

# MARX

---

## Pregunta 1. Crítica política de la religión según MARX (larga)

La etapa de crítica política, según ASSMANN y MATE (2005), abarca los años 1843-44. Por diversos motivos, a MARX se le cierran las puertas de la docencia, por lo que decide trabajar en la prensa. Este hecho le hace tomar contacto por primera vez con la realidad política del país.

Este momento personal coincide con un momento más general que se vive en su entorno sociopolítico: el Estado prusiano quiere restringir la libertad de prensa para amordazar la crítica de la religión. MARX protesta contra este Estado confesional, desde la Teología y la política. Afirma que el cristianismo se dice universal pero, dado que no todas las personas son cristianas y, sobre todo, que hay diferentes confesiones, un Estado confesional será por fuerza particular, atendiendo a los intereses de solo unos cuantos. El Estado confesional no puede apelar a la razón y tiene que recurrir al misticismo.

MARX niega a la religión toda racionalidad. No hay nada nuevo en ello. **Lo nuevo es:**

- a) **Concebir la religión como la justificación de intereses políticos. MARX acusa a la religión de impedir la emancipación política.** Y esa emancipación política es emancipación de la tutela religiosa, pues para la Ilustración el Estado había dejado de fundamentarse sobre la religión. Era la razón, expresada en la voluntad general, quien legitimaba al Estado político y no ya la religión.
- b) **Realizar una crítica de la religión desde un análisis de la conciencia religiosa concreta, de su funcionamiento social, de sus manipulaciones políticas.** El debate surge respecto al problema de la emancipación de los judíos. Aunque se trate igual a cristianos y judíos, seguirá latente la falsa emancipación política. La emancipación política es incapaz de producir emancipación real, es decir, emancipación humana, porque **la emancipación humana exige una superación de la discriminación religiosa de una forma radical.**

**La religión es para MARX la causa de la no-emancipación humana del Estado burgués,** de la no emancipación política. No existe el individuo-partícipe para el Estado burgués: es solo un fantasma. Ni existe el Estado-expresión de la totalidad de los ciudadanos, solo existe una totalidad imaginaria. La única verdad es la existencia dura de la sociedad burguesa. Esta hipostatación de la idea respecto a la realidad es lo que MARX llama **expresión de una relación religiosa.** En este sentido la emancipación política es religiosa.

Para MARX, como escribe en su obra *Sobre la cuestión judía* (1843), el perfecto Estado cristiano es el Estado ateo, equivalente de Estado democrático. El Estado cristiano (que es el que domina la sociedad de su tiempo) es el no-Estado, la negación cristiana del Estado, el Estado imperfecto. Antes de la configuración del Estado moderno la religión ejercía prepotencia de poder sobre el hombre. En el Estado moderno (el Estado burgués) es el propio Estado el que ejerce esa prepotencia, a la que podemos denominar **“la religión de la prepotencia”**.

**La libertad religiosa no es la liberación de la religión.** Por eso MARX reacciona tan escépticamente ante el entusiasmo que suscita la joven república norteamericana, con su democracia y respeto a la religión. Para él, **la existencia de la religión es la expresión de una deficiencia en la esencia misma del Estado** y la quintaesencia de la discriminación religiosa.

En su obra *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de HEGEL* (1844) MARX analiza **la conciliación del individuo burgués dentro de un Estado políticamente emancipado, supuesto planteado por HEGEL**. MARX critica este planteamiento argumentando que esa conciliación es solo aparente, formal. La triste realidad es un Estado todopoderoso que trasciende al ciudadano y que el ciudadano no está expresado en el Estado sino abandonado a sí mismo, aislado. MARX vuelve a proponer como alternativa la emancipación humana.

En esta obra encontramos otros puntos clave de su pensamiento sobre la religión:

- a) *“El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre”*;
- b) *“Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido”*;
- c) *“La miseria religiosa es la expresión de la miseria real”*. Pero también dice *“y es también protesta por la miseria real”*;
- d) *“La religión es el opio del pueblo”*;
- e) *“La cabeza de la emancipación es la Filosofía; su corazón el proletariado”*;

Una vez desmantelada la verdad del más allá, la tarea urgente es establecer la verdad del acá. Hay que dar por liquidada la crítica de la religión y comenzar la creación de nuevos presupuestos. El problema es el cómo, aunque una cosa está clara: el hombre es el agente del cambio, el punto de referencia sobre el que tiene que marchar la dirección de la transformación. Y ¿quién es capaz de llevar a cabo la emancipación humana, es decir, una transformación total y no parcial? No puede ser la sociedad burguesa porque no conseguiría más que una transformación parcial. Tiene que ser el proletariado, porque se trata de un elemento social que sufre universalmente, puesto que todas las deficiencias de la sociedad se centran en él.

## Pregunta 2. Antecedentes del pensamiento de MARX sobre la religión (corta)

Si dividimos el trabajo intelectual de MARX en tres periodos cronológicos sucesivos, tal y como hacen ASSMANN y MATE (2005), obtenemos un análisis más detallado de las influencias que recibió su trabajo intelectual en relación al tema religioso:

- a) **Periodo de crítica filosófica (1841-42)**: su disertación doctoral es el primer documento en que aborda explícitamente el tema de la crítica religiosa. En este primer periodo se observan influencias de:
  1. El **materialismo atómico de Epicuro**, supone un ataque general contra la superstición y la intervención divina;
  2. La **antropología teológica de L.A. FEUERBACH**: la religión carece de lugar legítimo porque ésta es la proyección que el hombre hace de sí mismo al no lograr dominar la naturaleza y la sociedad. A pesar de encontrarse estas ideas en los primeros escritos de MARX, también se observa que éste critica a FEUERBACH por su abstracción;
  3. La **teología de Bruno BAUER**: éste considera que **el cristianismo es un momento de la conciencia universal**. La religión es alienación y desgarramiento de la conciencia. A pesar de su influencia sobre MARX, éste no le ahorrará críticas posteriormente.
- b) **Periodo de crítica política (1843-1844)**: se posiciona **en contra de las tesis idealistas de HEGEL** y esto le supone una gran fuente de inspiración para sus escritos y obras. Intenta demostrar lo incongruente del planteamiento hegeliano.
- c) **Periodo de crítica económica (1844-final)**: MARX es consecuente con los resultados de su etapa anterior. Pero la crítica económica le da una nueva iluminación y otra profundidad.

### Pregunta 3. Perspectiva marxiana de la religión (larga)

Propiamente hablando, en Karl H. MARX (1818-1883) no existe una crítica frontal del hecho religioso. Trata de la religión de manera ocasional y fragmentaria y, por supuesto, siempre en referencia con su pensamiento global. Las críticas que hace del cristianismo y de sus instituciones no tienen como primer objetivo la destrucción de la religión sino que apuntan siempre en última instancia a realidades políticas o sociales.

MARX no fue un teólogo al revés o un anti-teísta. La evolución del pensamiento de MARX sobre la religión se desarrolla en el terreno de su evolución como intelectual en general. No elaboró nunca, de modo explícito y sistemático, una teoría atea, una negación lógicamente estructurada de Dios. Para él una visión atea del mundo era algo de por sí natural y evidente. Dios no es problema para MARX.

La inexistencia de Dios no es objeto de discusión sino presupuesto del que la teoría marxiana arranca. Para él **la religión es un fenómeno de conciencia extraviada**, el hombre fabrica la religión realizando una imagen invertida de su propia conciencia. Es por ello que MARX se propone investigar las raíces del extravío de la conciencia. El error se da por descontado. La religión solo refleja el trastrueque de este mundo concreto: el propio mundo está invertido. Por eso a MARX ya no le interesa discutir con la teología sobre la religión. Quiere ir a la raíz del mundo falseado que engendra la religión.

Podemos señalar las siguientes características generales en la **crítica marxiana de la religión**:

- a) **El abordaje indirecto del tema:** A pesar de la importancia de la religión en su pensamiento, la crítica de la religión no ha sido objeto de ningún tratado especial sino que emerge a lo largo de su obra;
- b) **La religión constituye el presupuesto de toda crítica de la realidad:** está siempre presente como ejemplo o como analogía, y como la configuración sustancial del mundo que critica y de la crítica del mundo. La ideología religiosa se asienta en la sociedad burguesa y la religión rompe al hombre por la mitad - respecto de sí mismo y respecto de la sociedad-;
- c) **Es una crítica a los cristianos, con diferentes niveles:**
  1. **Crítica a la Iglesia:** en tanto institución histórica y establecida;
  2. **Crítica del cristianismo:** el cristianismo es tomado como concreción histórica de la religión en general. Y concretamente, se refiere al fenómeno religioso que envuelve al mundo burgués;
  3. **Crítica de la religión mágica:** critica la construcción supranaturalista del cristianismo. MARX advierte que el hombre fabrica la religión. Ésta es una teoría psicológica del conocimiento y es fruto de prejuicios y del miedo;
  4. **Crítica total de la religión:** no se refiere a un fenómeno sino a su esencia, no a una parte sino al todo. Es una crítica radical porque pretende una revolución desde los mismos presupuestos de la religión. Lo importante es la remoción de estos presupuestos de opresión humana para permitir la emancipación.

El tema de la crítica de la religión no lo inventó MARX. Recogía una herencia. La crítica de la religión tenía una larga historia y se remonta a los propios orígenes del pensamiento. Los pensadores ingleses y franceses habían tocado fondo antes que los alemanes.

En su **etapa de crítica filosófica (1841-42)** MARX está muy determinado por las posiciones de FEUERBACH y BAUER. Como rasgos destacados de este periodo, en relación con la crítica de la religión tenemos:

- a) El problema religioso ocupa un lugar importante. La Teología y la Filosofía se tocan constantemente;

- b) Su crítica es repetitiva, nada tiene de original;
- c) La crítica de la religión sirve para minar el presupuesto sobre el que la Filosofía monta su totalitarismo;
- d) El contenido positivo de la religión que critica procede de la religión hegeliana.

En su **etapa de crítica política (1843-44)** MARX niega a la religión toda racionalidad. Nada hay de nuevo al negar a la religión toda racionalidad. **Lo nuevo es:**

- a) **Concebir la religión como la justificación de intereses políticos. MARX acusa a la religión de impedir la emancipación política.** Para la Ilustración el Estado había dejado de fundamentarse sobre la religión. Era la razón, expresada en la voluntad general, quien legitimaba al Estado político y no ya la religión.
- b) **Realizar una crítica de la religión desde un análisis de la conciencia religiosa concreta, de su funcionamiento social, de sus manipulaciones políticas.** El debate surge respecto al problema de la emancipación de los judíos. La emancipación política es incapaz de producir emancipación real, es decir, emancipación humana, porque **la emancipación humana exige una superación de la discriminación religiosa de una forma radical.**

Para MARX, como escribe en su obra *Sobre la cuestión judía* (1843), el perfecto Estado cristiano es el Estado ateo, equivalente de Estado democrático. El Estado cristiano es el no-Estado, la negación cristiana del Estado, el Estado imperfecto. Antes de la configuración del Estado moderno la religión ejercía prepotencia de poder sobre el hombre. En el Estado moderno es el propio Estado el que ejerce esa prepotencia, a la que podemos denominar **“la religión de la prepotencia”**.

**La libertad religiosa no es la liberación de la religión.** Para MARX, la existencia de la religión es la expresión de una deficiencia en la esencia misma del Estado. En su obra *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de HEGEL* (1844) encontramos las reflexiones siguientes:

- a) **“El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre”;**
- b) **“Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido”;**
- c) **“La miseria religiosa es la expresión de la miseria real”;**
- d) **“La religión es el opio del pueblo”;**
- e) **“La cabeza de la emancipación es la Filosofía; su corazón el proletariado”;**

MARX considera a la religión la expresión de una deficiencia del hombre, cuyos orígenes no hay que buscarlos en la expresión religiosa sino en los condicionamientos reales del hombre.

La **etapa de crítica económica (1844-final)** comienza con los llamados *Manuscritos de París* y se extiende al resto de su obra. En este periodo no renuncia a ninguno de los resultados anteriores aunque el foco económico les da una nueva iluminación y otra profundidad.

MARX seguirá insistiendo en la oposición irreductible entre religión y emancipación: Dios o el hombre. El hombre religioso no anda apoyado en su propio pie sino en el de la divinidad. Es un ser dependiente sin autoconciencia. Considera que los cristianos, la Iglesia, la religión deben su existencia a la miseria humana y por eso no pueden luchar contra ella verdaderamente.

El sentido de la historia y la crítica eclesial son aspectos importantes de esta etapa marxiana. Pero lo que la define es un estudio de la sociedad bajo el punto de vista de la economía política. Estudiando su propuesta sobre el **fetichismo de la mercancía** llegamos al fondo de su crítica de la religión.

MARX reconoce la presencia del **fetichismo, del misticismo y de la alienación religiosa** en los sistemas precapitalistas.

**Pregunta 4. Reflexiona y analiza de afirmación de MARX: “la religión es autoconciencia y el sentimiento del hombre que no se ha hallado a sí mismo o que se ha perdido”. (larga)**

Esta frase pertenece a la obra *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de HEGEL* (1844), escrita en su etapa de crítica política, que coincide aproximadamente con el periodo en el que desarrolló el materialismo histórico.

MARX considera que la experiencia religiosa no es una consecuencia de algo realmente existente. El hombre hace la religión, no la religión al hombre. Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el Estado y la sociedad. El Estado y la sociedad producen la religión. Es por eso que la religión viene a ser la teoría general de este mundo, su lógica en forma popular, su sanción moral, su justificación, la teoría que dará los fundamentos para una explicación extendida de todo lo que acontece y del papel que juegan todos sus actores.

Esta frase tiene los siguientes elementos clave:

- a) Religión;
- b) Autoconciencia;
- c) Sentimiento;
- d) Hombre;
- e) No se ha hallado;
- f) Se ha perdido.

Veamos cada uno de ellos por separado para luego poder dar una comprensión entera de lo que quieren decir juntos.

La religión es un conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad y de normas morales para la conducta individual y social. Para MARX, una invención del hombre.

La autoconciencia es el proceso mediante el cual el individuo adquiere conocimiento de sí mismo.

El sentimiento es un estado de ánimo o una emoción conceptualizada.

El hombre es el ser humano racional.

No hallarse es sinónimo de no encontrarse y coloquialmente se entiende como no estar una persona a gusto en una determinada situación.

Se ha perdido es sinónimo de se ha extraviado, no hallar camino ni salida.

Juntando todos los elementos tenemos la siguiente explicación ampliada. El conjunto de creencias y dogmas que asumimos para identificar a Dios y todo lo que es sagrado, así como las normas morales de conducta individual y social son, en realidad, el espejo de nuestro propio proceso personal de autoconocimiento, imbuido en un estado de ánimo concreto. El hombre -entendido aquí como todos y cada uno de los seres humanos- participa en este proceso de creación. Pero el hombre al que se refiere MARX no es cualquier hombre. Es un individuo (son los individuos) con determinadas características concretas: o bien es una persona que no se encuentra a gusto en su situación personal/vital o bien es alguien que ha llegado todavía más al fondo en su malestar y directamente está atrapado en un camino sin salida.

Por tanto, para MARX la religión es una creación de aquellas personas que se sienten desesperanzadas. Una creación producto del malestar personal de algunos pero que tiene implicaciones en la conducta y en el vivir de todos.

Desde el momento en que al hombre le sea necesario imaginar en un cielo fantástico, un superhombre, un verdadero hombre, un hombre en el que todo es amor, el hombre que tiene esta imaginación se ha perdido a sí mismo. Busca en la fantasía lo que debe buscar en sí mismo. No quiere crear en la Tierra lo que quiere y se imagina en el cielo. No quiere que Dios se haga hombre y mujer, no quiere que Dios sea todos los hombres y todas las mujeres. Es incapaz de imaginar que pueda existir un mundo en

la Tierra donde los hombres y las mujeres actúen por amor, que busquen el bien y la felicidad mutua. Lo que los religiosos quieren para el cielo, los irreligiosos lo quieren para la Tierra. La igualdad entre los hombres que los religiosos esperan que exista en un cielo fantástico, MARX quiere crearlo en la Tierra. Eso es la religión: la creación del hombre que no quiere hacer de sí mismo un superhombre, un verdadero hombre.

Se entiende así que para MARX la religión es producto y causa a la vez de alienación social, el reflejo de una conciencia alienada. **La religión es el efecto inconsciente de una conciencia oprimida.** Las contradicciones de las instituciones sociales recaen sobre las personas, disminuyen su humanidad, distorsionan su autoconocimiento de seres humanos y llegan a crear en ellas una falsa conciencia. Lo que se produce entonces es una distorsión de la conciencia que hace ver en el ordenamiento social existente la medida de la realidad. Las personas llegan a forjarse unos ideales que protegen esta falsa percepción. Las personas incapaces de encontrarse a sí mismas y ser felices en el mundo al que pertenecen tienden a crearse otro mundo en el que se manifestaría su auténtico destino. La religión es la medida de la miseria terrena del hombre. **La religión es producto de la autoalienación.** Es síntoma de opresión y, al mismo tiempo, tentativa de liberación del hombre oprimido.

La conciencia invertida nace de la situación invertida del mundo. La conciencia y las circunstancias socio-económicas se hallan en la más estrecha correlación: como el mundo está al revés por eso la conciencia se vuelve religiosa. **La religión consuela, justifica situaciones sociales deficientes. La religión es una solución imaginaria de unos determinados problemas sociales.**

MARX critica la religión por considerarla una forma de alienación en tres sentidos:

- a) Es una experiencia de algo irreal, es una experiencia de algo que no existe aunque ha sido creado por el propio hombre. Es una proyección inventada que se vive como una realidad enfrentada al propio sujeto que la ha creado. La religión desvaloriza al propio hombre y su destino.
- b) Desvía al hombre del único ámbito en donde le es realmente posible la salvación y felicidad, el mundo humano, el mundo de la finitud expresado en la vida social y económica. Al consolar al hombre del sufrimiento que en este mundo le toca vivir, sugiriendo en él que en el otro mundo le corresponderá la justicia y la felicidad plena, le resta capacidad, energía y determinación para cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que son las realmente culpables de su sufrimiento. En este sentido MARX dice que la religión es el **“opio del pueblo”**, pues, en definitiva, adormece el espíritu revolucionario que de otro modo tendría el ser humano;
- c) La religión suele tomar partido; pero no por las clases desfavorecidas sino por la clase dominante, perpetuando a ésta en el poder, legitimando el estado de cosas existente, dando incluso, en casos extremos, justificaciones teológicas al dominio de un grupo social sobre otro.

La religión es la expresión de una deficiencia del hombre cuyas causas no hay que buscarlas en la expresión religiosa sino en los condicionamientos reales del hombre. La religión es un efecto de la injusta estructura social. Pero a su vez, y en segundo lugar, se transforma en causa que refuerza la injusticia, al dotarla de una aparente sacralidad.

### **Pregunta 5. A qué se refieren ASSMANN y MATE al hablar de la oposición irreductible entre emancipación y religión (corta)**

Para MARX, en tanto en cuanto no se produzca la liberación de las garras de la religión no se producirá la emancipación humana. A raíz de un tema clásico en Alemania como es el de la emancipación de los judíos, MARX sostiene que **la libertad religiosa no es la liberación de la religión.**

La religión es para MARX la causa de la no-emancipación humana del Estado burgués, de la no emancipación política. No existe el individuo-partícipe para el Estado burgués: es solo un fantasma. Ni existe el Estado-expresión de la totalidad de los ciudadanos, solo existe una totalidad imaginaria. La única verdad es la existencia dura de la sociedad burguesa. Esta hipostatación de la idea respecto a la realidad es lo que MARX llama expresión de una relación religiosa. En este sentido la emancipación política es religiosa. En el Estado moderno (el Estado burgués) es el propio Estado el que ejerce "**la religión de la prepotencia**".

Para él, el hombre ha de optar por escoger entre Dios o él mismo. Y esto es así porque el hombre religioso no anda apoyado en su propio pie sino en el de la divinidad. Y debido a ello se convierte en un ser dependiente sin autoconciencia. En opinión de MARX, las cuestiones religiosas son cuestiones equívocas: se las toma por cuestiones necesarias y permanentes y no son más que cuestiones condicionadas por determinados contextos históricos.

Por todo ello podemos entender que la religión no libera al hombre sino que lo subordina a Dios, un Dios que es su propia creación. Para MARX es imposible la emancipación humana desde la alienación mundana que genera la religión.

## DURKHEIM

---

### Pregunta 6. En qué se aprecia la influencia de DURKHEIM en los estudios sobre religión de LUCKMANN y BERGER (corta)

LUCKMANN analiza la religión en la sociedad contemporánea empezando por la observación de una relación problemática entre el individuo y el orden social: la existencia individual ha llegado a un punto crítico en el mundo contemporáneo. LUCKMANN parte de las ideas de WEBER y DURKHEIM, quienes mostraron una gran preocupación por el destino del individuo en el moderno entorno social. Ambos autores coinciden en que la cuestión del individuo en la sociedad moderna está básicamente relacionada con la secularización del mundo contemporáneo y que el problema de la existencia individual en la sociedad es un problema religioso.

La explicación de LUCKMANN se identifica con la de DURKHEIM en tanto considera **la religión** como el factor clave para conferir a la sociedad una **autoridad moral**. Al atribuirse a la religión este cometido general de establecer un cosmos sagrado, también puede afirmarse que una institución especializada a la que se atribuye la responsabilidad de todo lo relacionado con ese cosmos sagrado, no tiene por qué aparecer necesariamente dondequiera que aparezca la religión, y que es de esperar que surja únicamente en aquellas sociedades que poseen una estructura compleja y altamente diferenciada.

BERGER inicia su análisis de la secularización en el mismo punto que LUCKMANN. Insiste en la relación dialéctica que existe entre el hombre y la sociedad en que vive; la sociedad es un producto de la actividad y la conciencia humanas, pero al mismo tiempo el hombre es también producto de esa sociedad. El hombre y la sociedad, por consiguiente, se hallan en una mutua relación permanente. BERGER sigue la línea de DURKHEIM y afirma que **la sociedad** no está simplemente compuesta de individuos, sino que **constituye además una fuerza coactiva sobre los individuos**; esto ocurre en parte cuando las normas sociales son interiorizadas por los miembros de la sociedad.

Tanto DURKHEIM como LUCKMANN ven el origen del proceso de secularización en el individualismo y en la libertad de conciencia crecientes que exigen los hombres en la sociedad industrial. Esta situación no concuerda bien con el dogmatismo y la disciplina

de la religión tradicional, con lo que se socaba la base social de este tipo de religión. La secularización afecta a este movimiento histórico específico no a la función primaria de la religión, que se mantiene con un contenido distinto.

**Para LUCKMANN y para BERGER**, toda forma de conocimiento y toda verdad sólo tendrán consecuencias reales en el contexto social en el que han sido validadas. Al considerar las **ideas religiosas** como una **porción del conocimiento** que ha alcanzado el carácter de veracidad en un contexto social determinado, **ambos logran ubicar la Sociología de la religión como un capítulo más de la Sociología del conocimiento, tal y como hizo DURKHEIM.**

### **Pregunta 7. El fenómeno religioso en el pensamiento durkheimiano (larga)**

La última parte de la biografía intelectual de DURKHEIM está caracterizada por una constante atención al estudio de los fenómenos religiosos. La publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa* (FVR) en 1912 no es más que la culminación de toda una larga labor de estudio que arranca muchos años antes.

El pensamiento de DURKHEIM sobre la religión sufrió un cambio de rumbo en la última década del s. XIX, siendo su obra *El suicidio* (1897) signo de ese vuelco. Para sus más cercanos colaboradores de la época, dicha transformación fue entendida como una monomanía religiosa. El propio autor, en un documento autobiográfico, señala que la fecha exacta de ese viraje fue 1895. Solo entonces a DURKHEIM le resultó posible la construcción de una estricta Sociología de la religión. El descubrimiento de la religión parece arrastrarlo a un replanteamiento de su entero discurso sociológico y actúa como detonante para un decisivo cambio de perspectiva.

Antes de ese viraje se puede observar que DURKHEIM admite la función reguladora de la religión, su carácter obligatorio y constrictivo, signo evidente de su carácter social. Con el Derecho y la moral, la religión forma parte del sistema de control y regulación sociales. El proyecto de una Sociología de la religión queda perfilado a partir de ese momento.

Para DURKHEIM son causas prácticas las que han determinado la aparición de los dioses. De esta forma, la religión no solo tiene un aspecto social sino que es genética y expresivamente social. Sería la práctica social la que actuaría como causa del sistema religioso. La idea crucial de su tesis doctoral es que **la religión es algo esencialmente social.**

Lo definitorio de la religión no es la referencia a un ser o seres divinos sino la fuerza y/o el poder que se suponen éstos invisten. El argumento es sencillo: **toda idea intensa y compartida tiende a adoptar una forma religiosa.** Establecido esto, entonces se supone que la religión ocupa una región central de la conciencia común y de todo sistema social organizado.

Se podrían resumir las características de este primer periodo del pensamiento durkheimiano en cuanto a Sociología de la religión en cuatro apartados:

- a) Estamos ante una **primera aproximación** que anuncia más que concluye. Es un trabajo abierto y no acabado;
- b) Establece la ecuación **religión = sociedad**, que investigará en profundidad posteriormente;
- c) El carácter social de la religión lo cifra DURKHEIM en su **obligatoriedad y/o constricción**;
- d) **El fenómeno religioso queda subordinado a lo social.**

A partir de 1895 aflora un interés renovado por el análisis de la religión. En relación a este tema, aumenta su actividad académica y da un nuevo impulso en la revista *Année Sociologique*. Comienza a utilizar material etnográfico. Paulatinamente la atención se va fijando en el totemismo. Su creciente interés por el estudio científico de la religión corre paralelo con grandes polémicas civiles que se desarrollan en su época:



separación Iglesia-Estado, moral laica-religión, ciencia-religión, etc. En esta etapa DURKHEIM realiza una definición de lo que es el fenómeno religioso.

El gran aporte de DURKHEIM a la Sociología de la religión lo encontramos en FVR, trabajo que implica de por sí una distinción entre dos formas de organización religiosa:

- a) Las **formas elementales**, propias de sociedades donde prima la estructura comunitaria, es decir la **solidaridad mecánica**;
- b) Las **formas complejas**, desarrolladas en sociedades con una amplia división del trabajo, donde prima la **solidaridad orgánica**.

DURKHEIM indica que la religión es un hecho social más poderoso que sus practicantes, a quienes se les impone y determina. Esto significa que no se puede comprender el fenómeno religioso acudiendo solamente a las experiencias subjetivas de sus practicantes.

Para él, las experiencias religiosas colectivas, como **los ritos, los cultos y las creencias**, permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos. Esta definición implica una distinción entre religión y magia, pues esta última no tendría la capacidad de generar una comunidad de fieles.

DURKHEIM, analizando la religión de las sociedades primitivas, llega a la conclusión de que el mundo está escindido en dos esferas radicalmente distintas, la de lo profano y la de lo sagrado. La referencia a la **dicotomía sagrado/profano** es explicada como **resultado del carácter obligatorio de las creencias religiosas**. Lo sagrado inspira temor y reverencia; además, representa la fuerza moral de la comunidad. Lo más sagrado dentro de cualquier estructura social es la integración de la sociedad, y su riesgo más aterrador lo constituyen las posibilidades de que la sociedad se disuelva. Por eso, las instituciones religiosas existen para salvaguardar las estructuras sociales. Adorar los símbolos sagrados no es otra cosa que rendirle culto al carácter sagrado de la comunidad.

Para DURKHEIM las fuerzas sagradas religiosas son de dos tipos:

- a) **Puras**: bienhechoras, guardianas del orden físico y moral. Inspiran respeto;
- b) **Impuras**: poderes malvados y productores de desórdenes. Inspiran y repugnanza y temor.

Las cosas profanas deben permanecer distanciadas de las sagradas. Las creencias religiosas expresan la naturaleza de las cosas sagradas y profanas, así como las relaciones entre unas y otras. **Las creencias religiosas junto con los ritos y la comunidad moral (iglesia) forman las tres dimensiones básicas de la religión.**

### **Pregunta 8. A qué denomina DURKHEIM equivalente expresivo-funcional de la religión según RAMOS (corta)**

Hay que partir de la base de que DURKHEIM entiende la realidad de la religión desde un triple plano de realidad-veracidad:

- a) El **plano genético**, que se refiere a *en qué* realidad se genera la experiencia religiosa;
- b) El **plano expresivo**, que se refiere al lenguaje específico (**simbolismo religioso**) mediante el que se expresa la religión;
- c) El **plano funcional**, que se refiere a los **efectos reales** que sus **creencias y prácticas** comportan.

Para él la **crisis de los universos simbólicos religiosos tradicionales** (la vieja moral cristiana) ha creado un dramático vacío, ya que todavía **no se ha llegado a constituir su equivalente expresivo-funcional**. Por lo tanto, el equivalente laico de la religión es problemático, pero no por paradójico: constituye algo que es necesario pero que todavía no se ha alcanzado. Estas ideas se asientan y sistematizan en un artículo importante publicado en 1898, al calor de las polémicas del affaire DREYFUS,

que permitió que DURKHEIM tomara conciencia de la indigencia moral moderna, de la falta de un consenso fundamental sobre las ideas y metas últimas.

DURKHEIM insistirá en la necesidad de **encontrar el equivalente expresivo-funcional de la religión** para garantizar la cohesión intelectual y moral de la sociedad. El equivalente en cuanto a un lenguaje simbólico propio del hombre y el equivalente en cuanto a realidad reguladora de las creencias y las prácticas cotidianas. El **pensamiento científico-general** y la desacralización de la religión en forma de **moral autónoma y laica** serán, para este autor, sus soluciones.

### Pregunta 9. Rasgos que definen la religión según DURKHEIM (corta)

Para DURKHEIM la religión es la fuente original de las ideas morales, filosóficas, científicas y jurídicas. El interés de este autor por la religión estriba en su **función social, como sistema unificado de creencias, ritos y prácticas** relativas a las cosas sagradas. Además de por las creencias, ritos y prácticas, DURKHEIM define una religión como una **forma institucional que une a la comunidad** y que trascienden a los individuos. Debido a ello, en las sociedades arcaicas, la religión constituía la **fuente fundamental de cohesión y solidaridad**.

Así explicada, la religión de DURKHEIM supone una distinción clara con la magia, pues esta última no tendría la capacidad de generar una comunidad de fieles.

Además, en una religión es esencial **su obligatoriedad y su constricción social** a partir de sentimientos colectivos. Es por eso que este autor postula que la Sociología deberá investigar cuáles son esos sentimientos, qué causas sociales los han suscitado y a qué fines sociales responden.

DURKHEIM desarrolla la tesis de la sacralización de la sociedad y recurre a la analogía directa entre Dios y la sociedad: **Dios no es otra cosa que la sociedad simbólicamente pensada**. La demostración empírica de la constitución religiosa de la sociedad tiene como base el material etnográfico de las sociedades primitivas (básicamente el de distintas tribus de aborígenes australianos), que permiten la revelación de las formas elementales de su constitución. Establece que **el totemismo es la religión más primitiva** o más cercana a los orígenes y que todas las religiones semitas provienen de él.

Podemos decir que, para este autor, entre religión y sociedad no hay una diferenciación clara porque la sociedad suscita en el individuo el sentimiento de lo divino y de una realidad superior al propio individuo, realidad a la que éste debe someterse. Por otra parte, **la religión ha sido históricamente la creadora de casi todas las grandes instituciones**. DURKHEIM considera que los intereses religiosos son formas simbólicas de los intereses sociales y morales.

Para DURKHEIM existen dos formas básicas de organización religiosa:

- a) Las **formas elementales**, propias de sociedades donde prima la estructura comunitaria, es decir, **“la solidaridad mecánica”**;
- b) Las **formas complejas**, desarrolladas en sociedades con una amplia división del trabajo, donde prima la **“solidaridad orgánica”**.

### Pregunta 10. Qué relación establece DURKHEIM entre lo social y los fenómenos religiosos (corta)

DURKHEIM afirma que la religión es un conjunto de fenómenos religiosos.

Él consideraba a los fenómenos religiosos como un componente esencial de la vida social. Por eso afirmaba: **“Mientras haya hombre, habrá religión”**. Según él, mediante la religión es la propia sociedad la que se diviniza a sí misma. La religión representa la apoteosis de la sociedad.

Las ideas religiosas y sus conceptos básicos (como dios, alma, espíritu o tótem) son el producto de sentimientos colectivos; se deben a la manera en que se experimenta la sociedad.

Para este autor, la religión lo ha sido todo no solo en los orígenes sino a lo largo de gran parte de la historia humana. Señala que la sociedad era la fuente conjunta de las categorías del pensamiento y de la moral, ya que la sociedad era concebida por sus miembros como algo superior a los individuos. Él considera que **lo sagrado es el espacio de comunión social**.

La religión cumple una función social preeminente en las sociedades segmentarias, porque expresa y asegura el mantenimiento de su conciencia común. De aquí que **en los orígenes todo sea religioso: el sistema de conocimiento pero también el sistema de control jurídico-moral**. DURKHEIM da por supuesto que la religión no ha sido históricamente un conjunto de ilusiones y mentiras, un puro artificio mantenido por astutos sacerdotes gracias a la ignorancia de las masas. También entiende que **la religión ha perecido como discurso histórico en la época moderna** y que habrá de ser sustituida por otra cosa.

### **Pregunta 11. Cuál de los sociólogos clásicos tiene una influencia más relevante en la Sociología de la religión de BERGER y LUCKMANN (corta)**

Hay una línea de análisis que tiene su origen en **DURKHEIM** y que llega hasta estos dos sociólogos contemporáneos. Ambos nos anuncian la privatización de las religiones en la sociedad moderna, cada vez más centrada en el individuo y cada vez más electiva.

Puede considerarse a DURKHEIM como el autor clásico que más ha influenciado el trabajo de estos dos sociólogos desde el punto de vista del estudio de la religión.

LUCKMANN parte de las ideas de WEBER y DURKHEIM, quienes mostraron una gran preocupación por el destino del individuo en el moderno entorno social. La explicación de LUCKMANN se identifica con la de DURKHEIM en tanto considera la religión como el factor clave para conferir a la sociedad una autoridad moral. Al atribuirse a la religión este cometido general de establecer un cosmos sagrado, también puede afirmarse que una institución especializada a la que se atribuye la responsabilidad de todo lo relacionado con ese cosmos sagrado, no tiene por qué aparecer necesariamente dondequiera que aparezca la religión, y que es de esperar que surja únicamente en aquellas sociedades que poseen una estructura compleja y altamente diferenciada.

BERGER sigue la línea de DURKHEIM y afirma que la sociedad no está simplemente compuesta de individuos, sino que constituye además una fuerza coactiva sobre los individuos; esto ocurre en parte cuando las normas sociales son interiorizadas por los miembros de la sociedad.

Los tres autores estudiaron la secularización. Ven el origen de este proceso en el individualismo y en la libertad de conciencia crecientes que exigen los hombres en la sociedad industrial. Esta situación no concuerda bien con el dogmatismo y la disciplina de la religión tradicional, con lo que se socaba la base social de este tipo de religión. La secularización afecta a este movimiento histórico específico no a la función primaria de la religión, que se mantiene con un contenido distinto.

## WEBER

---

### **Pregunta 12. Distinción entre iglesia y secta en WEBER (corta)**

WEBER habló por primera vez de la dicotomía iglesia-secta en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Para él las diferencias fundamentales entre ambas son:

- a) **Iglesia:** institución con pretensiones universalistas. Administra el logro de unos fines sobrenaturales por medio de ritos. Se atribuye el carisma oficial. Aglutina tanto a justos como a pecadores. Se pertenece a ella por nacimiento. Sus miembros se adaptan al entorno sociocultural en el que viven y aceptan los valores vigentes. Predomina el elemento laico.
- b) **Secta:** “iglesia de los fieles”. Se considera a sí misma como una comunidad formada únicamente por los verdaderos fieles y solo por ellos. Se accede a ella voluntariamente después de una conversión personal. Es una facción nueva que propone tener la interpretación original de la religión. Otras de su características clave son:
1. Constituyen una agrupación con reducido nº de miembros;
  2. Destaca el papel importante del carisma personal adquirido, ejercido por el dirigente de la misma;
  3. El elemento profesional es muy significativo en todos los cargos;
  4. Es preciso un compromiso de confesionalidad por parte de todos sus miembros;
  5. La expulsión de la secta es seguida del ostracismo;
  6. Los candidatos han de estar plenamente cualificados para ser aceptados;
  7. Presenta una línea evolutiva con aspiraciones universalistas y hacia un tipo de organización eclesiástica;
  8. Se practica una disciplina moral estricta para mantener la pureza de toda la comunidad;
  9. Solo se permite que sean bautizados los adultos que han llegado a la fe.

El cristianismo primitivo era originariamente una secta.

### Pregunta 13. Posición de WEBER ante la doctrina marxista según HILL (corta)

Tal y como el sociólogo Michael HILL escribió en 1973, WEBER asumió a MARX. La interpretación del desarrollo del capitalismo según MARX, y la obra de marxistas subsiguientes, ha dado pie a que muchos pensarán que WEBER representaba un anti-MARX. Pero HILL matiza que esa posición ha de ser revisada.

Pone de manifiesto que Talcott PARSONS analizó la obra de uno y otro y demostró que entre ambos existía un acuerdo sustancial acerca de los rasgos más sobresalientes del capitalismo moderno. Los puntos de vista de MARX y WEBER solo eran divergentes a nivel de explicación.

También señala la obra de Ephraim FISCHOFF, que sostiene que WEBER era un admirador de la hipótesis marxista. Según FISCHOFF es más ajustado decir que WEBER comprueba y rectifica las ideas de MARX.

Según HILL, en la obra de WEBER se integran tendencias idealistas y materialistas. El concepto de “**afinidad electiva**”, que usó WEBER en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), es presentado como una útil para establecer el puente adecuado entre las ideas de WEBER y las de MARX. Por afinidad electiva hemos de entender alteración en la importancia respectiva de las ideas y de los intereses.

MARX afirmaba que las ideas expresaban intereses y WEBER que la religión no es un mero reflejo de los intereses materiales o ideales de un estrato social. Pero WEBER también indicó, cuando estudiaba la ética protestante, que la **afinidad electiva** señala la convergencia espontánea y gradual de una ética religiosa y un espíritu materialista hacia determinadas actividades económicas. De esta forma WEBER **trata de demostrar la equivalencia significativa del espíritu capitalista y de la ética protestante.**

#### Pregunta 14. Por qué afirmaba WEBER que el cristianismo primitivo presentaba claros rasgos sectarios (corta)

La distinción entre Iglesia y secta aparece por primera vez en el pensamiento de WEBER en la obra denominada *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Este autor incluyó en su concepto de secta el rasgo del carisma personal por oposición al carisma de oficio y se sirvió de él para demostrar que el cristianismo primitivo presentaba claros rasgos sectarios.

La separación del contexto social habitual de sus miembros y el seguimiento de un maestro o líder son características que identifican a una secta. Es por ello que los Apóstoles y los primeros cristianos fueron una secta, puesto que vivían separados de las costumbres del mundo, seccionados de la religión tradicional y oficial, y además eran seguidores de un maestro o líder: Jesucristo.

WEBER demostró que las sectas constituyen tentativas conscientes por reestructurar las relaciones personales y sociales, así como el orden social de un país concreto o de todo un mundo.

## LÓPEZ-ARANGUREN

---

#### Pregunta 15. El lugar de la religión en el mundo actual según LÓPEZ-ARANGUREN (larga)

LÓPEZ-ARANGUREN fue un filósofo español que vivió durante el s. XX. Se interesó siempre por las cuestiones religiosas. Su manera de pensar y vivir la religión fue la de un cristiano secular tranquilo y sin miedo a la historia. La lucha por la desmoralización de las personas fue su principal tarea.

Era consciente de que para mucha gente de la calle Dios ha muerto, a pesar de que ello no implicara que esas personas renunciaran a la Ética. Para él había capítulos de la Ética que no se podían explicar sin la religión.

Consideraba que la época en que vivió eran evidentes dos cosas:

- a) La disminución en la pertenencia a las religiones establecidas (retroceso de las Iglesias);
- b) El palpable surgimiento por doquier de nuevas formas de experiencia religiosa, simplemente independientes de la ortodoxia recibida (avance de las religiones).

En lo que hace a los estudios religiosos, LÓPEZ-ARANGUREN **bosquejó cuatro ideas** sumamente fecundas para comprender la situación de la religión en las sociedades pluralistas actuales, y sobre todo del catolicismo en la España de los siglos XIX y XX:

- a) La heterodoxia;
- b) El pluralismo, en la Iglesia y en la sociedad;
- c) La comprensión de la Iglesia como una estructura abierta;
- d) La secularización.

La **heterodoxia** es distinta de la herejía. El heterodoxo no rompe el vínculo con la doctrina matriz sino que muestra una peculiar forma de interpretarla y de vivirla que no es la aceptada por la Iglesia correspondiente. Esa heterodoxia da lugar a una pluralidad de posiciones que, aceptando un núcleo común, sin embargo divergen en cuestiones que no son centrales.

En el ensayo *La religión hoy* (1992) LÓPEZ-ARANGUREN escribía que **“vivimos hoy el predicamento de la heterodoxia”**. Con ello el autor alude al alto grado de estimación en que hoy se tiene a la heterodoxia y la consideración de ésta como categoría existencial de la condición humana.

El autor explica que nuestra época pasa por un momento de disminución en la pertenencia a las religiones establecidas, y también señala que surgen por doquier nuevas formas de experiencia religiosa. Incluso cabe hablar de formas tecnológicas, cosmonáuticas, interesaciales que recuperan a su modo las antiguas creencias.

**Las sociedades de hoy son pluralistas** lo mismo que lo son también internamente las “doctrinas comprensivas del bien”, las “éticas de máximos”. No se debe ver en la religión, a su juicio, solo doctrinas compactas y monolíticas. Reclamó un catolicismo abierto y descentralizado, compatible con una sociedad cada vez más secularizada y posmoderna. Propuso un nuevo concepto de Iglesia, eminentemente laical. Es lo que denominó la **Iglesia eclesial** pero sin ruptura total con la *Iglesia eclesiástica*.

En la España de finales del siglo pasado las relaciones entre modernidad, laicidad y religión se podían basar en la **convivencia nacional sobre una Ética cívica pública que esté abierta a la religión**. Pensaba que era necesario un diálogo Iglesia-Estado abierto a la sociedad. LÓPEZ-ARANGUREN fue crítico con la política de Juan Pablo II. Consideraba al Vaticano como una especie de Ministerio al estilo de cualquier Administración pública. Esta situación propiciaba la privacidad de la práctica religiosa. No auguraba cambios tras Juan Pablo II e imaginó un escenario donde la Iglesia dejaría de ser católica para convertirse en absolutamente sectaria. Para LÓPEZ-ARANGUREN parece indudable que **asistimos al retroceso de las iglesias y al avance de las religiones**.

La **secularización** es un fenómeno casi exclusivamente del mundo occidental (del autocomprendiendo como democracias deliberativas), porque en el resto del planeta las religiones siguen configurando la realidad. Y más exactamente es propia sobre todo de los países europeos que se descristianizan, ya que la realidad de EE.UU. y de un buen número de países de América Latina es muy otra.

Para LÓPEZ-ARANGUREN la secularización es la destrucción del esquema de las dos realidades sacra y profana, celestial y terrenal, sobrenatural y natural: en el momento presente no hay más que una realidad, la del mundo. Esta situación es una consecuencia más de “*la crisis del mundo occidental, de sus instituciones, orientación cultural, principios, ideologías*”. El autor señala que a pesar de esta secularización existe un sustrato cultural del que no es posible desprenderse -lo que él llama postcristianismo- que va más allá de la creencia. Junto a ello hace referencia a las nuevas formas de vivir la religión en un mundo secularizado.

LÓPEZ-ARANGUREN consideraba que **la sola experiencia personal no funda la religión, puesto que la fe es compartida**, asamblearia. La fe responde a una carencia y a una necesidad: la carencia de la ciencia y la necesidad humana de obtener respuestas. Silenciar en el espacio público las voces que pueden expresar la esperanza en la religión era, para él, inadmisibles. Constató que en su tiempo quizás la religión se estaba volviendo invisible.

El autor constató que en la última década del siglo pasado había un peligro de individualismo religioso. Él no era partidario del individualismo en general ya que consideraba que un individualismo puro no puede haber, salvo que una persona se quede completamente cerrada sobre sí misma. Y si ese fuera el caso esa persona no existe.

### **Pregunta 16. Heterodoxia y pluralismo en el cristianismo actual según LÓPEZ-ARANGUREN (larga)**

José Luis LÓPEZ-ARANGUREN fue un filósofo español nacido en 1909 y fallecido en 1996. Su vida abarca, pues, casi todo el siglo XX. Se interesó siempre por las cuestiones religiosas. Su manera de pensar y vivir la religión fue la de un cristiano secular tranquilo y sin miedo a la historia. La lucha por la desmoralización de las personas fue su principal tarea.

Consideraba que la época en que vivió eran evidentes dos cosas:

- a) La disminución en la pertenencia a las religiones establecidas (**retroceso de las Iglesias**);
- b) El palpable surgimiento por doquier de nuevas formas de experiencia religiosa, simplemente independientes de la ortodoxia recibida (**avance de las religiones**).

En lo que hace a los estudios religiosos, LÓPEZ-ARANGUREN **bosquejó cuatro conceptos** sumamente fecundos para comprender la situación de la religión en las sociedades pluralistas actuales, y sobre todo del catolicismo en la España de los siglos XIX y XX:

- a) La heterodoxia;
- b) El pluralismo, en la Iglesia y en la sociedad;
- c) La comprensión de la Iglesia como una estructura abierta, dentro de la cual viven en tensión distintos grupos;
- d) La secularización.

La **heterodoxia** es distinta de la herejía. El heterodoxo no rompe el vínculo con la doctrina matriz sino que muestra una peculiar forma de interpretarla y de vivirla que no es la aceptada por la Iglesia correspondiente. El heterodoxo de hoy es reconocido al cabo del tiempo como profeta, como santo e incluso como doctor de la Iglesia. Esa heterodoxia da lugar a una pluralidad de posiciones que, aceptando un núcleo común, sin embargo divergen en cuestiones que no son centrales.

En el ensayo *La religión hoy* (1992) LÓPEZ-ARANGUREN escribía: **“vivimos hoy el predicamento de la heterodoxia”**. Con ello el autor aludía al alto grado de estimación en que en los tiempos presentes se tiene a la heterodoxia y la consideración de ésta como categoría existencial de la condición humana, como disconformidad vital.

Para LÓPEZ-ARANGUREN había habido épocas de unidad religiosa y hasta de orgullo de la ortodoxia, de uniformidad, de conformismo. Nuestra época no lo es. Nuestra época es de gusto por lo plural, lo diferente. No vivimos como nuestra la verdad general y pública, sino nuestras pequeñas verdades personales, cotidianas, privadas.

El autor desea resaltar el surgimiento de una nueva estructura eclesial, completamente descentralizada, de católicos disconformes con la orientación preponderante, pero que ni se separan de la Iglesia ni se dejen expulsar por ella. Tampoco hacen mucho caso de la línea divisoria que antes demarcaba tajantemente a los católicos de los cristianos no-católicos, a los cristianos de los creyentes en otras religiones, y a todos ellos de los increyentes. Pues lo que importa ahora ya no es tanto el catolicismo o el cristianismo como el hecho religioso en sí o la religiosidad.

Considera que **es preciso un diálogo interno serio dentro de la Iglesia católica (intradiálogo)**, que incluya a todos sus representantes. En su opinión, durante todo el s. XX por lo menos, la Iglesia católica se ha situado en dirección contraria a la de su historia. Ha sido una Iglesia eclesiástica mucho antes que eclesial. Se parece más a un Estado, a un establishment constantiniano, a un imperio. La contradicción está permitida solo si es para favorecer su propia perpetuidad. LÓPEZ-ARANGUREN indica que en los tiempos presentes conviene que haya heterodoxias dentro de la Iglesia católica.

De esa heterodoxia surge ese **pluralismo en la Iglesia**. Un pluralismo real e innegable que debería obligar a calibrar con mucho cuidado su presencia en el espacio público de las sociedades pluralistas.

Reclamó un catolicismo abierto y descentralizado, en el que quepa un modo plural de ser católico, compatible con una sociedad cada vez más secularizada y posmoderna. Propuso un nuevo concepto de Iglesia, eminentemente secular, laical, *Pueblo de Dios*, que integrara el pluralismo religioso en su seno. Es lo que denominó la *Iglesia eclesial* pero sin ruptura total con la *Iglesia eclesiástica*.

No solo las sociedades de hoy son pluralistas sino que lo son también internamente las *“doctrinas comprensivas del bien”*, las *“éticas de máximos”*. No se debe ver en la religión, a su juicio, solo doctrinas compactas y monolíticas. El pluralismo en las sociedades, sea en las iglesias o fuera de ellas, es enorme. Desde el punto de vista de este autor, se daba en la última década del s. XX un frondoso **pluralismo moral**, en donde *“coexisten muy diversos modos de dotar de sentido a la vida y coexisten asimismo diversos modelos y estilos de vida”*.

### Pregunta 17. A qué llama LÓPEZ-ARANGUREN el postcristianismo (corta)

Para LÓPEZ-ARANGUREN, la cuestión esencial es la **resituación cristiana en la era de la postmodernidad**. Justamente a eso es a lo que llama el autor **postcristianismo**. Este fenómeno religioso tendría las siguientes características:

- a) Saber (y sentir) que en la sociedad occidental del sur de Europa se viene del cristianismo y que estamos referidos a él, nos consideremos o no cristianos;
- b) Saber (y sentir) que la dimensión eclesial del cristianismo es esencial;
- c) Distinguir entre institución eclesial y la institucionalización eclesiástica dentro de cristianismo. Por lo primero se entiende a la propia Iglesia como institución y por lo segundo el efecto que tiene o puede tener la Iglesia sobre la sociedad o determinados ámbitos de ésta;
- d) Afirmar la heterodoxia, en el doble sentido del modo personal de vivir la fe y la esperanza;
- e) Ver con distancia los juegos vaticanistas.

### Pregunta 18. Herejía y heterodoxia en el catolicismo según LÓPEZ-ARANGUREN (corta)

Para LÓPEZ-ARANGUREN, en el cristianismo antes y en el catolicismo ahora, siempre hubo -y conviene que haya- herejías (error en materia de fe, sostenido con pertinacia). Pero en tanto no alcancen sustantividad cismática, éstas sobreviven porque están inexorablemente referidas al culto religioso. La novedad del s. XX ha consistido en la **sustitución de la herejía por la heterodoxia**. La herejía implicaba ruptura y, más pronto que tarde, extinción o cisma. **La heterodoxia significa no conforme con la doctrina oficial**; es un efecto, y una causa a la vez, de la crisis del catolicismo, de la **explosión del catolicismo**. Éste ya no es uno sino varios y con tensiones internas.

La heterodoxia es distinta de la herejía porque el heterodoxo no rompe el vínculo con la doctrina matriz, sino que muestra una peculiar forma de interpretarla y de vivirla que no es la aceptada por el magisterio correspondiente.

El autor considera que **es preciso un diálogo interno serio dentro de la Iglesia católica (intradialógico)**, que incluya a todos sus representantes. A esta actitud-acción es a lo que denomina heterodoxia. En su opinión, durante todo el s. XX por lo menos, la Iglesia católica se ha situado en dirección contraria a la de su historia. Ha sido una Iglesia eclesiástica mucho antes que eclesial. Se parece más a un Estado. LÓPEZ-ARANGUREN indica que en los tiempos presentes conviene que haya heterodoxias dentro de la Iglesia católica.

En 1992 escribía que *“vimos hoy el predicamento de la heterodoxia”*. Con ello el autor alude a la **eclosión de una mentalidad eclesial** (mediación entre la fe y una determinada cultura) en contraste con la **mentalidad eclesiástico-institucional**, encarnada en agrupaciones de católicos muy similares a las sectas. Con dicha denominación LÓPEZ-ARANGUREN trata de referirse a agrupaciones como las comunidades cristianas de base u otras por el estilo; pero es consciente que ese término ha adquirido en algunos lugares una connotación indeseable por reaccionaria.



### Pregunta 19. El proceso de secularización según BERGER y LUCKMANN (larga)

Thomas LUCKMANN (1928- ) analiza la religión en la sociedad contemporánea partiendo de la observación de una relación problemática entre el individuo y el orden social. Para él la existencia individual ha llegado a un punto crítico en el mundo contemporáneo. Parte de las ideas de WEBER y DURKHEIM.

LUCKMANN considera que la Sociología de la religión tiene fallos en sus fundamentos teóricos. Cree que en el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo se han desarrollado unas **“sociologías confesionales de la religión”** (a las que llama “sociologías de campanario”) que tienden a excluir de sus investigaciones las materias de fe. Además, en estos estudios, religión e institución religiosa se convierten en términos sinónimos.

En su opinión, las consecuencias de esta situación se hacen notar especialmente en el análisis de la **secularización**. Ésta es considerada como:

- a) Un proceso que implica una **pérdida de influencia por parte de las iglesias**; como consecuencia, las mismas adoptan el papel de islotes de religiosidad en medio de un mar de secularismo;
- b) Una **pérdida de vigencia de los valores** representados por la religiosidad **de la Iglesia**;
- c) Una **retirada de la religiosidad tradicional** que hace perder a ésta su alcance público y social.

En opinión de LUCKMANN, la secularización no implica la supresión de los símbolos religiosos o el cese de la actividad simbólica en el mundo. Y esto es así porque el **hombre siempre estará empeñado en la construcción de un cosmos sagrado para que su experiencia en la Tierra pueda tener un significado último**. En su nivel más fundamental, la religión siempre estará presente como fuerza primaria de cohesión en toda sociedad. Por eso **LUCKMANN afirma que la secularización es imposible**. Pero también es cierto que determinadas formas de religión van perdiendo influencia, por lo que podemos considerarlas afectadas por el proceso de secularización. La forma más expuesta a este proceso parece ser la forma institucional, tradicional.

En su opinión, la secularización no puede explicarse únicamente en términos de urbanización, industrialización y/o avances científicos. LUCKMANN reinterpreta a DURKHEIM y considera que la religión es el factor clave para conferir a la sociedad una autoridad moral.

En las sociedades posmodernas existe una pérdida del monopolio que detentaba la Iglesia en cuanto a la definición de cosmos sagrado normativo. La secularización no afecta a la función primaria de la religión puesto que ésta se mantiene con un contenido distinto. El tema moderno de la religión es ante todo el de la autonomía personal y el de la autorrealización subjetiva (**religión invisible**), hechos que fomentan la secularización en las modernas sociedades industrializadas.

Por su parte, Peter BERGER (1929- ) inicia su análisis de la secularización en el mismo punto que LUCKMANN, insistiendo en la relación dialéctica que existe entre el hombre y la sociedad en que vive.

**La religión es**, lo mismo para BERGER que para LUCKMANN, **la instauración de un cosmos sagrado**. Permite la vigencia de un modelo significativo del universo y es por ello que se convierte en una fuente clave de legitimación.

**BERGER define la secularización como el proceso mediante el cual ciertos sectores de la sociedad y la cultura pierden el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos**. Es éste un fenómeno que puede contemplarse como global en las sociedades modernas, aunque su distribución no es uniforme. Explicarlo mediante una única causa no es posible. BERGER adopta la perspectiva de considerar en qué medida la tradición religiosa occidental contenía ya las semillas de la secularización en

su misma evolución histórica. En este punto el **protestantismo** es especialmente esclarecedor, ya que con su “*desencantamiento del mundo*” Dios pasa a ser una divinidad absolutamente trascendente. Se constatan así las implicaciones del protestantismo para la formación de una mentalidad secular.

Sin embargo, el protestantismo no es la única religión que acompaña al secularismo: el “desencantamiento del mundo” tiene sus raíces en la religiosidad del Antiguo Testamento. Esto afecta al judaísmo y al cristianismo occidental. Con la creación de instituciones eclesásticas se produjo el efecto de sustraer del influjo religioso a las sociedades y religiones. El resultado de este proceso histórico ha sido la supresión gradual de la influencia que ejercía la religión tradicional en numerosos sectores de la sociedad. Se trata de un **proceso de diferenciación**.

La interacción de religión y sociedad produce unos resultados paradójicos: algunos elementos religiosos pueden ser considerados como factores decisivos en la formación del moderno mundo secularizado y, al mismo tiempo, este mundo cierra el paso al impacto de la religión como influencia independiente. La secularización, que en principio quedó circunscrita a la estructura económica capitalista, ha invadido progresivamente otras zonas de la sociedad.

En conclusión, la interpretación que BERGER da al proceso de secularización es un cuadro de la religión contemporánea que coincide con el de la religión invisible de LUCKMANN. La religión se ha convertido en pluralista, privada y personalmente electiva.

**Pregunta 20. A qué se refería NISBET con la siguiente frase dedicada a COMTE: “a veces resulta difícil recordar que estamos leyendo la obra no de un teólogo sino de un hombre que afirmaba ser un científico” (corta)**

Robert NISBET (1913-1996) fue un sociólogo estadounidense. En el libro de Michael HILL (1973) aparece esta cita suya en el segundo capítulo.

Muchas veces se ha llamado la atención sobre el vigor de las concepciones religiosas que aparecen en las obras de COMTE, especialmente en las últimas. Es algo que parece contradecirse con sus afirmaciones de que aspira a desplazar las concepciones religiosas existentes. Pero, dado que en su lugar pretendía introducir la nueva religión del positivismo, todo se queda en un ejercicio de transposición, no de demolición. El cambio suave y el deseo de evitar toda discontinuidad son por encima de todo las notas que caracterizan la doctrina del progreso de COMTE. Él era un reformador gradual.

Su ley de los tres estadios puede considerarse a primera vista como una teoría de la secularización, aunque es en realidad un programa de reafirmación religiosa, una contrarreforma. COMTE propone, en su etapa final, como objeto de culto la nueva religión positivista.

Por todo lo expuesto se entiende la confusión que la figura de COMTE haya podido generar en los estudiosos de su trabajo intelectual. En términos vulgares, podríamos resumir su figura como la del científico creador de la religión positivista.

**Pregunta 21. Evolución de los valores y las prácticas religiosas en Occidente en el periodo analizado por DÍAZ-SALAZAR (larga)**

DÍAZ-SALAZAR (1994) propone utilizar el término “*religión vacía*”, que es un vasto proceso sociorreligioso que caracteriza de la siguiente forma:

- a) En toda sociedad existen condiciones objetivas y subjetivas de producción religiosa y antirreligiosa;
- b) Partimos de una definición no teísta de la religión, ya que la religión desde el punto de vista sociológico no es otra cosa que un proceso humano y social de sacralización;

- c) Hay fases de vaciamiento y llenado dentro de las cambiantes formas de vida religiosa, cuyo proceso de creación, desarrollo y extinción pasa por diversas etapas y atraviesa diferentes ciclos;
- d) Existen espacios vacíos o huecos en los grandes metarrelatos o sistemas de significado. Hay huecos tanto en la religión cristiana institucionalizada como en los nuevos ámbitos religiosos que se están configurando;
- e) Las religiones no son eternas. Tienen fecha de caducidad. Esto quiere decir que los procesos religiosos son largos pero cambiantes, tienen ciclos cortos y ciclos largos. La religión parece que está más llamada a transformarse que a desaparecer.

Las transformaciones sociorreligiosas acaecidas en las últimas décadas del s. XX, tanto en España como en Europa, presentan las siguientes características:

- a) Existe un proceso de **vaciamiento de una religión como la cristiana** que ha estado muy llena de contenidos dogmáticos, normativos, etc. Este vaciamiento se ha de entender como desmoronamiento y disolución del sistema de creencias unido al crecimiento de la contaminación y el sincretismo; es también disociación entre identidad religiosa y práctica institucionalizada debilitada y la quiebra de la socialización religiosa primaria;
- b) Existe una **persistencia de la religiosidad institucionalizada**, no existe un vacío de religiosidad. La religión no desaparece, la sociedad no se desacraliza, la religiosidad no es algo marginal e irrelevante. Por el contrario, de lo que **sí se puede hablar es de una absoluta quiebra de la cultura atea y cientificista como cultura de masas**;
- c) Nos encontramos ante un largo proceso de **transición religiosa**. Tanto lo religioso como lo no religioso se caracterizan por su baja intensidad. La religión pierde funciones sociales, no sale indemne del proceso de modernización que ha tenido lugar en Occidente, pero no desaparece de la escena occidental. De alguna forma se cumple el aserto de DURKHEIM: la religión está más llamada a transformarse que a desaparecer. Las transformaciones que acompañan la persistencia de la religión son:
  1. **Internas**, en la medida de que dentro de las religiones institucionalizadas se dan procesos de renovación;
  2. **Externas**, en cuanto la religión institucionalizada y compacta también sufre impactos y se erosiona, se mezcla con otras producciones religiosas, se desfigura.

En Occidente nos encontramos en un largo proceso de transición socio-religiosa que podríamos cifrar como el paso a un tipo de sociedad de intereses primordialmente intramundanos, que valora la religión, pero no la convierte en el centro de la vida personal y social, sino mayoritariamente la remite a **lo cognoscitivo-último (creencias teístas)** y a **lo ritual-celebrativo (grandes hitos vitales)**. **En esta fase de transición, tanto lo religioso como lo no religioso se caracterizan por su baja intensidad.** Desde esta perspectiva, no es de extrañar que **exista**:

- 1. **Un fuerte sector blando de personas no religiosas** (que incluso tienen creencias religiosas);
- 2. **Un sector blando de personas religiosas** (con una religiosidad cada vez más desinstitucionalizada);
- 3. **Sectores fuertes en religión e irreligión**: son más minoritarios proporcionalmente, aunque con señas de identidad más nítidas.
- d) **Se está constituyendo un nuevo ámbito religioso**, formado por aquellas personas que han emigrado del área cristiana institucionalizada y se siguen considerando personas religiosas, pero desgajadas de instituciones, de ritos y sistemas de creencias establecidos y regulados por autoridades religiosas;

- e) Se está dando el paso **de la religión vacía al vacío de religión**, entendido este último como forma de autoproclamada indiferencia religiosa y agnosticismo y ateísmo explícitos. En los grupos de edad de 18-34 años existe un proceso de salida del área de la religiosidad cristiana institucionalizada y una emigración hacia otras áreas de vida religiosa y no religiosa. Se puede hablar de renovación, de reorientación y de desmoronamiento (**vaciamiento de la gran religión de Occidente: el cristianismo**). Al vaciamiento otros lo llaman **des cristianización**. Éste es un proceso que no equivale sin más a irreligión. Este vaciamiento lleva tanto a un nuevo ámbito religioso como a un posible vacío de religión. Los datos existentes avalan que las dos salidas del área de la religión cristiana institucionalizada son posibles.

Los indicadores usados por DÍAZ-SALAZAR para su trabajo, en base a los estudios estadísticos disponibles, son los siguientes:

- a) Autoidentificación religiosa;
- b) Creencias religiosas;
- c) Prácticas religiosas;
- d) Valoración e influencia declaradas de la religiosidad vivida;
- e) Opinión sobre la institución religiosa.

El gran reto para la Sociología de la religión es descubrir el tipo de religiones no teístas que imperan en Occidente como productos sociales sacralizados, pero también explicar la indiferencia ante todo tipo de religión. Para ello hay que establecer todos y cada uno de los ámbitos de lo religioso y de lo no religioso. **Solo desde esta clarificación conceptual podremos avanzar en una sociología de las personas no religiosas en Occidente.**

Para este autor, estamos ante una persistencia de lo religioso, tanto en formas institucionalizadas tradicionales como en nuevas formas que se están instituyendo. **No hay ocaso de la religión en Occidente, pero sí cierto eclipse.** La religión está inmersa en un proceso de cambio y reconstrucción.

## Pregunta 22. Enumera los tipos de organización religiosa según BECKER (corta)

Howard P. BECKER elaboró en 1932 una **tipología de la organización cristiana** que establecía cuatro subtipos:

- a) La **ecclesia**: organización predominantemente conservadora, que no entra en conflicto abierto con los aspectos seculares de la sociedad y aspira conscientemente a la universalidad. Su objetivo consiste en dominar toda la sociedad y trata de hacerlo de acuerdo con el Estado y las clases gobernantes (siguiendo el principio que él denominaba “forzarlos a entrar”). A la Iglesia se pertenece por nacimiento más que por elección personal adulta, de forma que ésta se convierte en una institución educativa. Hay dos variedades principales de ecclesia, a pesar de que no se puede establecer una clara división entre ambas:
  1. La **internacional**, de la que sería ejemplo el **catolicismo**;
  2. La **nacional**, del que son ejemplos el **luteranismo** o el **anglicanismo**.
- b) La **secta**: constituyen un pequeño grupo separatista cuyos miembros se asocian libremente. Se caracteriza por su exclusivismo. Antes de ser admitido, al nuevo miembro se le exige que dé pruebas de merecerlo. El origen de las sectas está en el cristianismo anterior a la Reforma. Ejemplo de hoy: los **hare krishna**;
- c) La **denominación**: versión simplificada del concepto de NIEBUHR. Es una **secta en un avanzado estado de evolución** y de reajuste entre sí y con respecto al mundo secular. No afirma poseer el monopolio de la salvación, característica que les imprime una mayor tolerancia religiosa. Se organiza de

forma flexible y los sacramentos son interpretados subjetivamente. Su actitud es reformista pero sin conseguir un estatus oficial. Implica niveles medios de exclusión, a caballo entre secta e iglesia. Ejemplo de hoy: la **Iglesia presbiteriana**;

- d) El **culto**: es un tipo ideal cercano a lo que TROELTSCH denominaba *mística*. Supone el resultado último de las tendencias individualistas que podían observarse en la secta. Los adeptos de este tipo de estructura social, muy amorfa y trabada por vínculos muy débiles, estarían muy poco preocupados de mantener la estructura en sí. Para ellos su deseo es más bien alcanzar la salvación a través de una experiencia extática puramente personal. Los adeptos del culto deciden simplemente aceptar unas teorías concretas o ciertas prácticas; el resultado es que el culto se convierte en una multitud amorfa en la que la común ideología sirve de fuerza unificadora que le confiere una estructura visible. Ejemplos de culto son el **espiritismo o la teosofía**.

BECKER advirtió de la dificultad de distinguir siempre un tipo de otro.

### Pregunta 23. La Religión de la Humanidad (RH) según VELASCO (larga)

El hombre, a lo largo de la historia, se ha colocado con diferentes actitudes frente a la religión; pero sobre todo ha predominado su ansia de verdad. Probablemente las respuestas dadas ya no le satisfacen, pero persisten las preguntas. Hoy somos conscientes de que hay muchas cosas relacionadas con el desarrollo y perfección de la vida humana que dependen de la visión religiosa. La historia humana se ha convertido en una poderosa acción de la religión aunque también en una reacción.

La religión no se mide exclusivamente por su valor de verdad científica, sino por el valor de felicidad que proporciona a los hombres. El estudio del factor religioso constituye una de las claves esenciales para comprender el proceso de contramodernización y modernización en Europa. El tipo religioso tradicional ponía el fundamento de la vida religiosa en Dios y hacía que todas las esferas de la vida desembocaran en la religión. Esta forma tradicional es la que ha obrado durante generaciones sobre la humanidad, dirigiendo a ésta hacia su cohesión social y estableciendo una segura dirección. Pero, en un momento dado, esta concepción resultó demasiado estrecha y la relación con Dios se hizo incierta. La época de las luces trajo a la vida colectiva más luz y humanidad; ello provocó que la veneración por Dios se convirtiera en entusiasmo por el hombre. ROUSSEAU "secularizó" el problema del mal. De esta forma, la regeneración del hombre se producirá no por los adelantos científicos y técnicos sino por el redescubrimiento del hombre por el hombre. Y es en ese momento cuando la Iglesia católica, temerosa de su desaparición, se posicionó al lado del Antiguo Régimen, de la monarquía y de la aristocracia, instalándose en un papel poco edificante para el hombre creyente. La Iglesia se vuelve intolerante y asienta la fe en el temor divino y la autoridad eclesial, otorgándose para ella misma el exclusivo papel de poseedora de la única verdad.

Los hombres que proponen la RH desafían la religión instalada en esa Iglesia. Consideran que de ella no saldrá la moral que necesita el hombre y el mundo. Para los seguidores de la RH es preciso volver a la religión con mayor altura y limpieza. Estiman que no puede haber una ciudad de Dios sin que previamente exista una ciudad del hombre: la religión ha de ser responsable con y en medio de la humanidad. Así, la RH se sitúa al lado del hombre para evitarle malestar y angustia. Busca la dicha en la vida del hombre y no se opone a sus deseos legítimos. Donde la religión vigente veía la bendición de Dios, los hombres de la RH, conscientes de la injusticia del mundo, no soportaban la idea de que apareciera en sus planteamientos y actitudes la prueba real de la falta de fraternidad que impera en el mundo.

Podemos señalar algunas características principales en la RH:

- a) La humanidad como fundamento;

- b) La vida como punto de partida y término de llegada;
- c) Lo humano como criterio de verdad;
- d) La unidad de lo divino y lo humano;
- e) La visión desde la ética: el bien como primer principio y la solidaridad como último principio;
- f) Los santos son todos aquellos que viven una vida espiritual religiosa.

La RH se levanta sobre todas las religiones particulares. Se apodera de los rasgos humanos que ofrecen cada una de éstas y trata de comprender su fondo común. La RH intenta elevar la vida y darle una nueva dimensión: una nueva vida que ayudará al hombre a despertar las mejores energías de su alma, a través de una religión que educa al hombre con vistas a los otros hombres. Por vida religiosa ya no se entiende la forma limitada del dogma de una iglesia, lo que no quiere decir que la RH sea en sí misma antirreligiosa. Estamos ante una forma de conciencia religiosa en la que se anhela y se trabaja por afirmar el imperio espiritual del mundo, frente a los que estiman poco valioso el mundo en el que vivimos. La tarea es poner en la Tierra parte del cielo. Jamás una religión exigió más de la individualidad.

A la RH se llega a través de una profundidad en la vida. Lo que se persigue es el bienestar de la humanidad en la Tierra. Es por ello que la RH se convierte en una ayuda del hombre en su búsqueda por el sentido de la vida, por una existencia más agradable, más espiritual. No se trata tanto de salvar el alma del hombre como de conservar, elevar y dar plenitud a la vida. Y esto es así porque no hay aspiraciones de conquistar una tierra más allá de este mundo, ni de obrar para más allá de nuestra historia, sino de profundizar en la realidad existente, de apoderarnos del hombre concreto.

La RH parte de una concepción antropológica, donde la fe en el hombre y en la humanidad es inseparable de la creencia en su naturaleza divina. El hombre debe pensar con grandeza de sí mismo y de sus facultades: el hombre es un microcosmos que nos permite ver el todo en cada parte. Para la RH no se puede trabajar con un hombre hecho de materia putrefacta y corrompida, tal como ve el cristianismo agustiniano al ser humano. El pensamiento y conocimiento humanos, los avances técnicos promovidos por el hombre, son caminos que conducen a Dios. La RH tiene fe en el progreso de la humanidad.

Es en lo humano donde lo divino se presenta con su verdadera intensidad. Lo humano se convierte en el único criterio de culto y de moral. La misión es crear un nuevo mundo para todos. Por medio de lo humano se purifica la conciencia religiosa y se vuelve a lo esencial y necesario: lo humano como criterio de verdad. No hay acción más religiosa que la defender al hombre, al hombre débil.

La ética de la RH exige que partamos de la vida misma, comprometiéndonos a ver en lo humano lo divino. El que obra bien se salva porque Dios y la bondad se corresponden. El ansia de libertad se debe concretar en forma de nuevos ideales para la vida colectiva y no paralizarse en egoísmos individuales o de clase.

Además de la toma de conciencia de la igualdad ante Dios, ha nacido a lo largo de la Historia el deseo de igualdad ante los hombres. Allí donde la religión conserva toda su fuerza y energía, los hombres se ayudan mutuamente y se estrechan relaciones. Para la RH la idea de amor al enemigo juega un papel fundamental. El amor al enemigo supone elevarse sobre la discordia y exige la esperanza de un nuevo orden de cosas para la humanidad. Los valores de libertad, amor, bien, solidaridad son los conceptos que tratan de expresar de forma diversa la idea de lo divino.

En definitiva, para la RH en el cielo ya estamos, pero hay que mejorarlo. No hay que crear un mundo nuevo, sino que hay que reconciliarse con el existente.

### Pregunta 24. La religión en el mundo actual según SOTELO (larga)

La Ilustración pronosticó la desaparición de la religión pero este pronóstico se ha incumplido. Este autor considera importante reexaminar la configuración de la religión en el mundo moderno: para ello propone el estudio de la religión desde cuatro categorías de análisis:

- a) La persistencia;
- b) La coexistencia;
- c) La marginalidad;
- d) La depuración.

En opinión de SOTELO, que publicó su ensayo en 1994, en España es muy difícil estudiar la religión. A la ignorancia se une a veces la beligerancia y el desinterés, posturas identificables con el español medio, que son consecuencia de un nacionalcatolicismo de raíces muy represoras. El clericalismo fundamentalista y el laicismo anticlerical pueden considerarse dos caras de la misma moneda.

SOTELO denomina **persistencia de la religión cristiana** al hecho de que ésta se muestra altamente resistente a desaparecer y, además, al asombro que produce que este fenómeno ocurra. Esta persistencia empezó a ser estudiada a partir de la Ilustración; previamente se consideraba que a la esencia del hombre pertenecía el ser religioso, por lo que la permanencia de la religión no planteaba ningún problema.

En el mundo occidental de hoy un número creciente de personas declara no tener nada que ver con la religión: se observa que disminuye el total de practicantes. Al mismo tiempo, ha empequeñecido el peso de la religión en todos los ámbitos: ciencia, filosofía, política, etc. Desde que la modernidad ha llegado a su madurez, la cuestión que se plantea es dar cuenta de la persistencia de la fe, pues lo normal en nuestro mundo es el agnosticismo. En cualquier caso no faltan hipótesis de trabajo, desde el punto de vista religioso, que plantean dos escenarios contrapuestos:

- a) Desaparición progresiva de la religión;
- b) Fortalecimiento de la religión.

En el primer supuesto se ha de considerar que:

- a) Con el avance de la secularización la institución eclesiástica pierde capacidad de injerencia sobre la vida personal y la convivencia social;
- b) La resistencia de la religión a desaparecer estaría ligada a las demás resistencias sociales.

En el segundo supuesto nos encontramos con un escenario en el que:

- a) Es preciso introducir un concepto más elaborado de religiosidad, si queremos sostener esa hipótesis. Se ha de considerar incluir el número de personas con auténtica experiencia religiosa y redefinir los límites de lo religioso;
- b) Hemos de asumir una cuestión previa no verificable: el despliegue de la modernidad disminuye la preponderancia de la religión.

A cualquiera de los dos escenarios se le ha de ligar el hecho de que en una sociedad secularizada no está nada claro que disminuya en número o en calidad la experiencia religiosa, en relación con una sociedad dominada por las instituciones eclesiásticas. Y también se constata la multiplicidad significativa del concepto de religión: ésta puede significar cosas muy diferentes. Cuando se dice que la religión no ha desaparecido como habría pronosticado la modernidad sino que persiste, pudiera ocurrir que hubiera desaparecido mucho de lo que en el pasado se entendió por religión y que perviva en un sentido muy diferente pero mucho más específico de lo religioso.

La religión no cabe identificarla con la cultura de ninguna época y en base a ello pretende disponer de un ámbito propio y hacerse coexistente. En concreto, la religión se hará **coexistente con la modernidad**. Ello es así porque damos por sentado una incompatibilidad radical entre religión y modernidad, ya que en la concepción científica del mundo que ha construido la modernidad no hay espacio para la noción de Dios.

Aun así, la incompatibilidad ciencia/religión es una tesis arriesgada que no cuenta con un consenso mayoritario. En la actualidad la coexistencia de ambas se muestra bastante pacífica. Y es pacífica porque descansa sobre la presunción de que se trata de dos cosmovisiones diferentes.

En el caso concreto del cristianismo, el autor indica que éste modelaría todas las culturas en las que se inserta sin identificarse plenamente con ninguna de ellas y coexistiendo con todas. La figura de KANT, según SOTELO, constituye un gigantesco esfuerzo por fundamentar ciencia y razón sin oponerse a la visión religiosa de la realidad. La convergencia entre ciencia, modernidad y religión le debe mucho a este autor: KANT representa la modernidad cristiana.

SOTELO continúa su ensayo señalando **la marginalidad de la religión**: para él la religión se ha desplazado desde la centralidad de la sociedad hacia la marginalidad y allí ha creado un espacio propio. La modernidad ha obligado al cristianismo a recuperar su marginalidad originaria consustancial. La religión no solo ya no ocupa todo el espacio entre la Tierra y el cielo sino que, confinada a uno propio, se descubre marginal en relación con los nuevos espacios de poder social

Con el calificativo de **depuración** el autor hace referencia a dos cuestiones:

- a) La **idea crítica** de orígenes griegos: según ésta la religión es una superstición que manipula la ignorancia y el temor de los humanos para dominarlos y someter a los pueblos. Esta idea ha perdido buena parte de su eficacia en nuestros tiempos modernos. Además, la función manipuladora no es exclusiva de la religión sino de otras muchas ideologías. Y, por otro lado, la religión no se agota en esta función manipuladora.
- b) La **secularización** que comporta la modernidad ha depurado a la religión. La modernidad ha limpiado la idea de Dios de bagaje metafísico y cultural que había acumulado con el tiempo: hoy está presente un Dios más personal. La comunidad de creyentes parece atenuarse. Pero no hay que olvidar que, en todas las épocas, encontramos una misma tensión entre interioridad y sociabilidad de lo religioso. Para que la religión dure ambos aspectos deben mantenerse unidos;

Como **consideraciones finales** SOTELO establece los siguientes puntos:

- a) No está nada claro que la religión vaya a desaparecer;
- b) Sí parece clara la incompatibilidad entre ciencia y religión;
- c) La crítica moderna de la religión señala que hay que distinguir, por un lado, la **religión del amor** y, por otro lado, la **religión del temor**; de esta forma podremos posicionarnos frente a la opresión. Sin olvidarnos de que los principios de igualdad y libertad estaban implícitos en el mensaje de Jesús de Nazaret y son principios sobre los que se ha levantado la sociedad moderna.

### **Pregunta 25. Relación entre movimiento ecuménico protestante y modelo de economía libre, según BERGER (corta)**

BERGER afirma que el modelo mercantil de la economía libre puede resultar útil para analizar el movimiento ecuménico<sup>1</sup>. Su análisis se orienta claramente en el sentido de detectar la medida en que las denominaciones<sup>2</sup> norteamericanas se han dejado invadir por la necesidad de tener cada vez más en cuenta las exigencias de su entorno social.

<sup>1</sup> Fenómeno religioso que busca la restauración de la unidad de los cristianos, es decir, la unidad de las distintas confesiones religiosas cristianas históricas, separadas desde los grandes cismas.

<sup>2</sup> Subgrupos o ramas que se organizan dentro de una misma religión, en este caso la religión protestante.



Se impone la racionalización de las actividades y de la burocracia de las denominaciones.

BERGER considera que el protestantismo norteamericano ya se hizo pragmático antes de aparecer el movimiento ecuménico. **La racionalización teológica del ecumenismo representa un proceso de competencia clásica entre unidades en un libre mercado.** Con esta analogía económica pretende demostrar que la competencia se ha vuelto cada vez más inviable y costosa para aquellas denominaciones que dependen de un mercado de clase media. Como consecuencia, se han formado unos **trusts religiosos** que han venido a reducir el número de las unidades en competencia (mediante acumulación). De esta forma el mercado se ha podido repartir entre las agrupaciones mayores que han surgido de este proceso. El resultado final ha sido el **oligopolio**.

Estos trusts religiosos colaboran entre sí sobre una base altamente racional. Llevan a cabo investigaciones de mercado, planificaciones conjuntas y adoptan actitudes comunes ante determinadas tareas a través de sus organismos de cooperación. Muchos observadores han advertido un resurgir del denominacionalismo, que podría interpretarse como un contrapeso al movimiento ecuménico. Pero BERGER advierte que el denominacionalismo también se explica mediante su modelo económico: todas las denominaciones ofrecen el mismo núcleo central (altamente normalizado desde el punto de vista teológico), pero tratan de diferenciarlo marginalmente mediante algunos rasgos secundarios (personalidad de sus ministros, construcción o mobiliario de sus templos, etc.).

### **Pregunta 26. La secularización: diversidad de significados y diferentes enfoques (larga)**

La secularización es un proceso social que sintéticamente se refiere a la progresiva racionalización del mundo en todas las esferas de la vida social y que supone lo que WEBER denominó desencantamiento.

Para algunos sociólogos la secularización es inevitable, ya que el avance de las ciencias socava inexorablemente las formas tradicionales de la religión. Sin embargo, para otros la secularización aparece como algo improbable y hasta imposible. En todo este debate es importante aclarar que las conclusiones dependerán en gran medida de tres factores:

- a) La forma en que se defina la religión.
- b) La forma en que se defina la secularización;
- c) Las premisas básicas en que se apoyen los argumentos;

Larry SHINER recogió en 1967 seis diferentes usos del término secularización. Advierte que la raíz latina de la que se deriva el término (**saeculum**) ya posee un significado ambiguo y que además éste ha evolucionado a lo largo de los siglos. De las diversas definiciones que elabora SHINER sobre el concepto de secularización se extrae la siguiente clasificación. La **secularización como**:

- a) **CONFORMIDAD CON ESTE MUNDO**: el grupo religioso o la sociedad configurada por la religión desvía su atención de lo sobrenatural y se interesa cada vez más activamente por este mundo. Con este significado el proceso de secularización puede definirse como una sustitución de las motivaciones fundadas en la repulsa de este mundo por las exigencias y los criterios que se derivan de su aceptación. **Peter BERGER** ha tratado la forma en que la aceptación de este mundo y sus exigencias pueden integrarse en el programa de las instituciones religiosas; su análisis se centra en las denominaciones norteamericanas. Según él, la colaboración interdenominacional se había impuesto en el protestantismo norteamericano mucho antes de que se iniciara el movimiento ecuménico. **La culminación de este proceso de**

- secularización sería una sociedad totalmente absorbida por las tareas pragmáticas de un grupo religioso indistinguible del resto de la sociedad;**
- b) **DECLIVE DE LA RELIGIÓN**: la secularización es el proceso según el cual símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptadas pierden su prestigio e influencia. Dentro de este significado podríamos considerar los estudios de **Bryan WILSON**, en los que constata que el cambio religioso no se produce de la misma forma en todas las sociedades: la práctica religiosa puede atrofiarse (como es el caso de Escandinavia) o mantenerse en su forma habitual pero con un significado distinto (caso de EE.UU.). WILSON habla de que el desarrollo de las sectas y denominaciones presenta una estrecha afinidad con el fenómeno del “desencantamiento del mundo” descrito por WEBER. Un ejemplo de este desencantamiento es situado por WILSON en el ecumenismo, que representa la respuesta de las iglesias a la necesidad de eficacia burocrática para contener la decadencia organizativa. **Michael HILL** considera que la secularización se inició realmente cuando el cristianismo fue aceptado como religión establecida (Imperio romano: Constantino, s. IV). Y esto es así porque cuando el cristianismo se hizo oficial se rebajaron los niveles de las exigencias impuestas a sus adeptos. Sin embargo, ni siquiera este temprano ejemplo de secularización carece de rasgos paradójicos. Si bien la Iglesia se encontró cada vez más a gusto en su entorno secular a partir del s. IV fue precisamente entonces cuando surgió un movimiento de renuncia a este mundo: la vida monástica. Ésta se origina en Egipto a comienzos del s. IV y de allí se difundió rápidamente a otros ámbitos de la cristiandad. Así, los orígenes del movimiento monástico pueden ser caracterizados como un **proceso de desecularización**. Por otro lado, en función de donde situemos la edad de oro del cristianismo se crea el problema de que cualquier variación o cambio que se produzca desde ese punto de máxima religiosidad implica un proceso de secularización. Es por eso que **D.A. MARTIN** indicó en 1969 que Europa se ha secularizado tantas veces que parece difícil creer que aún quede un poco de religiosidad. **La culminación de la secularización, entendida en esta acepción, sería una sociedad sin religión.**
- c) **DESACRALIZACIÓN DEL MUNDO**: el mundo se ve gradualmente privado de su carácter sacral y pasa a ser objeto de explicación racional causal y de manipulación. Se trata de un proceso que identificaron autores como **FRAZER o WEBER**. En el extremo opuesto de esta línea tenemos la postura sostenida por **Landon GILKEY**, quien indica que la actividad científica presupone una dimensión religiosa. Religión y ciencia coinciden en afirmar que hay una zona de lo incognoscible más allá de las cosas que conocemos. La constatación con la realidad más inmediata de hoy nos indica que las creencias y prácticas mágicas no han desaparecido de nuestra sociedad, dominada por criterios científicos y racionales. La astrología de hoy es un claro ejemplo de ello. **La culminación de este tipo sería un mundo y una sociedad concebidos y organizados de forma puramente racional, donde lo sobrenatural y lo misterioso carecerían de función.**
- d) **DESCONEXIÓN SOCIEDAD/ RELIGIÓN + PRIVATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN**: la religión pasa a pertenecer exclusivamente a la esfera privada del individuo. Como consecuencia, la religión pierde su función pública. Las instituciones religiosas tradicionales dedicadas a la educación, la sanidad o la asistencia social son sustituidas por organizaciones estatales. **Talcott PARSONS** prefiere hablar de “**diferenciación**” en vez de “separación”: diferenciación de la familia y de la Iglesia en las sociedades modernas, lo cual no implica una decadencia. De hecho el cristianismo contiene dentro de su propio marco doctrinal el principio de la diferenciación, entre la comunidad de creyentes y la comunidad social más amplia. **Robert N. BELLAH**, recientemente fallecido, incluyó el concepto de diferenciación en un esquema evolucionista y

postuló cinco tipos ideales que representan otras tantas etapas del desarrollo histórico de la religión (**primitiva; arcaica; histórica; moderna temprana; moderna**). **La culminación de este tipo sería una religión puramente interior, sin influencia en el comportamiento social;**

- e) **PASO DE UNA SOCIEDAD SAGRADA A UNA SECULAR:** este tipo de interpretación aparece formando parte de un concepto general de cambio social. En esta versión ha insistido sobre todo Howard P. **BECKER**. Este modelo ha sido aceptado en Europa para analizar la secularización dentro del proceso de la urbanización. Las comunidades rurales han mantenido su carácter sacral durante más tiempo que las urbanas. Ernst **TROELSCH** llama la atención sobre este punto: si bien las instituciones religiosas tradicionales pierden frecuentemente su influencia en el entorno urbano, suelen ser sustituidas no por una falta de religiosidad sino por unas formas más flexibles y personales de religión. Y aun dentro de una sociedad sacral también puede darse una amplia aceptación del cambio, como lo demuestra el ejemplo de Japón, que ha sabido asimilar cambios masivos producidos a partir de la Restauración del **Emperador Meiji** de 1870. En pocas palabras: la tradición y la sacralidad, el cambio y la secularidad pueden coincidir históricamente pero son analíticamente separables. **La culminación de este tipo sería una sociedad en la que todas las decisiones seguirían criterios utilitarios y racionales. La misma sociedad se caracterizaría por su apertura total al cambio.**
- f) **TRASPOSICIÓN DE CREENCIAS Y ACTIVIDADES RELIGIOSAS:** conocimiento, modelos de comportamiento e instituciones, que fueron previamente comprendidas como divinamente fundadas, pasan a ser interpretadas como fenómenos de creación y responsabilidad plenamente humanas. En esta acepción podemos incluir los estudios de **Roland ROBERTSON** sobre *“religiosidad sustitutiva”* y *“equivalentes funcionales de la religión”*. Muchos autores incluyen aquí la amplia variedad de -ismos (comunismo, nacionalismo, humanismo, etc.) bajo la categoría de religión, ya que son movimientos con una clara dimensión social que cumplen la misma función que la religión. **La culminación de este tipo de secularización sería una religión plenamente antropologizada y una sociedad que asume todas sus funciones, sin margen para las instituciones religiosas;**

**Pregunta 27. Cómo interpreta HUME el monoteísmo y el politeísmo según HILL (corta)**

**David HUME** (s. XVIII) sentía **antipatía hacia el catolicismo**. Para entender su postura hay que comprender su **teoría de la oscilación entre el politeísmo y el monoteísmo**. En su opinión, el progreso natural del pensamiento va de lo inferior a lo superior. Él supone que el monoteísmo se desarrolló a partir del estado primitivo de idolatría que suponía el politeísmo.

El politeísmo fue la primera y más antigua religión de la humanidad, que poseía una noción rastrera y vulgar de los poderes sobrenaturales. Hubo un dios que fue singularizándose entre los demás por considerársele más poderoso, siendo elevado al puesto supremo mientras los demás dioses perdían importancia. Sin embargo, al elevar de este modo a un solo ser, se produjo un vacío entre él y los hombres. Y ese vacío hubo de llenarse con agentes subordinados y mediadores que mantuvieran los cauces de comunicación, con lo que el péndulo oscila de nuevo hacia la posición politeísta. No solo el mundo antiguo sino también el catolicismo medieval se presentan hundidos en la categoría politeísta. Los santos y ángeles del catolicismo se parecen en muchos aspectos a los héroes y dioses griegos.

**El catolicismo medieval para HUME representa claramente un ejemplo de politeísmo.**

### Pregunta 28. Magia, ciencia y religión en FRAZER según HILL (corta)

FRAZER tomó como punto de partida una teoría de los tres estadios de COMTE (teológico, metafísico, empírico). Pero difiere por el hecho de postular un avance **desde la magia, a través de la religión, hasta llegar a la ciencia.**

La **magia** se consideraba como una forma elemental, ya que, por su intento de manipular las fuerzas de la naturaleza, presentaba una fuerte semejanza con la ciencia moderna: todo el sistema se apoya en la convicción de que en la naturaleza hay orden y uniformidad. Hay dos tipos de magia:

- a) **Imitativa**: lo semejante produce lo semejante, por lo que se cree posible producir un efecto imitándolo;
- b) **Simpática**: las cosas que en algún momento han estado en contacto, pero que luego se separan, pueden seguir influyendo mutuamente, con el resultado de que un fragmento de un objeto o de una persona pueden utilizarse para influir sobre el objeto o la persona a la que perteneció.

Para FRAZER, *“legítimamente aplicados, los principios de asociación desembocan en la ciencia; ilegítimamente aplicados producen la magia, la hermana bastarda de la ciencia”*. De ahí que la magia resulte siempre falsa, y si alguna vez resulta verdadera es que realmente no es magia, sino ciencia.

Sin embargo, el hombre primitivo tiene el mérito de haber ido cayendo poco a poco en la cuenta de su error. En palabras de FRAZER: *“cuando descubre su error, cuando con tristeza reconoce que tanto el orden de la naturaleza que había dado por válido como el dominio que sobre él creía ejercer son puramente imaginarios, deja de confiar en su propia inteligencia, poniéndose en las manos misericordiosas de ciertos grandes seres invisibles que están al otro lado de la naturaleza, a los que ahora atribuye aquellos poderes extraordinarios que antes había creído poseer él mismo. Así, en los espíritus más perspicaces se va sobreponiendo la religión a la magia”*.

La diferencia más importante entre la magia y la ciencia consiste en que la noción de un orden natural está implícita en la primera, mientras que la ciencia lo afirma explícitamente. Por otra parte, la religión ofrece un contraste absoluto con la magia y la ciencia. La primera propicia ciertos seres sobrenaturales que tiene el poder de provocar cambios en el curso de los acontecimientos. La idea de las fuerzas conscientes y personales que gobiernan el mundo y rigen el pensamiento religioso, se pone en contraste con el punto de vista, común en la magia y a la ciencia, de que las fuerzas que gobiernan el mundo son inconscientes e impersonales.

FRAZER veía en este contraste la razón de la hostilidad que siempre ha existido entre magos y sacerdotes, aunque este conflicto debió de ser tardío, ya que en épocas tempranas las funciones de sacerdote y hechicero se combinaban frecuentemente (o aún no se habían diferenciado). Para él, la magia es *“un error en el que incurre el espíritu casi espontáneamente”*. Sin embargo este autor es consciente del riesgo que supone hacer juicios sobre las creencias de otros hombres.

FRAZER se preocupó sobre todo por subrayar la coexistencia e interpenetración de los tres sistemas de pensamiento. Pero después de exponer esta visión simplista del progreso, se niega a seguirla al pie de la letra. Para él, la ciencia es una fuente segura de progreso, pero no es absolutamente cierto que la teoría científica del mundo sea la mejor que se pueda formular, ni puede decirse que su futuro esté asegurado. Es decir, que la ciencia no tiene porqué ser la última etapa del desarrollo evolucionista.

### Pregunta 29. Relación entre capitalismo y ética calvinista (larga)

La interpretación de que entre los comienzos del capitalismo occidental y algunos aspectos del protestantismo europeo y norteamericano existe cierta relación, propuesta y desarrollada por WEBER en varias de sus obras, ha provocado más

discusiones en el campo de la investigación que cualquier otra hipótesis de la Sociología de la religión. Los debates surgidos han adquirido muchas veces un tono grotescamente polémico, ignorando frecuentemente el significado de las ideas básicas. Podemos decir que frecuentemente la tesis de WEBER ha sido "malentendida".

Michael HILL (1973) subraya que el más fuerte de estos malentendidos ha consistido en el hecho de que no se ha tenido completamente en cuenta todo el contexto de la obra de WEBER, en cuyo centro se sitúa el estudio de la ética protestante.

Para HILL uno de los más significativos rasgos de esta controversia ha sido el hecho de que quienes tomaban parte en ella lo hacían desde la base de sus prejuicios. Según su criterio, la tesis weberiana ha sido "satanizada" en virtud de unas valoraciones extracientíficas y unas afirmaciones partidistas, que dependían de las convicciones económicas y de las creencias religiosas de los respectivos autores. Los admiradores del capitalismo se inclinaban a suponer que había sido generado por sus propias tradiciones religiosas, mientras que quienes lo miraban con malos ojos negaban toda conexión entre capitalismo y religión.

Según HILL, WEBER no parte de una idea nueva en su obra del año 1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo (EPEC)*, sino que sigue la línea expuesta por LAVELYE y ARNOLD respecto a la relación existente entre una ética religiosa y un comportamiento económico. Cuando WEBER da comienzo a su estudio ya existía una hipótesis ampliamente aceptada y documentada. Lo que se necesitaba entonces era la interpretación de unas correlaciones que ya habían sido establecidas. La técnica que para ello aplicó WEBER consistía en "filtrar" (mediante el sistema de tipos ideales) aquellos elementos que no revestían una importancia capital y en señalar los vínculos causales existentes dentro de los elementos correlacionados. Y en este análisis partió de dos presupuestos:

- a) La correlación entre ética religiosa y comportamiento económico existe, aunque quizá es muy débil;
- b) El influjo de la cultura material sobre el proceso histórico puede darse por sentado.

Otra forma de decirlo sería afirmar que WEBER asumió a MARX. Y esto es otro punto de controversia, pues aunque para muchos autores WEBER representa una especie de anti-MARX, esta convicción ha de ser cuidadosamente revisada. PARSONS, por ejemplo, demuestra que existía entre ambos un acuerdo sustancial acerca de los rasgos más sobresalientes del capitalismo moderno, y que sus puntos de vista eran divergentes solo a nivel de la explicación.

En opinión de HILL, hay un concepto que puede servir mejor que ninguno para establecer un puente entre MARX y WEBER. Se trata de la **noción de afinidad electiva** que aparece en su obra EPEC. Por afinidad electiva se entiende una alteración provocada en la importancia respectiva de las ideas y los intereses. WEBER mantiene una orientación dual basada en la idea de que tanto los intereses materiales como los ideales tienen su propia dinámica interna, pero unos dependen de los otros para mantener su importancia histórica. El concepto de afinidad electiva sugiere que tan pronto como un grupo de adeptos se siente atraído por una idea o un sistema ético determinados, comenzarán a elegir aquellos rasgos de la idea original con los que tiene alguna afinidad o punto de coincidencia. Así se da la paradoja de que tan pronto como una nueva idea religiosa empieza a circular en forma de movimiento religioso, sus adeptos ponen inmediatamente en marcha el proceso de selección de aquellos elementos del mensaje que revisten especial importancia desde el punto de vista social del grupo.

MARX había afirmado que las ideas expresan intereses. De ahí que para explicar la aparición de determinados conjuntos de ideas sea preciso identificar los intereses

materiales de quienes los profesan. Por este camino se llega a demostrar que tales ideas tienen por base la economía de la estructura social.

WEBER afirmaba que raras veces existía una relación estrecha entre la base social y los intereses materiales de quienes formularon una idea religiosa y su contenido "en los comienzos". Para WEBER, las ideas religiosas brotan generalmente de una fuente puramente religiosa. También señala que dentro de todo sistema de ideas religiosas se producirá un proceso de regateos entre la ética original y los intereses de sus adeptos. Es decir, que la ética original se verá influida y modificada por los diferentes intereses de los adeptos.

Sin abandonar el nivel de las ideas, podríamos añadir que a WEBER lo que en verdad le interesa son las "consecuencias totales" del sistema religioso. Esto implica dos cosas importantes:

- a) Que las consecuencias verdaderamente importantes son de orden psicológico y no puramente lógico. El interés se centra en la reacción personal de quienes se adhirieron a la ética original y en el alcance que esta tiene en su existir humano;
- b) Que el influjo de unas ideas religiosas constituye un proceso dinámico, no una deducción lógica sentada de una vez para siempre. Las ideas religiosas darán su impulso original a un movimiento religioso, pero su ética experimentará continuos cambios con el paso del tiempo, hasta el extremo de que muchos derivarán a unas posiciones muy distintas a las adoptadas al principio.

Continuando con la exposición de HILL, podemos hacer algunas observaciones sobre la forma en que WEBER incorporó esta teoría de la afinidad electiva a la visión histórica específica de EPEC:

- a) Trataba de demostrar la equivalencia significativa del espíritu capitalista y de la ética protestante;
- b) Algunos críticos han visto en la definición que da WEBER de estos dos elementos una especie de tautología, afirmando que ambas orientaciones se definen de manera tan semejante que resulta prácticamente imposible no ver entre ellas una correlación;
- c) Su definición de la ética protestante y el espíritu del capitalismo está formulada del modo que más convenía a su trabajo intelectual.

Por otro lado, para tenerla presente de forma paralela a la exposición sobre WEBER, la doctrina de CALVINO podemos resumirla en cuatro proposiciones resumidas:

- a) Hay un Dios trascendente que creó y gobierna el mundo y el hombre. Solo puede conocerse a Dios a través de la revelación;
- b) Teoría de la predestinación (Dios ha predestinado a todo hombre para la salvación o la condenación);
- c) Dios ha impuesto al hombre el deber de trabajar;
- d) Todo es pecado y muerte. La redención se alcanza a través de Dios.

El problema que WEBER juzgaba capital era la forma en que este sistema era adoptado por los calvinistas en el ámbito de su comportamiento práctico. Y sobre ello hizo una serie de reflexiones:

- a) Este sistema religioso elimina la mística (la actitud de unidad y absorción del espíritu divino);
- b) El hombre debía sumisión absoluta a la voluntad de Dios por lo que se debía hacer instrumento de Dios en la Tierra.
- c) Como consecuencia de estas dos premisas, el hombre ha de entregarse a un dominio disciplinado de la carne (*ascesis intramundana*);
- d) Otra consecuencia importante es que la mejor manera de conocer a Dios consistirá en estudiar sus obras.

WEBER caracteriza la elaboración del calvinismo en términos de racionalización.

**Pregunta 30. Enumera los principios fundamentales de la ética calvinista (corta)**

Michael HILL (1973) indica que la doctrina de CALVINO podemos resumirla en cinco proposiciones:

- a) Hay un Dios trascendente que creó y gobierna el mundo, que está fuera del alcance de la inteligencia humana y que solo puede conocerse a través de la revelación;
- b) Por razones desconocidas, este Dios ha predestinado a todo hombre para la salvación o la condenación;
- c) Dios, por sus propias razones, ha creado el mundo y ha colocado en él al hombre para su gloria;
- d) Para lograr esto último, ha impuesto al hombre el deber de trabajar bajo sus leyes para la instauración del reino de Dios en la Tierra;
- e) De por sí, las cosas terrenas, la naturaleza y la carne humana están perdidas en el pecado y la muerte y solo pueden ser redimidas por la divina gracia.

**Pregunta 31. Sentido de las buenas obras en el calvinismo (corta)**

Dentro del esquema calvinista, la práctica de las buenas obras –que en el catolicismo eran un medio para alcanzar la salvación- se convierte en indispensable. Constituyen una forma valiosa para alejar el temor a la condenación. En la práctica significa que Dios ayuda a todos los que se ayudan entre sí. El calvinista crea la convicción de su propia salvación. Puesto que para los calvinistas nadie puede influir en el juicio de Dios, realizar buenas obras puede ser un signo que indique que el individuo está entre los elegidos para ser salvado (teoría de la predestinación). Las buenas obras no constituyen ningún mérito, aunque presumiblemente serán personas caritativas aquéllas que estén predestinadas a salvarse.

El calvinismo insiste en hacer de cada pedazo de vida una buena obra y una perfecta conducta.

**Pregunta 32. Relación entre institucionalización del cristianismo y el movimiento monástico (corta)**

El emperador Constantino se convirtió al cristianismo en el s. IV. De esta forma, el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Imperio romano. Previamente, el cristianismo se había caracterizado por un nivel alto de virtud entre sus adeptos, puesto que había sido una religión perseguida y su práctica suponía graves riesgos vitales para el creyente.

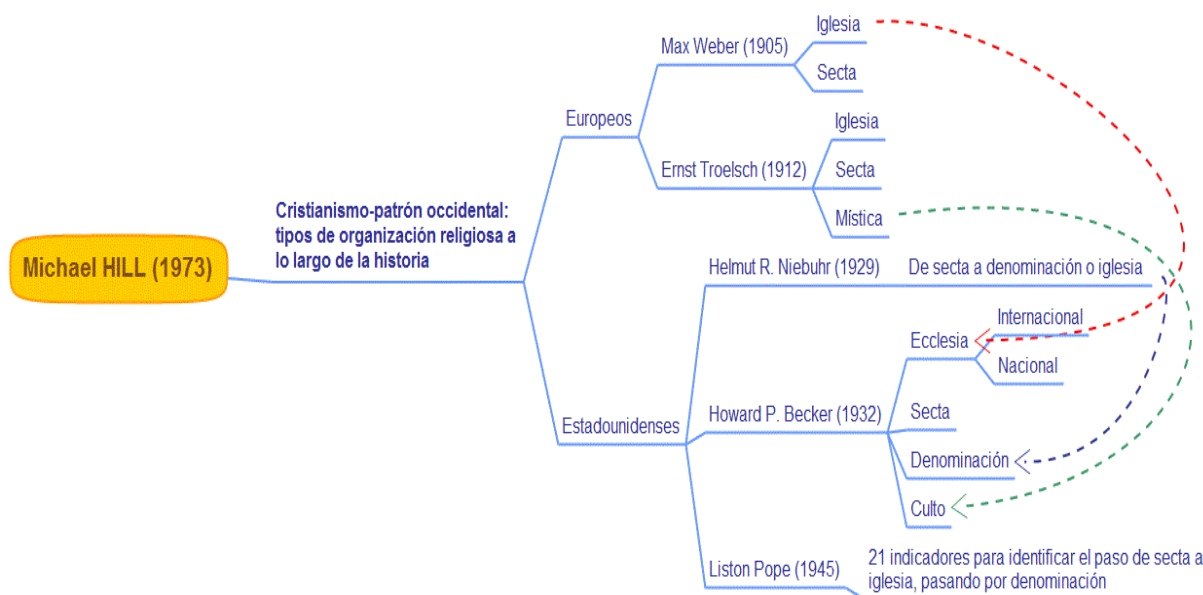
La institucionalización del cristianismo trajo aparejada una rebaja en los niveles de exigencias impuestas a sus adeptos y una formalización en los procedimientos para la admisión de nuevos creyentes y la estructura interna de la Iglesia. Ésta se convierte en depositaria de la función legitimadora del orden social establecido. La Iglesia aceptó convertirse en apoyo del mundo de los hombres y los valores del mundo terminaron por corromperla. Su mismo éxito significó su caída. La Iglesia perdió su perspectiva.

Fue precisamente por entonces cuando surgió un movimiento monástico de renuncia a este mundo. La vida monástica, como fenómeno social y geográfico, se origina en Egipto a comienzos del s. IV. De allí se difundió rápidamente a otros ámbitos de la cristiandad. No es una coincidencia el hecho de que el monacato se desarrollara inmediatamente después de la conversión de Constantino, justamente cuando cesaron las persecuciones a los cristianos y el cristianismo adquirió un nuevo prestigio social. Los monjes, con sus austeridades, eran los mártires de una época en que se extinguió el martirio de sangre. Ellos vinieron a ser el contrapeso de un cristianismo establecido. Estos fueron los orígenes de un movimiento de protesta a cargo de hombres virtuosos

que se apartan de este mundo paralelamente al proceso de institucionalización del cristianismo. Si la institucionalización de la Iglesia cristiana puede entenderse como un **proceso de secularización**, los orígenes del movimiento monástico han de ser considerados como un **proceso de desecularización**.

### Pregunta 33. Tipos de organización religiosa a lo largo de la historia (larga)

El sociólogo británico Michael HILL, en su libro *Sociología de la religión* (1973), expone el trabajo de algunos investigadores (sociólogos y teólogos) acerca de la evolución de las organizaciones religiosas. Para ello explica las aportaciones realizadas fundamentalmente por cinco autores: dos europeos y tres estadounidenses. Su foco de atención en la explicación de este tema está centrado en el patrón religioso del cristianismo y en el contexto de la sociedad occidental. Los autores que refiere son:



Es preciso señalar que es a principios del s. XX cuando la Sociología trata de explicar el fenómeno sectario respondiendo a la realidad de la sociedad, en donde cada vez surgían más grupos minoritarios alternativos a la Iglesia mayoritaria e institucionalizada.

#### Evolución aproximada:

- a) En Europa: SECTA→IGLESIA→MÍSTICA
- b) En EE.UU.: SECTA→DENOMINACIÓN / SECTA→CULTO

**WEBER** habló por primera vez de la dicotomía iglesia-secta en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Para él las diferencias fundamentales entre ambas son:

- a) **Iglesia**: institución con pretensiones universalistas. Administra el logro de unos fines sobrenaturales por medio de ritos. Se atribuye el carisma oficial. Aglutina tanto a justos como a pecadores. Se pertenece a ella por nacimiento. Sus miembros se adaptan al entorno sociocultural en el que viven y aceptan los valores vigentes. Predomina el elemento laico.
- b) **Secta**: "iglesia de los fieles". Se considera a sí misma como una comunidad formada únicamente por los verdaderos fieles y solo por ellos. Se accede a ella voluntariamente después de una conversión personal. Es una facción nueva que propone tener la interpretación original de la religión. Otras de sus características clave son:

1. Constituyen una agrupación con reducido nº de miembros;



2. Destaca el papel importante del carisma personal adquirido, ejercido por el dirigente de la misma;
3. El elemento profesional es muy significativo en todos los cargos;
4. Es preciso un compromiso de confesionalidad por parte de todos sus miembros;
5. La expulsión de la secta es seguida del ostracismo;
6. Los candidatos han de estar plenamente cualificados para ser aceptados;
7. Presenta una línea evolutiva con aspiraciones universalistas y hacia un tipo de organización eclesiástica;
8. Se practica una disciplina moral estricta para mantener la pureza de toda la comunidad;
9. Solo se permite que sean bautizados los adultos que han llegado a la fe.

El cristianismo primitivo era originariamente una secta.

**TROELTSCH** analiza la evolución del cristianismo y asegura que tan pronto como en el grupo de los primeros cristianos surgió la fe mística en Jesús, y con ello los ritos del bautismo y la eucaristía, ya podemos señalar la aparición de una nueva comunidad religiosa. Vio en la historia de la primitiva Iglesia cristiana un proceso de gradual acomodación de entre un anarquismo idealista y una evolución social conservadora. Mientras que la Iglesia aceptaba la vida social y política y ocultaba el comunismo anárquico contenido en el Evangelio, el primitivo ideal pervivía bajo diversas formas, como por ejemplo las ideas de santidad y de amor fraternal. Pero sobre todo, a través del **monacato**, que trataba de hacer realidad la aspiración a crear un grupo reducido calcado sobre el modelo de los primeros discípulos, mediante la creación de una comunidad aparte dentro de la Iglesia.

En opinión de TROELTSCH no fue hasta fines de la Edad Media cuando se produjo la escisión clara y permanente del cristianismo. Afirma que uno de los motivos más poderosos del origen de los movimientos sectarios medievales fue la reforma gregoriana del s. XII, por la que Gregorio VII instauró un papado poderoso, con jurisdicción universal, y suprimió cualquier otro poder territorial sobre la administración eclesiástica. Este hecho provocó agitación popular y la radicalización del laicado urbano.

Tras la iglesia y la secta, TROELTSCH identificó el tipo **mística**. Presenta las siguientes características:

- a) Síntesis entre iglesia y secta;
- b) Tiene un individualismo creciente;
- c) Apenas se advierte deseo alguno de organizar una fraternidad. El ideal es ahora el individuo aislado;
- d) Se carga el acento sobre la importancia de la libertad para el intercambio de ideas;
- e) Su ideología deriva de un sincretismo con las ideas modernas, especialmente la ciencia.

**NIEBUHR** advirtió que el carácter sociológico del sectarismo llegaba a modificarse casi siempre por el paso del tiempo. Creía que el tipo de organización sectaria es válido únicamente para una generación y que raras veces profesa una segunda generación las convicciones que ha heredado de sus padres con el mismo fervor. Como consecuencia de añadirse nuevas generaciones cada vez resulta más difícil mantener el aislamiento de la comunidad frente al exterior. Por otra parte, esta dificultad se ve incrementada muchas veces por el hecho de que la vida disciplinada y ascética conlleva la acumulación de riquezas. De este modo la secta termina por convertirse en iglesia.

Analiza fundamentalmente la sociedad estadounidense de su tiempo. Los rasgos característicos de esta sociedad eran la ausencia de una iglesia cristiana formalmente

establecida y un nivel relativamente elevado de diferenciación entre los diversos sectores institucionales. Además, se aprecia una ausencia de una rígida desigualdad social así como una situación de rápido cambio social.

El principal aporte que se reconoce a este autor es haber hecho posible comprender cómo de las sectas surgen las “**denominaciones**”, proceso que NIEBUHR atribuía sobre todo a la creciente prosperidad de los miembros de las sectas.

Las características de una denominación son:

- a) No tiene pretensiones universalistas;
- b) Expresión religiosa próxima a las clases medias;
- c) Posee una función ministerial especializada;
- d) Su ética se relaja y admite el compromiso con el mundo. Se instaura una ética de coexistencia entre los diversos grupos religiosos;
- e) El individualismo y la responsabilidad personal se valoran al máximo.

El paso siguiente en la elaboración de una tipología lo dio **BECKER**. Fundamentalmente adoptó el mismo punto de partida que NIEBUHR. Estimaba que el dilema de la iglesia era el choque entre dos sistemas irreconciliables de valores: los derivados de una fuente religiosa y los derivados de la esfera social. De esta situación brota una notable diversidad de colectividades religiosas. BECKER dividía la organización cristiana en cuatro subtipos:

- a) La **ecclesia**: muy similar a la iglesia de WEBER. Identificó dos variedades principales de ecclesia, a pesar de que no se puede establecer una clara división entre ambas:
  1. La **internacional**, de la que sería ejemplo el **catolicismo**;
  2. La **nacional**, del que son ejemplos el **luteranismo** o el **anglicanismo**.
- b) La **secta**: muy similar a la secta de WEBER. Ejemplo de hoy: los **hare krishna**;
- c) La **denominación**: versión simplificada del concepto de NIEBUHR.
- d) El **culto**: es un tipo ideal cercano a lo que TROELTSCH denominaba *mística*. Supone el resultado último de las tendencias individualistas que podían observarse en la secta. Los adeptos de este tipo de estructura social, muy amorfa y trabada por vínculos muy débiles, estarían muy poco preocupados de mantener la estructura en sí. Para ellos su deseo es más bien alcanzar la salvación a través de una experiencia extática puramente personal. Los adeptos del culto deciden simplemente aceptar unas teorías concretas o ciertas prácticas. Ejemplos de culto son el **espiritismo o la teosofía**.

Al teólogo estadounidense **POPE** se le debe el siguiente paso en este tipo de estudios. POPE puso en tela de juicio la afirmación de NIEBUHR, en el sentido de que todas las sectas evolucionan hacia las denominaciones.

POPE halló a lo largo de sus estudios indicios de que las doctrinas de las sectas parecerían mostrar tendencia a mantener en su situación económica original a los trabajadores. Es muy posible que prosperen algunos miembros de cualquier secta, pero ello será debido a sus cualidades personales o a la suerte. Y cuando estas personas prósperas se hagan más responsables o bien abandonarán la secta o tratarán de darle una nueva configuración más de acuerdo con las nuevas posiciones que han alcanzado. No será algo difícil, ya que la secta necesita los fondos que sus miembros puedan aportarles. El proceso que de este modo se pone en marcha se describe como un **tránsito paulatino de la secta a la iglesia**, cuyo resultado es la formación de denominaciones que equivaldrían a sectas maduras o a iglesias en vías de formación, según la perspectiva que hayan adoptado.

POPE describía la transición de la secta a la iglesia con una gama de **21 indicadores**, entre los que se encuentran:

- a) Paso de una comunidad de pobres a una comunidad de propietarios;
- b) Paso de la renuncia o indiferencia ante la cultura y la sociedad dominante a su afirmación;

- c) Paso de la religiosidad personal a la institucional;
- d) Paso de un ministerio no profesional, con dedicación parcial, a uno profesionalizado con plena dedicación;
- e) Paso de una adhesión voluntaria y por convicción a una afiliación ritualizada;
- f) Paso de la preocupación por la muerte y la otra vida a la revalorización de la vida y el futuro en este mundo;
- g) Paso de un alto grado de participación comunitaria en los servicios a la delegación en una minoría reducida;
- h) Paso del fervor y la actividad en el culto al distanciamiento y la pasividad;
- i) Paso de una relativa abundancia de servicios religiosos a un programa de servicios regulares y programados;

El análisis de POPE tiene el mérito de haber iniciado la tarea de aislar una serie de factores lo bastante precisos como para constituir la base de una investigación cuantitativa.

#### **Pregunta 34. A qué denomina DÍAZ-SALAZAR religión blanda (corta)**

DÍAZ-SALAZAR (1994) realiza un equivalente entre religión light y religión blanda, aproximándola a leve, cómoda. Dado que en el mundo occidental actual existe un talante socio-cultural light con ella se corresponde más exactamente una religión light, en contraste con la religiosidad dura de siglos anteriores. Existe en los tiempos presentes un importante sector “blando” de personas tanto religiosas como no religiosas y un sustancial sector de personas intensamente religiosas o irreligiosas.

Según este autor existe ahora una mayor privatización de la religión, una transposición de lo sagrado y una mayor conformidad con este mundo.

#### **Pregunta 35. Cómo describen los partidarios de la Religión de la Humanidad el deterioro de la religión según VELASCO (corta)**

Desde Sócrates sabemos que las cuestiones más importantes a las que debe responder el hombre son los problemas sobre los que la ciencia tiene muy poco que decir. La religión no se mide exclusivamente por su valor de verdad científica, sino por el valor de felicidad que proporciona, por su valor simbólico. Es cierto que los hechos sociales revisten una gran importancia para la religión, pues no se puede separar la sociedad del hombre. Pero es preciso señalar que las instituciones, las iglesias, los ritos, etc., son solo los ornamentos de la religión; y que el fin de la religión está más allá. En definitiva, la religión es un hecho metafísico y las iglesias son un hecho sociológico.

El tipo religioso tradicional ponía el fundamento de la vida religiosa en Dios y hacía que todas las esferas de la vida desembocaran en la religión. Esta forma tradicional es la que ha obrado durante generaciones sobre la humanidad manteniendo su cohesión, dando a la vida y las creencias una segura dirección. Sin embargo, llegó un tiempo en que esta concepción resultó demasiado estrecha, y aquella relación con Dios se hizo incierta. La forma tradicional de la religión se siente como insuficiente porque ya no garantiza lo que necesitaba el hombre. La época de las luces trajo a la vida colectiva más luz y humanidad. Se estima cada vez más la grandeza y dignidad del hombre como un ser llamado a ser libre; la tradicional veneración a Dios se va convirtiendo en entusiasmo por el hombre. ROUSSEAU, atribuyendo la causa del mal a la sociedad y no al pecado original del hombre o a Dios; “secularizó” el problema del mal. La regeneración del hombre se produciría no por los adelantos científicos y técnicos sino por el redescubrimiento del hombre por el hombre.

Ante este panorama, la Iglesia, temiendo la difusión del secularismo y el retorno de un neopaganismo, identificó erróneamente la fe con el sistema social que desaparecía. De esta suerte, mientras llevaba a cabo una acción intelectual de retaguardia contra

los errores liberales, modernistas y científicos, la Iglesia cayó en una postura de arcaísmo político que apoyaba al feudalismo, a la monarquía, a la aristocracia y, en general, al Antiguo Régimen. De ahí, el papel poco edificante del cristianismo moderno.

Y de igual forma, **en ciertos periodos, el factor religioso deja de ser un factor de progreso**. La religión deja de resplandecer con tanta intensidad. Se cuenta con ella, pero no se disimula que no vivía a la altura de las exigencias: se había convertido en el culto externo, prácticas rutinarias, obediencia pasiva a las doctrinas eclesiales. Se cimentaba en formalismo y prejuicios para suplir la flaqueza de unos planteamientos que ya no eran fuente de verdad ni de vida. Y **la consecuencia de esta perversión de los conceptos morales y religiosos es que se glorifican las cosas más inhóspitas en nombre de Dios**. Todos estos problemas se agravan **cuando la religión se convierte en Iglesia y ésta exige que se la veneren**, no por Dios, sino por ella misma, haciendo que su fortalecimiento degeneren en rigidez y su fe ciega en superstición. **Una Iglesia que cree de sí misma que no es solo una depositaria de la verdad sino la única depositaria de toda la verdad es perniciosa**. La Iglesia se había vuelto intolerante y se basaba en el temor divino y la autoridad eclesial, sin la cual no había moral ni sociedad posible. Ello conduce a que todo derecho se fundase en el poder y toda obligación en el temor; la religión se había convertido y declarada enemiga del hombre.

El desafío que lanzan ante este panorama los hombres que proponen la RH es contundente: de la religión, como está, no saldrá la moral que necesita el hombre y el mundo. Para los hombres de la RH es preciso abandonar la concepción religiosa vigente para poder volver a la religión con mayor altura y limpieza. Así, el concepto de religión se perfecciona y ennoblece mucho más. No puede haber una ciudad de Dios sin que exista una ciudad del hombre. Para la RH no se trata de responsabilidad frente a la humanidad, sino de la responsabilidad con y en medio de la humanidad.

La religión ha de encontrarse al lado del hombre no para crear malestar y angustia sino para evitarlas, para suprimirlas en todo lo posible. Busca la dicha en la vida del hombre y no se opone a sus deseos legítimos. Donde la religión vigente veía la bendición de Dios, los hombres de la RH, conscientes de la injusticia del mundo, no soportaban la idea de que apareciera en sus planteamientos y actitudes la prueba real de la falta de fraternidad que impera en el mundo.

### **Pregunta 36. Enumera los tipos de organización religiosa según TROELTSCH (corta)**

TROELTSCH reformuló la dicotomía Iglesia-secta formulada por WEBER. Según él, la **Iglesia** es abrumadoramente conservadora, acepta el orden social y domina a las masas; de ahí que en principio sea universalista. Las **sectas**, por el contrario, son comparativamente grupos reducidos; su objeto es asegurar una hermandad personal y directa entre sus miembros y renuncian a la idea de dominar el mundo. Su actitud ante la sociedad que las rodea se caracteriza por el rechazo y en ocasiones también por la agresión o la indiferencia.

Mientras que las iglesias se sirven del Estado y de las clases dominantes, hasta el punto de constituirse en parte del orden social, las sectas se relaciona más bien con las clases humildes y los desposeídos. En una iglesia, la vida ascética es un medio para adquirir virtudes y para acreditar que se ha alcanzado un alto nivel de religiosidad, mientras que en una secta constituye simplemente el principio de desprenderse del mundo y una forma de oposición a las instituciones sociales establecidas.

Después de postular una **oposición dialéctica entre la iglesia y la secta**, TROELTSCH identificó una tercera categoría de organización religiosa a la que denominó **mística**. La mística es una síntesis de los otros dos tipos y se describe en términos de un

individualismo creciente en que apenas se advierte deseo alguno de organizar una fraternidad. En ella se carga el acento sobre la importancia de la libertad para el intercambio de ideas. El ideal es ahora el individuo aislado. En contraste con otras formas de organización religiosa, este grupo no tenía ni la santidad concreta de la iglesia ni el radicalismo de la secta. Su ideología deriva en gran parte de un sincretismo con las ideas modernas (especialmente la ciencia). TROELTSCH piensa que, gradualmente, este tercer tipo ha logrado predominar.

### **Pregunta 37. Resume la valoración del culto a los muertos según SPENCER (corta)**

Herbert SPENCER estudió la actitud del hombre primitivo ante los **fenómenos del sueño, el ensueño y la muerte**. Afirmó que la explicación que de estos acontecimientos dan los primitivos consistía en postular la existencia de un alma distinta a la del cuerpo humano, pero instalada en su interior, de la que podía separarse temporalmente durante el sueño y permanentemente al ocurrir la muerte. En consecuencia, suponía que el “otro yo” del hombre seguía viviendo al menos durante cierto tiempo después de la muerte y que se le debían las mismas muestras de respeto que al individuo vivo. En la esfera de las creencias religiosas, este autor manifestó una necesidad social de propiciar a los espíritus de los muertos. Todas las sociedades humanas creyeron en el otro yo que sobrevive a la muerte y casi todas ellas practicaban alguna forma de propiciación de los espíritus con motivo de los funerales y durante algún tiempo después de ellos.

Para SPENCER el culto a los muertos es la fuente primera y el origen de la religión. El culto a los antepasados contribuye a la consolidación de la sociedad.

### **Pregunta 38. A qué llama LUCKMANN la religión invisible (corta)**

Partiendo de una imagen económica, el sociólogo esloveno-alemán Thomas LUCKMANN (1927- ) ve al individuo dentro de la sociedad moderna seleccionando diversos temas de una gama de significaciones últimas, para construir con ellos un sistema privado de significación definitiva.

LUCKMANN deja patente el decrecimiento de la religión tradicional debido a la pérdida de la relevancia de los valores que favorecían la integración y legitimación de la vida de cada día. Abre la puerta para una aventurada hipótesis: aquello que en las sociologías de la religión se describe como el fin de la religión puede ser indicio de un cambio mucho más revolucionario. Estaríamos ante la sustitución de la especialización institucional de la religión por una nueva forma social de religión no-institucionalizada: la **religión invisible**.

¿Qué es la religión invisible? Mediante el proceso de socialización el hombre internaliza una visión histórica del mundo. En las sociedades simples existe una coherencia entre el cosmos sagrado y el sistema internalizado. En las sociedades complejas, donde hay especialización institucional de la religión, aquello que para una generación era un modelo oficial, para otra bien puede dejar de serlo. Cuando esto ocurre, y este es nuestro caso, la religión tiende a convertirse en asunto privado: tiene lugar un proceso que transforma la religión progresivamente en una realidad subjetiva y privada; la religión se privatiza.

En su obra *La religión invisible* (1967) el autor habla del concepto de “religión invisible” aproximándolo al de **religión no-institucionalizada**. Es una religión que prefiere la retirada a la esfera privada y que confiere a la experiencia subjetiva una dimensión sagrada. Fomenta, al mismo tiempo, el proceso de secularización en las modernas sociedades industrializadas; pero no trata de legitimar a estas sociedades, como ocurría en el caso de las formas tradicionales de religión. Cuando el proceso de socialización humano ya no puede incluir el modelo oficial de religión, la sociedad está

en vías de marginalizar la especialización institucional de la religión. Éste es el hombre de la religión invisible.

### Pregunta 39. El enfoque positivista de la religión (larga)

El positivismo es una corriente de pensamiento que se difundió entre los intelectuales y científicos desde 1840 hasta casi la Primera Guerra Mundial. Las grandes transformaciones económicas, sociales y políticas que se produjeron en los países capitalistas en ese periodo fueron acompañadas por profundos cambios en el campo del conocimiento. Las personas que habitaban en esas sociedades buscaron nuevas formas de comprender el mundo en el que vivían: necesitaban nuevas respuestas porque habían surgido nuevas preguntas.

Es esencial recordar que el desarrollo de la Sociología de la religión está asociado directamente con el origen mismo de la disciplina sociológica, especialmente por los aportes suministrados por tres pensadores que se consideran sus padres fundadores: Karl MARX, Émile DURKHEIM y Max WEBER.

El enfoque positivista de la religión destaca principalmente en la obra de **cinco de los principales portavoces del positivismo**:

- a) Auguste COMTE (1798-1851);
- b) Edward Burnett TYLOR (1832-1917);
- c) Herbert SPENCER (1820-1903);
- d) James George FRAZER (1854-1941);
- e) Émile DURKHEIM (1858-1917).

**Para ellos la religión es, con diferentes matices, un “error”.** Ha sido utilizada en ocasiones para explicar acontecimientos y fenómenos cuyo significado auténtico puede elucidarse más exactamente en términos empíricos. COMTE y TYLOR se caracterizaban por su concepción netamente religiosa de la sociedad humana, mientras que los otros tres consideraban que la religión era capaz de proporcionar a sus adeptos unos sistemas válidos de significados.

La figura de **COMTE** ha sido importante por el vigor de las concepciones religiosas que aparecen en sus obras, especialmente en las escritas en la última etapa de su vida. Este hecho parece contradecir sus propias palabras, en el sentido de que aspira a desplazar las concepciones religiosas existentes; pero dado que en su lugar pretendía introducir la nueva religión del positivismo, todo queda en un ejercicio de transposición, no de demolición. COMTE era un reformador, no un revolucionario, y para él no había nada mejor que las instituciones y las creencias religiosas para asegurar la continuidad. En la obra de COMTE no hallamos una interpretación sociológica de la religión sino una interpretación religiosa de la sociedad. Junto a HUME y GIBBON ofrece una visión clara de cómo, tras una interpretación aparentemente sociológica, se ocultan unas claras preferencias religiosas. Puede decirse que estos tres pensadores juzgan la religión conforme al criterio de la cohesión social, y critican la actitud religiosa especialmente cuando en lugar de la solidaridad social fomenta la búsqueda egoísta e individualista de lo sobrenatural.

En cuanto a **TYLOR**, fue éste un pensador que consideraba los fenómenos religiosos como interpretaciones primitivas. Desde una perspectiva intelectualista, manifestó su desacuerdo con los informes comunicados por los exploradores y misioneros relativos a las sociedades primitivas, ya que consideraba que se alejaban de la verdad efectiva de los fenómenos religiosos. Demostró tener una visión ampliamente racionalista del *homo sociologicus* y suficiente conciencia de los aspectos emocionales de la religión, en contraste con la mayoría de los intelectuales de su época. Plantea una definición mínima de religión como **“creencia en seres espirituales”**. Igualmente, introdujo en el vocabulario antropológico la noción de **“animismo”**.

Desde su teoría evolucionista y su posición intelectualista, **SPENCER** posee una visión más sutil del alcance de las creencias religiosas y unas convicciones casi místicas acerca de la fuerza que impulsa la evolución social. Estudió la actitud del hombre primitivo ante los fenómenos del sueño, el ensueño y la muerte. Según él, el hombre primitivo consideraba la existencia de un alma distinta a la del cuerpo humano (pero instalada en su interior) de la que podía separarse durante el sueño y la muerte. Por eso el "otro yo" del hombre seguía viviendo al menos durante cierto tiempo después de la muerte y esa era la razón por la que se le debían las mismas muestras de respeto que al individuo mientras vivía. Desde esta perspectiva del hombre primitivo y su visión de los muertos, **SPENCER** explicó la evolución hacia religiones como el judaísmo o el cristianismo. Este autor se interesó por las consecuencias de la muerte para la cohesión social. Admitía que las creencias religiosas tenían siempre algún fundamento en un hecho real y decisivo.

**FRAZER** tomó como punto de partida la teoría de los tres estadios de **COMTE** (teológico, metafísico y empírico) y le añadió un estadio anterior que sería el mágico. La magia es predecesora de la religión en su intento de controlar las fuerzas de la naturaleza. Él hablaba de magia imitativa y de magia simpática. Analizó las figuras del hechicero y el sacerdote en las sociedades primitivas y la mezcolanza de ambas en épocas iniciales. Tras estudiar el estadio mágico del conocimiento se fijó en el estadio empírico: su estudio le hizo sostener que, aunque la ciencia es una fuente segura de progreso, no puede sostenerse inequívocamente que sea la última etapa del desarrollo evolucionista.

**DURKHEIM** retoma el método positivista de **COMTE**, lo depura de sus consideraciones filosóficas y religiosas y recupera lo que tiene de puramente científico. A ello añade una metodología de trabajo intelectual adelantado a su tiempo: se basa enteramente en la observación de los hechos que se puedan comprobar y en un fuerte componente de razonamiento lógico. Él deseaba entender la función de la religión en comunidades primitivas para, en última instancia, comprender los aspectos primordiales de la integración social en las sociedades modernas. Su pensamiento sobre la religión sufrió un cambio de envergadura en la última década del s. XIX. Él mismo reconoció que tal reorientación se produjo en 1895, fecha de su descubrimiento-revelación de la importancia capital de la religión en el conjunto de la vida social. El descubrimiento de la religión parece arrastrarlo a un replanteamiento por entero de su discurso sociológico.

Para **DURKHEIM**, las experiencias religiosas colectivas (ritos, cultos, creencias) permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos. La religión cumple una función social preminente en las sociedades segmentarias porque expresa y asegura el mantenimiento de su conciencia común. De aquí que en los orígenes todo sea religioso: el sistema de conocimiento pero también el sistema de control jurídico-moral. Consideraba que, en la época que vivió, la religión había perecido como discurso histórico y que tenía que ser sustituida por otra cosa. Distingue la religión de la magia, pues esta última no tendría la capacidad de generar una comunidad de fieles. Aporta, además, la distinción entre lo profano y lo sagrado, distinción supremamente útil para el análisis sociológico de la religión.