticas contemplativas*<sup>9</sup>, entre las que cabría incluir las formas de *voluntariado dominguero* más ostentoso, diletante, sensiblero, inconstante, mimético, *snob* y exhibicionista.

En cambio, la renuncia a lograr la propia autorrealización personal puede deberse a un exceso de espíritu de sacrificio, entregado a volcarse en la autorrealización ajena. Esta vocación de *consumirse para que los demás se autorrealicen* parece constituir la verdadera esencia religiosa de la vocación pastoral o misionera, y sin duda está asociada a una cierta manera de entender la *maternidad* como un sacrificio altruista que exige absoluta renuncia personal. De ahí el sacerdocio entendido como pertenencia a la *madre iglesia*, pues el paternalismo del *padre espiritual*, a pesar de estar asociado a la imagen de la pasión redentora de Cristo (el sacrificio altruista por antonomasia), todavía conserva una cierta autonomía (la del maestro frente a sus discípulos) que no conviene a esta dimensión de absoluta renuncia personal. Y me parece que en esta sumisión a la autorrealización ajena reside la naturaleza sustantiva de la práctica religiosa, inconfundible con la política.

Pues por lo que hace, en fin, a la participación vocacional en la práctica política, creo que su naturaleza sustantiva reside en la solidaridad entendida como autorrealización recíproca: la propia autorrealización como causa y como efecto de la autorrealización ajena. Esta es, por ejemplo, la esencia del compromiso ético entendido a la manera de Savater<sup>10</sup>: el amor propio sólo puede fundarse en el amor ajeno pero, recíprocamente, el amor ajeno sólo puede fundarse en el amor propio. Así, de igual manera que una maternidad que exige la renuncia per-

sonal de la madre es una maternidad forzosa y sumisa, y no una maternidad voluntaria y libre, también el compromiso político basado en la renuncia de sí resulta un compromiso forzado y sometido, luego no es un compromiso voluntario ni libre. Y sin libertad personal (es decir, sin autorrealización propia) no hay solidaridad posible, ni por tanto auténtica contribución personal a la autorrealización ajena.

Esta sería, en suma, la *línea de demarcación* entre la *religación* política y la *religación* religiosa (o entre el compromiso político y el compromiso religioso): mientras el altruismo político se funda en el compromiso de reciprocidad, que construye y co-edifica un *destino compartido en común*, el altruismo religioso se funda en el compromiso de sacrificio redentor, sacerdotal o misionero, que se presta al servicio de la construcción de destinos ajenos pero sólo bajo la condición de renunciar a toda edificación, autista o compartida, del propio destino personal.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase GIL CALVO, Enrique: «Rituales modernos de salvación», *Claves de razón práctica* n.º 38, diciembre 1993, páginas 15 a 22. Y véase también GIL CALVO, Enrique: «Religiones laicas de salvación», en DÍAZ-SALAZAR, GINER y VELASCO (eds.): *Formas modernas de religión*, páginas 172 a 186, Madrid, Alianza, 1994.

<sup>2</sup> Véase GIL CALVO, Enrique: *El destino: progreso, albur y albedrío*, Barcelona, Paidós, 1995, especialmente el capítulo 2, «El retorno del carisma», páginas 47 a 89.

<sup>3</sup> Véase ELSTER, Jon: «La realización personal en el trabajo y la política: la concepción marxista de la buena vida», en ELSTER y MOENE (comps.): *Alternativas al capitalismo*, páginas 189 a 233, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1992. Véase también ELSTER, Jon: *Una introducción a Karl Marx*, páginas 44 a 58, Madrid, Siglo XXI, 1991; y ROEMER, John E.: *Un futuro para el socialismo*, página 21 a 29, Barcelona, Crítica, 1995.

<sup>4</sup> Véase GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

<sup>5</sup> Véase GIL CALVO, Enrique: «El estado del Estado: colapso público, colusión privada», *Claves de razón práctica* n.º 53, junio 1995, páginas 24 a 31.

<sup>6</sup> Véase DALTON, Russell y KUECHLER, Manfred (comps.): *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1992. Véase también LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (eds.): *Los nuevos movimientos sociales (De la ideología a la identidad)*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994. Y véase igualmente GIL CALVO, Enrique: «El voluntariado dentro de los movimientos sociales», en VARIOS AUTORES: *El voluntariado*, páginas 39 a 52, Valencia, Bancaixa, 1995.

<sup>7</sup> Véase INGLEHART, Ronald: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, C.I.S. y Siglo XXI, 1991.