

# El nuevo espacio público de la religión (Anotaciones a *Public Religions in the Modern World*)

Pablo Hermida Lazcano

## 1. Teoría sociológica y sociología de la religión

La sociología de la religión depende, sin duda, de la teoría sociológica general. La sociología de la religión en el mundo moderno es deudora de la conceptualización de la sociedad moderna o, en otros términos, de la teoría sociológica de la modernidad. De estos triviales recordatorios se desprende que, tanto los cuadros descriptivos como las propuestas normativo-prescriptivas que cada sociólogo de la religión nos brinde acerca del espacio ocupado y/o llamado a ocupar en nuestro tiempo por las religiones serán, en última instancia, marcadamente deudores del retrato de la sociedad moderna con el que el sociólogo en cuestión se compromete y que forma parte, por tanto, de su respectivo «espacio presuposicional»<sup>1</sup>.

Aun coincidiendo en buena parte de sus diagnósticos y pronósticos, los grandes teorizadores clásicos de la modernidad han diferido a menudo en el énfasis puesto en aquellos atributos definitorios de nuestra sociedad y de su presumible rumbo. Así, Durkheim veía como elemento decisivo la división del trabajo, Weber ponía el acento en los procesos de burocratización, racionalización y desencantamiento del mundo, Marx insistía en la «socialización de la sociedad» (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*), la mercantilización universal, el fetichismo de la mercancía y la proletarianización, Lukács y los teóricos críticos de Frankfurt focalizaban su atención en las ideas de reificación y unidimensionalidad, o Tocqueville subrayaba la irrefrenable marcha de la democratización. En la mayoría de los casos, los teóricos sociales han visto en estos y otros términos los designadores o rótulos de auténticas *tendencias estructurales* que, en cuanto tales, serían incontenibles y permitirían así vislumbrar, con mayor o menor clarividencia, la trayectoria reservada a la sociedad moderna y a sus diversos componentes, sin exclusión de las religiones.

Pues bien, a mi juicio, una de las más recientes muestras de coherencia entre concepción general de la sociedad moderna y análisis sociológico de la religión es la que nos ofrece José Casanova en su libro *Public Religions in the Modern World* (1994). Coherencia significa aquí,

de entrada, el manejo de una inequívoca visión de la sociedad moderna como facticidad y de la modernidad como proyecto o camino a medio recorrer; en segundo lugar, significa el reconocimiento de los diversos pilares teóricos que sustentan tal concepción, tanto en el plano descriptivo como en el prescriptivo; por fin, no menor coherencia y solidez soportan la propuesta normativa de ubicación de las religiones modernas en un espacio social adecuadamente esbozado, tanto desde el análisis teórico como desde los cinco casos particulares empíricamente examinados siguiendo una metodología histórico-comparativa: el catolicismo en España, Polonia, Brasil y Estados Unidos y, asimismo, el protestantismo evangélico en Norteamérica.

En el plano descriptivo, el distintivo por excelencia de la moderna sociedad es, para Casanova, el concepto de diferenciación social. Por su parte, su propuesta normativa descansa sobre una visión de la modernidad como el inacabado proyecto ilustrado de racionalización práctica y moral y, más en concreto, sobre una particular concepción de la esfera pública y la sociedad civil, así como de la relación de esta última con el estado y la economía.

## 2. Sociedad moderna, sociedad diferenciada

En el plano descriptivo, el distintivo por excelencia de la moderna sociedad es, para Casanova, el concepto de diferenciación social.

**S**i el posicionamiento normativo-prescriptivo de Casanova puede remitirse con facilidad a conceptualizaciones de la sociedad civil como la de Jean Cohen y Andrew Arato (1992), construidas a su vez sobre el modelo comunicativo-discursivo de Habermas (1988), menos obvio resulta el rastreo y la delimitación del concepto de *diferenciación social*. Y, sin embargo, se trata de un concepto absolutamente crucial. De entrada, soporta la reformulación de la teoría de la secularización, llevada a cabo por Casanova mediante la distinción analítica de las tres dimensiones a su juicio implicadas: secularización como diferenciación, como declive y como privatización de la religión. Pero es que, además, la diferenciación social es una premisa básica de la teoría habermasiana de la modernidad y de toda construcción normativa que sobre ella se erija.

La idea de diferenciación social captura una

intuición compartida, de un modo u otro, por la práctica totalidad de los teóricos de la modernidad, desde Durkheim hasta Habermas, pasando por Weber, Marx, Parsons y Luhmann. Casanova no se esmera en atajar la difusa generalidad del concepto, posiblemente para no cargar demasiado las tintas en la visión sistémica y estructural-funcionalista, en la que con demasiada facilidad desemboca la idea de diferenciación social. Esto explicaría que, pese a las eventuales alusiones a su carácter *funcional*, Casanova aplica a menudo a la sociedad el término «diferenciación» sin más especificaciones, lo que le permite beneficiarse selectivamente de los análisis de un Parsons o de un Luhmann asumiendo, al mismo tiempo, la crítica habermasiana de la razón funcionalista<sup>2</sup>. En concreto, con respecto a Luhmann, Casanova se hace eco de su distinción entre interacción, organización y sociedad pero, desde su declarado emplazamiento en la tradición ilustrada, moderna y humanista, no puede acoger con excesivo entusiasmo las provocadoras consignas anti-ilustradas y anti-humanistas de un Luhmann que predica una «sociedad sin hombres», al pregonar el relevo del paradigma del sujeto y de la acción por el del sistema y la comunicación (Luhmann 1982, 1991; Izuzquiza 1990).

Pero hay más. La opción por una idea de diferenciación no estrictamente sistémico-teórica ni funcional-estructural tiene mucho que ver con la concepción de una sociedad moderna donde las fronteras entre reinos diferenciados ni son ni deberían ser herméticas sino que, antes bien, han de estar permanentemente expuestas a redefinición y renegociación. Precisamente, la trama normativa de Casanova se apoya en una reivindicación del potencial de la religión para participar en esta redefinición de reinos y fronteras y, sobre todo, para desafiar el presunto funcionamiento autónomo, y ajeno a todo respecto normativo, de esferas como la política o la economía. Nociones como las luhmannianas de *autopoiesis* y autorreferencialidad de los sistemas parecen suponer un considerable obstáculo en esta dirección.

En definitiva, en su difusa generalidad definicional, la diferenciación social moderna es concebida por Casanova, desde el arranque, como la *tendencia estructural* que, por lo tanto, predefine las reglas y el espacio de juego, el margen de acción de las religiones en el mundo moderno<sup>3</sup>. Asimismo, ayuda a rebatir las interpre-

taciones ilegítimas, infundadas y, vale decir, «ilustradamente míticas», que condenan injusta e inexorablemente a la religión al marginal feudo de la privacidad y la subjetividad y, eventualmente, a la progresiva desaparición.

### 3. El espacio público de la religión en la moderna sociedad diferenciada

Casanova dirige nuestra atención hacia un conjunto de fenómenos religiosos relevantes que tienen lugar en las últimas décadas (principalmente en la década de los ochenta). A su juicio, lo que presenciemos en este período es la «revitalización y reforma de viejas tradiciones vivas y la asunción de roles públicos precisamente por aquellas tradiciones religiosas que, tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del *revival* religioso, habían asumido que se estaban haciendo cada vez más privadas e irrelevantes en el mundo moderno» (Casanova 1994: 225). En concreto, llama la atención sobre los cuatro procesos siguientes: la revolución islámica en Irán, el papel de Solidaridad en Polonia, el papel del catolicismo en la revolución sandinista y en otros conflictos políticos de Latinoamérica y el resurgimiento público del fundamentalismo protestante en la política norteamericana.

A través de estos acontecimientos, Casanova pretende cuestionar la versión monolítica de la tesis de la secularización y propone, en su lugar, la necesidad de tener en cuenta una triple distinción analítica, a saber, «secularización como diferenciación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas, secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas, y secularización como marginación de la religión a una esfera privada» (*ibíd.*: 211).

(a) *La secularización como diferenciación.* La secularización como un caso particular de la diferenciación de dominios en la sociedad moderna se revela como «el núcleo todavía defendible de la tesis de la secularización» (*ibíd.*: 7), «una tendencia estructural general de la modernidad» (*ibíd.*: 212), común denominador y rasgo distintivo de todas aquellas sociedades que pueden calificarse de «modernas». Este proceso de

diferenciación implica la «emancipación de las esferas seculares —esencialmente el estado, la economía y la ciencia— de la esfera religiosa y la concomitante diferenciación y especialización de la religión dentro de su propia esfera religiosa» (*ibíd.*: 19). Como corolario de esta tesis, y no menos mercedora del título de tendencia estructural, Casanova subraya la conversión de las religiones en confesiones o denominaciones (*denominations*)<sup>4</sup>.

(b) *La secularización como declive de la religión.* El foco en las modernas sociedades de los Estados Unidos y Japón permite a Casanova cuestionar la exactitud de la asunción «modernizante y desarrollista» de la decadencia de la religión, construida básicamente sobre «la significativa y abrumadora evidencia» del mundo europeo occidental y que arranca, en buena medida, de la crítica ilustrada de la religión.

(c) *La secularización como privatización.* La tesis de la privatización de la religión, persistentemente formulada tanto en el plano descriptivo como en el nivel prescriptivo, se convierte en el principal blanco de la crítica de Casanova. En el nivel descriptivo, esta tesis mantiene que las creencias religiosas se han vuelto subjetivas y que la religión institucionalizada ha sido despolitizada. Casanova discute aquí los argumentos de dos destacados defensores de esta tesis, Thomas Luckmann y Niklas Luhmann. Basándose en el análisis de roles e instituciones, Luckmann (1973) concluye, como es sabido, que la religión que tiende a imperar en la modernidad es una «religión invisible», privada, subjetivizada, basada en los ideales de la auto-expresión y la autorrealización. Por su parte, Luhmann (1982, 1990), desde la teoría de sistemas, y aunque desde una tradición durkheimiana, intenta demostrar lo inadecuada que, para la moderna sociedad funcionalmente diferenciada, resulta toda atribución a la religión moderna de una función de integración moral normativa.

Este incompleto y equívoco diagnóstico de una religión moderna inexorablemente marginada se rebate mediante la iluminación de ciertos casos y contextos en los que la religión «se ha vuelto pública» («has gone public»). No obstante, lo que preocupa especialmente a Casanova es la falaz e ilegítima transición al terreno prescriptivo. Por ello, rechazará con decisión todos aquellas posturas en las que «la tesis de la privatización, de ser una teoría empírica com-

probable y falseable acerca de las tendencias históricas dominantes, pasa a ser una teoría normativa y prescriptiva del modo como deberían comportarse las instituciones religiosas en el mundo moderno» (Casanova, *op. cit.*: 38). En este respecto, Casanova desarrolla una elaborada y bien articulada contraargumentación, cuya fuerza radica en la apelación al necesario retrazado de las diferentes fronteras modernas, teniendo como blanco primordial la conceptualización liberal de la distinción privado/público.

En suma, cabe decir que la intención última que guía el método histórico-comparativo de Casanova consiste en suministrar una teoría de la secularización lo suficientemente compleja, dinámica y flexible como para, evitando la tentación de formular enunciados universales, ser capaz de dar cuenta de los variopintos contextos y casos de religiones en el mundo moderno. Casanova (1994: 17) defiende que «el relato mítico del proceso de secularización se halla en verdad necesitado de “desacralización”» mediante la reconsideración de algunos «prejuicios etnocéntricos con base histórica» (*ibid.*: 39). Concretamente, habría que abandonar la asunción simplista de que las visiones religiosas del mundo son siempre sinónimas de anti-ilustración, en tanto que las visiones del mundo seculares apoyan sistemáticamente el proyecto ilustrado de modernidad. En este sentido, el principal resultado de esta metodología comparativa es una cautelosa distinción entre esa dimensión de la secularización que constituye una inexorable *tendencia estructural* de la modernidad (la diferenciación de las esferas secular y religiosa), y aquellas dimensiones que no representan sino una *opción histórica*, tales como el manifiesto declive de la religión en ciertas partes del mundo moderno (paradigmáticamente en Europa Occidental) y, lo que es más importante en nuestro contexto, la privatización de la religión.

#### 4. Hacia la defensa prescriptiva y normativa de las religiones públicas

Casanova no se cansa de enfatizar que, «frente a lo que sucede con la diferenciación secular, que se mantiene como una tendencia estructural que define

la estructura misma de la modernidad, la privatización de la religión es una opción histórica, ciertamente una “opción preferida” pero, al fin y al cabo, una opción» (*ibid.*: 39). Al liberar a la privatización de la carga teleológica y determinista propia de las tendencias estructurales, se está dejando la puerta abierta a la tesis de que la desprivatización es igualmente una opción o posibilidad histórica para llegar luego, en un segundo momento, y una vez sentada esta posibilidad, a la defensa de la desprivatización de la religión desde un punto de vista normativo. La relevancia de este paso argumentativo explica por qué Casanova invierte una considerable energía en la exploración de las *condiciones de posibilidad* de la participación de las religiones en la esfera pública de las sociedades modernas. Entre estas condiciones, Casanova subraya el contexto global de acción contemporáneo y la transformación de las iglesias que, de instituciones orientadas al estado, pasarían a ser instituciones orientadas hacia la sociedad<sup>5</sup>. En este sentido, afirma explícitamente que «las iglesias establecidas son incompatibles con los modernos estados diferenciados y que la fusión de las comunidades religiosa y política es incompatible con el moderno principio de ciudadanía» (*ibid.*: 213). Asimismo, sugiere que la comprensión por parte de la Iglesia Católica de esta incontenible tendencia moderna, se halla a la base del final del llamado organicismo reactivo<sup>6</sup>.

Es importante no perder de vista que, mediante el suministro de contraejemplos en que las religiones «se hacen públicas», Casanova no pretende reemplazar la tesis de la privatización por la tesis inversa, que se comprometería con una hipotética tendencia estructural hacia la desprivatización. De hecho, estos contraejemplos constituyen, dentro de su argumentación global, un paso intermedio, subordinado a sus pretensiones normativas, desafiantes y polémicas. La estrategia que sigue Casanova en su transición desde el nivel descriptivo al prescriptivo de argumentación consiste en acentuar, por una parte, las contribuciones positivas de la religión a los acontecimientos sociopolíticos, paradigmáticamente a los procesos de democratización en estados europeos y latinoamericanos y, por otra parte, el potencial crítico de la religión para la regulación y la denuncia de tendencias moralmente censurables, constatables en los reinos diferenciados de la sociedad moderna. La cuestión de los límites entre reinos, esferas y

dominios pasa así a primer plano: «las modernas fronteras entre las esferas pública y privada, entre sistema y mundo de la vida, entre legalidad y moralidad, entre individuo y sociedad, entre familia, sociedad civil, y estado, entre naciones, estados, civilizaciones, y el sistema mundial» (*ibid.*: 6).

## 5. La religión en la esfera pública de la sociedad civil

La propuesta normativa de Casanova con respecto al papel de la religión en la esfera pública de la sociedad civil halla una sustancial apoyatura en la monumental y minuciosa reconstrucción del concepto de sociedad civil llevada a cabo, tanto a nivel genético-descriptivo como crítico-prescriptivo, por Cohen y Arato (1992) quienes, a su vez, edifican sobre la caracterización de la sociedad moderna y sobre el modelo de ética discursiva de Jürgen Habermas. Un rápido repaso de algunos ingredientes de este diseño descriptivo y normativo de sociedad civil puede arrojar luz sobre las pretensiones de Casanova con respecto al encaje de la religión en la estructura social moderna.

Cohen y Arato encuadran la sociedad civil en una triplete, junto al estado y la economía, oponiéndose así a la dual confrontación de sociedad civil y estado, donde sociedad civil, sociedad burguesa y economía mantienen ambiguas relaciones de inclusión y/o identificación. Así, sugieren definir la sociedad civil como «una esfera de interacción social entre la economía y el estado, compuesta ante todo por la esfera íntima o personal (especialmente la familia), la esfera de las asociaciones (especialmente las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública» (Cohen y Arato 1992: Prefacio, ix). En un prolijo rastreo histórico, revisan las concepciones de Hegel, Gramsci o Parsons, y entablan un crítico diálogo con versiones críticas de la sociedad civil, de corte normativo (Hannah Arendt), historicista (Schmitt y el Habermas del *Strukturwandel*), genealógico (Foucault), y sistémico-teórico (Luhmann). Combinando esta exploración histórica y teórica del concepto con el análisis de cuatro tipos ideales de discurso (la oposición democrática polaca, la «segunda izquierda» francesa, los rea-

listas verdes alemanes y la nueva izquierda democrática latinoamericana), Cohen y Arato articulan un concepto de sociedad civil que se presume (1) con vigencia para la sociedad moderna y (2) con relevancia crítico-normativa y utópica.

(1) La modernidad del concepto significa, en primer lugar, como en Casanova, el reconocimiento y la aceptación de una sociedad diferenciada. De hecho, no tardamos en reconocer, a la base de la triplete estado-economía-sociedad civil, el modelo habermasiano de estructura social que, arrancando de la diferenciación entre sistema y mundo de la vida, distingue inmediatamente dentro del primero el subsistema político y el subsistema económico (Habermas 1988). Desde este esquema, la sociedad civil se presenta como la dimensión institucional del mundo de la vida, edificada sobre la dimensión más primaria del *Lebenswelt*: el acervo de conocimiento lingüístico y comunicativamente estructurado. Por tanto, las diversas instituciones y asociaciones de la sociedad civil «requieren interacción comunicativa para su reproducción», en contraste con el funcionamiento de los sistemas político y económico, gobernados respectivamente por los medios o las lógicas del poder y el dinero.

(2) Es esta misma conciencia de modernidad la que dota a la sociedad civil de su dimensión crítica, normativa y también utópica y ello porque, como hará Casanova, Cohen y Arato se comprometen a fondo con la idea de modernidad como reflexión y autorreflexión crítica, como relación reflexiva —no autoritaria— a la tradición (desde el supuesto de una racionalización progresiva del mundo de la vida moderno) y, por ende, con un ideal de sociedad civil como utopía auto-limitante, promotora de derechos, instituciones democráticas, justicia, solidaridad, libertad e igualdad, y basada, no en una crítica exclusivamente transcendente sino, más bien, en una adorniana combinación de crítica inmanente y transcendente. En definitiva, se concibe la sociedad civil como idealmente enzarzada en la doble continuación reflexiva del estado de bienestar y de la revolución democrática. Asimismo, desde la omnipresente amenaza de colonización del mundo de la vida por los sistemas estatal y económico —denunciada por Habermas (1988) y tan reiteradamente evocada por Casanova— Cohen y Arato predicen como tarea suprema la de «garantizar la autonomía del

estado y la economía modernos, protegiendo simultáneamente la sociedad civil de la penetración destructiva y la funcionalización por los imperativos de estas dos esferas». Más aún, siempre respetuosa para con la moderna diferenciación estructural, la sociedad civil deberá no obstante ejercer una reflexiva influencia sobre el estado y la economía, valiéndose de instancias mediadoras, que Cohen y Arato denominan sociedad política y sociedad económica. No puede ser más patente la convergencia de estas tesis con la insistencia de Casanova en la necesidad de continua mediación, redefinición de fronteras y renormativización, tareas en las que, para él, la religión tiene potencialmente bastante que decir.

## 6. La religión como vigía de la modernidad

Los términos humanismo, democratización, descolonización, renormativización, redefinición y contrafactividad ocupan el corazón de la defensa normativa de la función pública de las religiones en el mundo moderno acometida por Casanova. Todos ellos convergen en una optimista visión del papel capital que la religión puede y debe desempeñar en la sociedad moderna, como una voz razonable capaz de denunciar todo tipo de amenazas a los derechos y libertades humanos (humanismo), procedentes de cualquier régimen autoritario (democratización), cualquier invasión ilegítima del mundo de la vida a cargo del estado y/o el mercado (descolonización), y cualquier funcionamiento intolerablemente autónomo de esferas presumiblemente liberadas de preocupaciones éticas (renormativización). La clave de esta moderna tarea crítica de la religión estriba en el continuo cuestionamiento y en la incesante negociación de fronteras, particularmente de aquéllas que separan los feudos de lo público y lo privado (redefinición) y, por tanto, en un rechazo de todas aquellas facticidades que se revelan como moralmente inadmisibles (contrafactividad).

En mi opinión, uno de los grandes logros de Casanova en su apuesta por una religión como «vigilante» de la modernidad, radica en su hábil explotación de las críticas a la conceptualiza-

ción liberal del binomio privado-público nacidas en diversas tradiciones teóricas, desde el republicanismo de las virtudes hasta el feminismo. En este respecto, su estrategia consiste en mostrar cómo muchas de estas críticas pueden ser apropiadas desde el punto de vista de una religión moderna. En este sentido, me parece de particular interés su explotación de las denuncias feministas de la distinción liberal entre el ámbito doméstico de la privacidad del hogar (sede de la moralidad, la sensibilidad, la subjetividad y la espiritualidad) y el ámbito público del trabajo (sede de la responsabilidad y la racionalidad), eminentemente femenino el primero y masculino el segundo. Desde esta perspectiva, se critica con Douglas (1977) la *feminización* y debilitación de la religión, derivadas de su privatización<sup>7</sup>.

En definitiva, en una inteligente síntesis de herencias teóricas y estudio de casos empíricos e históricos, Casanova nos brinda un persuasivo diagnóstico crítico de la modernidad, con la denuncia de los peligros y las amenazas de la sociedad moderna y la contestación de la falaz legitimación discursiva de inaceptables prácticas y situaciones modernas. De entre sus tesis y estrategias, comparto al menos las siguientes: (1) Su reformulación de la teoría de la secularización por medio de la triple distinción analítica arriba comentada; (2) su perspicaz subordinación del nivel descriptivo de análisis al prescriptivo-normativo; (3) su concentración en los límites y los peligros de la conceptualización liberal de la distinción privado/público; (4) su hábil asunción y explotación de las críticas procedentes de las tradiciones feministas y de las virtudes republicanas y (5) en general, su global actitud crítica de cuestionamiento, denuncia y revisión de ciertos procesos y tendencias modernos habitualmente dados por sentados, principalmente en lo que atañe a la amoralidad de las esferas política y económica.

En cuanto al papel que debe desempeñar una religión coherente con las estructuras sociales modernas, me parece plausible su descripción de la transición desde las religiones orientadas al estado a las religiones orientadas a la sociedad y, asimismo, simpatizo con sus posicionamientos normativos concernientes al carácter anti-moderno de las religiones *establecidas*, su crítica de la defensa tradicionalista de una «religión civil»<sup>8</sup> y, ante todo, su convicción de que, aunque «puede haber en principio religiones pú-

blicas a nivel del estado, religiones públicas activas en la sociedad política, y religiones públicas que participen en la esfera pública de la sociedad civil... sólo las religiones públicas a nivel de la sociedad civil son consistentes con los principios universalistas modernos y con las modernas estructuras diferenciadas» (Casanova, *op. cit.*: 218-19)<sup>9</sup>.

Creo, sin embargo, que la exhibición de las condiciones externas de posibilidad, favorables para la participación de las religiones en la esfera pública de la sociedad civil, dice aún poco acerca de la competencia discursivo-moral del candidato religioso por sí mismo, y debería por tanto completarse con una cuidadosa exploración de la relación entre religión y ética discursiva. En efecto, pienso que una defensa efectiva del potencial crítico, contrafáctico y normativo de la religión con vistas a la racionalización práctica de la sociedad —y, por tanto, impulsora del «inacabado proyecto de modernidad»— debería incluir un análisis de las posibilidades internas de los discursos religiosos, de su uso de doctrinas y dogmas de fe, de la relación entre dogmas y argumentos racionales, etc. En otros términos, el estudio de la transformación institucional de las religiones y las iglesias, y de la consiguiente evolución de su posición relativa con respecto a otras esferas, habría de complementarse mediante una evaluación del potencial y las virtualidades intrínsecas del discurso religioso para la participación en los debates públicos. Tal como reconoce el propio Casanova, «sea cual sea la posición u opción adoptada, la iglesia tendrá que justificarla mediante el discurso racional, público y abierto en la esfera pública de la sociedad civil» (*ibíd.*: 223).

Ciertamente, por esta vía es fácil sucumbir a prejuicios racionalistas y elitistas. Por ello, Casanova ahorra energías en esta dirección y, más que enzarzarse en un debate estrictamente teórico-discursivo, arranca del supuesto de que no hay razón «por la que, en principio, una teoría de racionalización moral-práctica habría de desdeñar sistemáticamente la religión» (*ibíd.*: 233) y se limita a desafiar a quienquiera que ose probar que existe, en última instancia, incompatibilidad entre la religión y las estructuras de conciencia modernas. A la espera de tal demostración, considera mucho más rentable dejar hablar a los acontecimientos históricos, tratando de identificar, en cada caso, a los portadores de los procesos de racionalización práctico-moral,

distinguiendo así entre «las contribuciones intelectuales y cognoscitivas al discurso práctico-moral y la institucionalización histórica de los principios y normas práctico-morales» (*ibíd.*: 232). Pues bien, a su juicio, se multiplican los casos en que la religión figura entre estos portadores, si bien sería absurdo pretender que se trata del único o del principal vehículo de estos procesos.

Con todo, me sigue pareciendo necesaria la tarea de explorar las posibilidades intrínsecas y las eventuales limitaciones de la religión para generar un discurso racional-argumentativo, contrafáctico y crítico y, en definitiva, «moderno». Ciertamente, no podemos ni debemos apartar el oído de la realidad sociohistórica, pero la historia no habla, sino que la hacemos hablar, resaltando crestas, valles y planicies desde nuestras teorías, presuposiciones y concepciones. En este sentido, a la metodología histórico-comparativa de Casanova le honra el esfuerzo por dar respetuosa cancha a la locuacidad de los propios acontecimientos sociohistóricos, huyendo en lo posible de esquemas interpretativos prefijados y demasiado encorsetados. Tanto es así que, pese a su pretensión de haber aportado suficiente evidencia empírica de que «la religión y las tradiciones religiosas continúan siendo un vehículo accesible y legítimo para la reflexión moral-práctica», a la luz de sus descripciones —y empezando por el caso del catolicismo español— uno puede verse tentado a pensar que, lo que en último término subyace a procesos tales como la separación de la Iglesia y el Estado (*disestablishment*) o el fin del organicismo reactivo de la Iglesia católica ha sido, con frecuencia, la obligatoria adaptación a un contexto moderno «hostil», y no tanto un impulso positivo modernizador o un deliberado y autogenerado ejercicio de racionalización práctico-moral.

## 7. ¿Modernidad o postmodernidad de las religiones públicas?



Casanova asume desde el comienzo un punto de vista universalista, comprometido con la traducibilidad de todo lenguaje, la comprensibilidad de todo dis-

curso y la pertenencia de todos, en última instancia, a una única sociedad civil humana. Este universalismo lingüístico-comunicativo implica una nítida decantación de tenor habermasiano<sup>10</sup> que, no obstante, no pasa de ser una asunción presuposicional, ya que Casanova restringe su análisis al mundo occidental<sup>11</sup>.

Este universalismo y este énfasis en la idea de racionalización práctica y reflexiva deben leerse en relación con una cautelosa recepción del pensamiento postmoderno, por el que Casanova poco se deja embelesar. Sin duda, reconoce el papel que, en el acercamiento entre religión y modernidad, juega la crítica postmoderna al proyecto ilustrado racionalista y de redención secular<sup>12</sup>. Sin embargo, su propuesta apunta en una dirección muy distinta, a saber, la contribución de las religiones *precisamente* a reforzar la reconstrucción reflexiva y colectiva de los fundamentos normativos de las sociedades modernas, contribuyendo de este modo al «proceso de racionalización práctica del mundo de la vida tradicional y de sus propias tradiciones normativas» (*ibíd.*: 229). Así, con respecto a los diversos casos que ha sometido a análisis empírico, Casanova enfatiza este potencial religioso de reflexividad y crítica inmanente, tan acorde con un proyecto de modernidad autorreflexiva y autocrítica, por lo que, concluye, «sería difícil hallar vínculos directos o afinidades electivas entre la postmodernidad y el resurgimiento público de la religión» (*ibíd.*: 230).

Todo movimiento desde la descripción a la prescripción exige, en algunos puntos de su recorrido, la asunción de presupuestos y compromisos confesables o inconfesables. El recorrido de Casanova parte de la demostración de la posibilidad de las religiones públicas en el mundo moderno y apunta a la defensa normativa de la deseable participación de las religiones en la esfera pública de la sociedad civil actual. A su fresca, antihermética y antidogmática aplicación de la metodología histórico-comparativa debemos la posibilidad de lecturas e interpretaciones alternativas del papel de las religiones en los casos empíricos considerados. A su confesable y confesado «espacio presuposicional», y a la coherente armazón argumentativa sobre él erigida, debemos la posibilidad de sumarnos a o apear-nos de su defensa del público oficio de *vigía*, postulado para aquellas religiones que quieran velar por una modernidad concebida como proyecto autocorrectivo aún en marcha.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cada vez estoy más convencido acerca de la relevancia de las presuposiciones en la teoría y práctica de la sociología. Por eso creo que la atención que Jeffrey Alexander presta al examen de los presupuestos subyacentes a las diversas teorías sociológicas sugiere una heurísticamente fértil estrategia de análisis. Alexander define las presuposiciones como «las asunciones más generales que hacen los sociólogos cuando confrontan la realidad» (1987: 10; 1988: 84). Ocupan el polo extremo de los elementos no empíricos dentro de lo que este autor denomina el «continuum de pensamiento científico», que va desde el entorno empírico «factual» hasta el entorno teórico «no factual» o, en otras palabras, desde las dimensiones empíricas hasta las dimensiones metafísicas de la teoría social. En suma, en lo que podemos llamar *espacio presuposicional* de cada teoría se hallan siempre valores fundamentales.

<sup>2</sup> El núcleo de esta crítica se desarrolla en el segundo volumen de *La teoría de la acción comunicativa* (Habermas 1988). Puede seguirse también la polémica entre Luhmann y Habermas, un buen resumen de la cual se ofrece en Rodríguez Ibáñez (1992: 243 sigs.).

<sup>3</sup> «La diferenciación y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas se mantiene como una tendencia estructural moderna. De hecho, esta diferenciación sirve precisamente como una de las características distintivas primarias de las modernas estructuras. Cada uno de los dos principales sistemas sociales modernos, el estado y la economía, así como otras importantes esferas culturales e institucionales de la sociedad - ciencia, educación, derecho, arte - desarrolla su propia autonomía institucional, así como su dinámica funcional intrínseca. La propia religión se ve constreñida, no sólo a aceptar el principio moderno de diferenciación estructural de las esferas seculares, sino también a seguir la misma dinámica y a desarrollar por sí misma una esfera diferenciada autónoma» (Casanova 1994: 212).

<sup>4</sup> «una vez establecida la libertad religiosa, desde la perspectiva del ahora secular estado todas las religiones, iglesias y sectas se convierten en confesiones o denominaciones. Este proceso... es también una tendencia estructural moderna, que posee el mismo tipo de fuerza «providencial» que Tocqueville atribuía a la democratización, o, podría añadirse, que Marx atribuía a la proletarización y Weber a la burocratización. Todas ellas son tendencias estructurales modernas y, a la larga, irresistibles» (Casanova 1994: 213).

<sup>5</sup> «Las iglesias dejan de ser, o de aspirar a ser, instituciones obligatorias del estado y se convierten en libres instituciones religiosas de la sociedad civil» (Casanova, *op. cit.*: 220).

<sup>6</sup> «Al menos en la Europa occidental, esta época histórica, la "edad" del organicismo reactivo, de la guerra cultural y política entre lo secular y lo religioso, lo clerical y lo anticlerical, de Acción Católica, de "pilarización" religiosa, y de la Democracia Cristiana ha llegado a su fin» (*ibíd.*: 61).

<sup>7</sup> Al analizar cómo esta privatización y feminización de la religión repercuten negativamente sobre el modelo liberal de esfera pública, Casanova se hace eco de las perspicaces críticas con que Seyla Benhabib (1991) desafía las limitaciones de la conceptualización liberal, parcialmente heredadas por el propio Habermas (1962).

<sup>8</sup> También aquí es la cartografía de una moderna sociedad diferenciada la que invita a rechazar las versiones «anti-modernas» de religión civil, en la tradición que va desde



Rousseau hasta Robert Bellah pasando por Durkheim. En este sentido, esta cartografía orientará la búsqueda, para una «religión civil» redefinida, del espacio público que le corresponde ocupar con legitimidad y en coherencia con las modernas estructuras. Por eso, saliendo al paso de toda defensa de la religión civil desde imperativos funcionalistas, Casanova mantiene que «lo que es preciso examinar son los distintos modos en que las religiones, viejas y nuevas, tradicionales y modernas, pueden desempeñar roles públicos, eufuncionales y disfuncionales, en la esfera pública de la sociedad civil. Consiguientemente, el concepto de "religión civil" debería ser traducido desde el nivel del estado o de la comunidad social al nivel de la sociedad civil» (*op. cit.*: 60-61). Véase también a este respecto su artículo «El "revival" político de lo religioso» y el ensayo de Salvador Giner «La religión civil», ambos incluidos en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.) (1994).

<sup>9</sup> Una vez más, esta concepción es marcadamente deudora del modelo de sociedad civil propugnado por Cohen y Arato, con el consiguiente entroncamiento de la sociedad civil en el mundo de la vida y la cartografía de relaciones entre sociedad civil, estado y economía que tal modelo implica. Asimismo, Casanova se está apoyando en la división de Alfred Stepan de la *polity* (sistema de gobierno) en estado, sociedad política y sociedad civil, siendo la esfera pública una dimensión constitutiva de cada uno de estos tres escenarios.

<sup>10</sup> El posicionamiento del propio Habermas frente a la intraducibilidad e incommensurabilidad wittgensteiniana entre los distintos «juegos del lenguaje» puede seguirse ya desde su ensayo sobre *La lógica de las ciencias sociales* (1982; 1990), donde también empieza a fraguarse el suculento debate entre Habermas y la posición hermenéutica defendida por Gadamer.

<sup>11</sup> Ya en la Introducción, Casanova reconoce que su libro «es claramente un estudio centrado en Occidente, tanto en lo que se refiere a los casos particulares seleccionados para la investigación como en lo que concierne a la perspectiva normativa que guía la investigación» (Casanova, *op. cit.*: 10).

<sup>12</sup> Así, concede que «la crítica del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas de progreso y redención secular —una crítica normalmente asociada con el discurso postmoderno— puede haber legitimado y facilitado, al menos indirectamente, la rehabilitación de esas tradiciones religiosas que habían sido el blanco habitual de la crítica racionalista» (Casanova, *op. cit.*: 230).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, J. C., *Twenty lectures. Sociological Theory since World War II*, Nueva York, Columbia University Press, 1987 [*Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial: análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa, 1989].
- ALEXANDER, J. C., «The New Theoretical Movement», en Neil J. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park: CA Sage, 1988.
- BELLAH, R., «Civil Religion in America», *Daedalus*, vol. 96, n.º 1, 1967, pp. 1-21.
- BENHABIB, S., «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, J., «El "revival" político de lo religioso», en DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.) (1994).
- COHEN, J. y ARATO, A., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992.
- DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- DOUGLAS, A., *The Feminization of American Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977.
- GINER, S., «La religión civil», en DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.) (1994).
- HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1962 [*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili, 1981 (3ª ed. México, 1986)].
- HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1982 [*La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990].
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1988.
- IZUZQUIZA, I., *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- LÜCKMANN, Th., *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- LUHMANN, N., *The Differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1982.
- LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990.
- LUHMANN, N., *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana, 1991.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E., *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*, Madrid, Taurus, 1992 (2ª).

# Sociología del Trabajo

NUEVA ÉPOCA

**Dirección:** Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Carlos Prieto.

**Consejo de Redacción:** Vicente Albaladejo, Arnaldo Bagnasco, Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Jordi Estivill, Michel Freyssenet, Oriol Homs, Faustino Miguélez, Ruth Milkman, Alfonso Ortí, Manuel Pérez-Yruela, Carlos Prieto, Helen Rainbird, Antonio J. Sánchez.

Número 28 (otoño de 1996)

## La otra cara de la Luna

**Esperanza Roquero,** *Asaltados africanos trabajando bajo plástico. Un caso de segregación en el poniente de Almería*

**Miguel Ángel García Calavia,** *Organización autocrática del proceso de trabajo y conciencia individualista en un subsector en crisis*

**Laís Abramo,** *Trabajo, trabajadores y desarrollo socioeconómico en América Latina y el Caribe. Algunas notas para la discusión*

**Leni Beukema,** *Los estudios laborales como una ciencia intervencionista. El caso Holandés*

**Jesús Ferreiro y Felipe Serrano,** *Eficiencia económica y sistemas públicos de pensiones*

**Andrea del Bono Maldonado,** *Madrid tuvo "La Fortuna". Comportamiento empresarial, modernización tecnológica y condiciones de trabajo en una fábrica madrileña, 1900-1930*

### CONGRESOS

XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, «Trabajo y trabajadores: de la fábrica a la informalidad», **Laís Abramo**

Encuentro Mundial de Estudios y Sociología del Trabajo, Puerto Rico, 1-8 de febrero de 1996, **Elsa Planell y Carlos Alá Santiago**

I Congreso Mexicano de Sociología del Trabajo, **Enrique de la Garza**

**Redacción:** Revista *Sociología del Trabajo*.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Campus de Somosaguas, 28223 Madrid.

**Edición, administración y suscripciones:** Siglo XXI de España Editores, S. A.

Calle Plaza, 5, 28043 Madrid.

Teléfono: 759 48 09 - 759 49 18. Fax: 759 45 57

### Suscripción anual:

España: 4.000 ptas. (número suelto: 1.400 ptas.).

Europa: 4.500 ptas. (número suelto: 1.750 ptas.).

Resto del mundo: 40\$