

Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa*

Doubt and postmodernity: the decline of secularisation in Europe

Eduardo Bericat Alastuey

Universidad de Sevilla

Sevilla - España

ebericat@us.es

Palabras clave: Religión, Secularización, Escepticismo, Cultura, Europa, Tipología.

Keywords: Religion, Secularisation, Scepticism, Culture, Europe, Typology.

RESUMEN

En este trabajo se presentan los resultados de un análisis empírico y teórico desarrollado con el objeto de determinar el estado actual de la religiosidad en Europa, es decir, el grado en que los europeos se adscriben bien a una cosmovisión religiosa, bien a una cosmovisión secular. Aplicando el Análisis de Correspondencias Múltiples y el Análisis de Cluster K-medias a los datos de la encuesta europea «Religión-II», del ISSP, se ha elaborado una tipología compuesta por cinco posiciones culturales básicas: *religiosos*, *creyentes*, *escépticos*, *agnósticos* y *ateos*. Estos resultados han puesto de manifiesto tanto la extensión cuantitativa como la importancia cualitativa del escepticismo. Mediante la interpretación del contenido de cada uno de los tipos, se muestra que el escepticismo frente a las opciones

ABSTRACT

This paper shows the results of an empirical and theoretical analysis intended to determine the current state of religiosity in Europe, that is, the degree to which Europeans give their allegiance to either a religious world view or a secular one. Applying multiple correspondence and cluster K-means analysis to the data gathered from the ISSP European survey «Religion-II», a new typology based on five basic cultural positions has been developed: *religious*; *believers*; *sceptics*; *agnostics* and *atheists*. These results show the quantitative extent and the qualitative importance of scepticism. Through an interpretation of the contents of each type, it shows that the scepticism regarding both religious and secular world views represents, at this particular moment in time, an essential key to

* Este trabajo forma parte de una investigación titulada «Identidad y fragmentación moral en Europa: religión, valores sociales y conflicto cultural», financiada por la Fundación Centro de Estudios Andaluces y por la Fundación BBVA, al obtener una de las «Ayudas a la Investigación en Ciencias Sociales» de la Tercera Convocatoria.

religiosa o secular constituye en este momento una clave esencial de la cultura europea. No puede hablarse de un claro retorno de lo religioso, pero es evidente que el proceso de secularización ha perdido parte de su fuerza original. La Europa posmoderna se encuentra inmersa en una encrucijada cultural, y tendrá que decidir sobre su futuro. El artículo termina exponiendo las tres posibles estrategias de salida de la duda: la *resolución kierkegaardiana*, mediante la que los europeos afirmarán posiciones religiosas o seculares excluyentes; la *solución borgiana*, mediante la que se hibridarán las formas y contenidos religiosos y seculares; y la *disolución hegeliana*, mediante la que quizás Europa despliegue en el futuro una síntesis cultural nueva construida con los restos de las viejas cosmovisiones religiosa y secular.

European culture. We cannot affirm that there is a return to religious matters, but it is clear that the secularisation process has lost some of its original strength. Post-modern Europe is immersed in a cultural crossroads, and will have to decide about its future. The article ends by showing the three possible strategies for settling the doubt: the *Kierkegaardian resolution*, whereby Europeans will take up either exclusive religious or secular positions; the *Borgian solution*, whereby religious and secular content and forms will be hybridized; and the *Hegelian dissolution*, through which Europe may possibly develop a new cultural synthesis built from the remains of the old secular and religious world views.

Eduardo Bericat Alastuey

Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Catedrático de Sociología en el Departamento de Sociología de la Universidad de Sevilla e investigador social del Centro de Estudios Andaluces.

He gained his doctorate in sociology from the Complutense University of Madrid. He is currently Professor of Sociology in the Department of Sociology at the University of Seville and a social research worker at the Andalusian Studies Centre, also in Seville.

Facultad de Comunicación. Universidad de Sevilla. Avda. Américo Vespucio, s/n. 41092 Sevilla. Spain.

1. INTRODUCCIÓN

El debate cultural, social y político, también el sociológico, sobre la religión y la religiosidad está abierto de nuevo. Nos referimos al debate que la modernidad y la Ilustración, hace ya más de doscientos años, habían pretendido cerrar recluyendo a la religión en el ámbito de lo irracional, en la esfera del mito, en el universo irreal de la falsa ilusión, en el muy real del opio del pueblo o en la obsolescencia del más retrógrado tradicionalismo moral. Desde la mentalidad moderna, tanto la religión como la religiosidad constituían un mero vestigio del pasado que, por el efecto combinado del desarrollo económico, de la racionalización y del individualismo, esto es, por el propio decurso del progreso moderno, tendería finalmente a desaparecer. La modernidad, como sabemos, llegó a certificar, por boca de Nietzsche, la muerte de Dios.

El debate está abierto porque, tras doscientos años de intensa modernización en Europa, tanto la creencia en Dios como la religiosidad siguen entre nosotros, y esto pese al gran avance experimentado en bienestar material, en ilustración y en libertad personal. Parece como si los europeos se hubieran acostado en la modernidad con el problema religioso resuelto, y se hubiesen despertado en la posmodernidad observando con asombro que la religión seguía estando encima de la mesa. Obras como *El choque de civilizaciones*, de Samuel P. Huntington, han disfrutado de una proyección mundial inusitada, y los conflictos religiosos de todo tipo forman parte habitual de la agencia mediática y política de nuestras sociedades avanzadas. Los mismos científicos sociales que, en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, defendieron la *tesis de la secularización* del mundo sostienen ahora la tesis contraria, es decir, avistan en el horizonte intensos procesos de *deseccularización*, como bien puede comprobarse en el título de un reciente libro de Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*.

El debate científico-social está abierto, pues si bien son muchos los síntomas que nos permiten hablar de la secularización, son también muy abundantes los hechos que avalan la tesis contraria. Esto es evidente incluso en Europa, pese a que hoy el continente constituye una verdadera excepción mundial si nos atenemos al alto grado de laicismo y de secularidad alcanzado por algunos de sus países. En cualquier caso, las evidencias disponibles son complejas y confusas, lo que da lugar a interpretaciones muy diversas del actual estado y dinámica de la religiosidad en el continente. Así, algunos autores van más allá de la tesis de la deseccularización y o bien señalan directamente que nos encontramos en una *época post-seccular* (Guizzardi, 1978), o bien prefieren interpretar los hechos como un síntoma inequívoco de que nos encontramos en un proceso de *retorno de lo sagrado*. Ahora bien, la evidencia empírica que avalaría esta supuesta inversión radical de la tendencia, o vuelta a la religión, no puede ofrecer, hoy por hoy, resultados concluyentes. Para contrastar

esta tesis sería necesario demostrar un claro incremento del número de personas religiosas en Europa o, al menos, un mayor compromiso y una identidad más intensa.

El retorno de la religión, entendiendo por tal el resurgir vigoroso de una religiosidad institucionalizada y tradicional, todavía está por manifestarse. De ahí que otros autores prefieran sostener, frente a la tesis fuerte de una neta y progresiva secularización del mundo, la perspectiva del *cambio religioso* (Estruch, 1994). De acuerdo con ella, el evidente y progresivo declive de las formas institucionales y tradicionales de religión estaría compensado, hasta cierto punto, por profundas mutaciones en los modos de expresar, sentir y experimentar la religiosidad. Así, una religiosidad más individualizada y privatizada, más invisible, según la conocida tesis de Th. Luckmann, permanecería viva en el contexto de una aparente secularización. Algunos otros autores, como Salvador Giner, contraponen al innegable proceso de secularización, o incluso de profanación de lo sagrado, abanderado por la modernidad, una no menos innegable tendencia consistente en la *sacralización de lo profano*. Esto es, lo numinoso persiste en la modernidad penetrando en el mismo orden secular, bien en el plano colectivo de las ideologías mundanas, bien en el plano personal de las creencias seculares.

Si bien es verdad que todas estas tesis y perspectivas aciertan a la hora de poner de manifiesto algunos importantes fenómenos de la realidad actual, también podría afirmarse que todas ellas, siguiendo la estela de la teoría de la secularización, continúan interpretando los hechos en función de un paradigma de cambio societario lineal. Desde esta perspectiva, únicamente podemos avanzar en una dirección, bien sea en un sentido, bien sea en el sentido contrario. Pero también cabría pensar que la sociedad europea se encuentra no en un proceso de cambio lineal, mecánico y prefijado de antemano, sino más bien en el escenario de una compleja encrucijada que encierra, en sí misma, muchas alternativas y diferentes posibilidades de transformación social. La idea de una sociedad que avanza en bloque, cualquiera que sea el sentido del avance, es en las actuales circunstancias una idea errónea en sí misma. De ahí que, antes de pronosticar la posible dirección y sentido de los cambios, creemos necesario ofrecer una adecuada *descripción* del actual estado de la religiosidad en Europa. Estamos obligados a analizar el presente antes de aventurarnos a imaginar el futuro. Y deberemos comprender la verdadera naturaleza de un fenómeno antes de ofrecer una prematura explicación del mismo.

En este trabajo hemos abordado la urgencia e importancia de contar con una descripción, fiable y válida, del actual estado de la religiosidad europea recurriendo a la elaboración de una tipología de posiciones culturales frente a la alternativa religioso-secular. Siguiendo la estela metodológica de los *tipos ideales* de Weber, hemos tratado de lograr un número mínimo, aunque suficiente, de tipos que cumplan con dos condiciones básicas: disponer de un alto grado de homogeneidad empírica interna y de una gran capacidad de interpreta-

ción teórica. Para este fin hemos utilizado los datos de la última encuesta europea de «ISSP Religión-II», realizada en 1998, del *International Social Survey Programme*. Pese al amplio número de informaciones que recoge esta encuesta, y en aras de la necesaria parsimonia científica, hemos seleccionado cuatro preguntas básicas para crear, mediante análisis estadísticos multivariantes (Análisis de Correspondencias Múltiples combinado con un Análisis de Conglomerados K-medias), una dimensión estrictamente sociocultural de religiosidad que nos permitiera obtener los tipos ideales buscados.

Aunque algunos autores sostengan que el actual estado de la religión en Europa se caracteriza por la existencia de una «religiosidad a la carta» (Lambert, 2002), esto es, por una enorme diversidad de posiciones culturales, sin claras fronteras entre ellas, en la que los individuos eligen opciones muy personalizadas, los resultados de nuestro análisis no avalan esta tesis. Según estos resultados, podemos afirmar que existen *cinco menús culturales básicos* por los que optan los europeos a la hora de definirse en términos de la dimensión religioso-secular. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, dentro de cada menú o tipo ideal los europeos muestran diferentes matices en sus creencias o prácticas, pero tienden a identificarse con alguno de estos cinco menús. Hablar de un gradiente o continuo cuantitativo de religiosidad sin distinciones cualitativas claras, así como hablar de una mera fragmentación innumerable de posiciones culturales, aporta muy poco a la comprensión de este fenómeno social. Los cinco tipos de europeos, según su posición o identidad cultural con respecto a la religiosidad, son los siguientes: *religiosos*, *creyentes*, *escépticos*, *agnósticos* y *ateos*. Éstas son, en suma, las cinco grandes opciones presentes en la cultura europea actual.

La naturaleza cualitativa y cultural de estos tipos se opone, en primer lugar, a otras tipologías concebidas como un mero gradiente cuantitativo y monótono, en las que un extremo resulta caracterizado por ser «muy» religioso, mientras que el otro queda definido por ser «nada» religioso. Así, «lo religioso» aparece como una mera sustancia que se tiene o no en cierto grado, pero apenas aparece como una opción cultural y vital de los individuos. Es obvio, por ejemplo, el error que cometeríamos al considerar a un «ateo» simplemente como una persona «nada» religiosa, sin tener en cuenta que su opción cultural está vinculada a un determinado posicionamiento ideológico que puede y debe caracterizarse en términos afirmativos, no sólo negativos. En el límite, podemos considerar a los «religiosos» y a los «ateos» como los representantes puros de dos grandes cosmovisiones, una religiosa y otra secular, una tradicional y otra moderna, que han estado pugando, con diferente suerte, durante todo el proceso de modernización de la sociedad europea.

Concebir la tipología de religiosidad como un mero gradiente cuantitativo tiene, en segundo lugar, otra nefasta consecuencia que afecta gravemente al plano de la descripción, pero

sobre todo al plano teórico de la interpretación cultural. Observando la tipología como un mero gradiente, resulta que las posiciones intermedias aparecen, como es obvio, vinculadas a un grado, ni alto ni bajo, de religiosidad. Estos europeos quedarían definidos simplemente como «algo» o como «poco» religiosos. Ahora bien, analizando el contenido cultural asociado con estos tipos intermedios, se demuestra que el rasgo que les caracteriza esencialmente no es un cierto grado de religiosidad, o una religiosidad poco comprometida o *light*, según definen esta posición otros autores, sino, muy al contrario, un claro, sólido y profundo *escepticismo*.

Desde nuestra perspectiva, la esencia que mejor describe y define a estos europeos es la *duda*, el estado de incertidumbre, la ambivalencia y la equidistancia ideológica que mantienen con respecto a las dos grandes cosmovisiones que se les ofrecen, esto es, la religiosa y la secular. Considerando complementariamente que, en Europa, los escépticos constituyen una mayoría cognitiva, y que los europeos que viven tanto en la *certeza* religiosa como en la secular constituyen, a su vez, una clara minoría cognitiva, puede entenderse fácilmente el error en el que incurren los análisis clasificatorios meramente cuantitativos, por desgracia los más habituales. Desde un adecuado análisis o descripción cultural de la religiosidad, no sólo se pone de manifiesto la relevancia y extensión del escepticismo en Europa, sino que incluso puede afirmarse que la duda constituye, en la actualidad, el elemento nuclear y central de la cultura europea, un elemento clave tanto a la hora de analizar el estado de la religiosidad como a la hora de vislumbrar los posibles caminos futuros.

El reconocimiento del escepticismo como una posición autónoma clave, marcada por una específica dialéctica moral que estructura la tensión existente entre los dos extremos, el religioso y el ateo, tiene muchas e importantes implicaciones teóricas en el análisis sociológico de la religión y de la cultura posmodernas. Si aceptamos que el escepticismo y la duda configuran una parte esencial del *ethos* que caracteriza a la actual cultura europea, habremos de concluir que es la misma Europa quien duda a la hora de valorar, en la fase de hipermodernidad en la que actualmente se encuentra, las realizaciones y logros hechos efectivos por el éxito del Proyecto Moderno, proyecto en el que la secularidad, la racionalidad, el individualismo y la inmanencia ocuparon desde el principio un lugar prominente. Siendo esto así, nos enfrentaríamos al hecho de una nueva realidad cultural que debe ser entendida en sus propios términos. Podríamos considerar esta hegemonía de la duda como el síntoma más preclaro de la pérdida de fuerza de atracción y de legitimidad de los valores modernos o, a la inversa, como un aumento de la atracción y de la legitimidad de los valores tradicionales. Sin embargo, ambas interpretaciones, aunque parcialmente ciertas, no hacen verdadera justicia a las complejidades que caracterizan un verdadero estado de duda, en el que se combinan simétricos y equivalentes niveles de *atracción* con simétri-

cos y similares niveles de *repulsión* frente a las dos grandes alternativas, la moderna y secular, por un lado, y la tradicional y religiosa, por otro.

El análisis de las implicaciones culturales de esta intrincada y compleja situación de duda nos ha llevado a concebir el estado de la religiosidad en Europa desde una nueva perspectiva teórica, que expresamos sucintamente con la fórmula de *el ocaso de la secularización*. Desde esta perspectiva, no podemos calificar la situación actual ni como un mero retorno de lo religioso, de lo sagrado, ni como un mero proceso de desecularización. Lo que precisamente caracteriza a la situación actual es la simultaneidad de ambos procesos, la doble afirmación y negación de ambas cosmovisiones, lo que en última instancia explicaría el escepticismo y la duda. Rafael Díaz-Salazar utiliza una sugerente metáfora para describir el estado de la religión en la modernidad. Mientras que en el orden tradicional la religiosidad conformaba el centro vital de la existencia y estructuraba el conjunto de relaciones sociales, esto es, brillaba como un sol, en el orden moderno no desaparece, pero adquiere el papel de una luna. La religión «ya no es el centro de poder, no es lo que coacciona y estructura todo, pero ilumina en la noche, alegra la fiesta, provoca el levantamiento de la mirada hacia un espacio inmenso, mantiene el interrogante y hasta la admiración sobre todo lo infinito y lo no conocido todavía» (Díaz-Salazar, 1994: 109). En la situación actual, posmoderna, también podemos aplicar esa misma metáfora a los principios modernos, laicos y seculares, racionales e intramundanos, que dejan de brillar ahora con la cegadora luz del sol, un sol que inicia su puesta ocultando su figura tras el horizonte, y que acabará transfigurándose en una luna. En el ocaso de la secularización no hay sol que brille con suficiente fuerza, y sí diversas lunas que proyectan tenues luces y suaves sombras sobre un día-noche en el que los europeos tienen que descubrir y elegir los senderos por los que piensan seguir caminando en el futuro.

El ocaso de la secularización, y el estado de duda que lo caracteriza, significan ante todo que no nos encontramos en un proceso de cambio mecánico que nos conducirá ineluctablemente hacia un destino prefijado de antemano, sino en una encrucijada de caminos que ni siquiera están bien señalizados. Los europeos tienen que elegir su camino, pero antes de eso tienen todavía que prefigurar, con la escasa luz que les proporcionan sus dos lunas, los diversos senderos que parten de la encrucijada y entre los cuales deberán optar para iniciar su marcha. En el próximo futuro, el campo del escepticismo se convertirá en el principal terreno de conquista para todos aquellos que pretendan ofrecer una salida. El escepticismo hará las veces de gran crisol en el que se fraguarán las principales cuestiones, paradojas, laberintos y dilemas que actualmente tiene planteadas la cultura europea. Y serán los escépticos, esto es, quienes realmente dudan, los silenciosos agentes de cambio que arbitrarán finalmente el destino de la religiosidad en Europa. De ahí la importancia de comprender a los escépticos, y de reflexionar con suficiente seriedad y rigor sobre el hecho mismo del escepticismo.

En este artículo se incluyen cuatro apartados. En el primero se expone la metodología utilizada para la construcción de los tipos. En el segundo, mediante el análisis del contenido cultural de estos cinco tipos ideales, se aporta una descripción sencilla y clara, aunque suficientemente robusta, del actual estado de la religiosidad en Europa. En el tercero se reflexiona sobre las paradójicas relaciones que la duda y el escepticismo mantienen con la cultura moderna y posmoderna, ofreciendo al mismo tiempo una explicación del actual estado de duda mediante el recurso a una *teoría de la bifurcación posmoderna*. En el último apartado reflexionamos sobre el futuro partiendo del contexto de elección de posibles alternativas presentes en la actual encrucijada. En concreto, concebimos un futuro abierto en el que pueden articularse tres tipos diferentes de *estrategias de salida* al actual estado de incertidumbre, escepticismo y duda. Estas estrategias son: la *resolución kierkegaardiana*, la *solución borgiana* y la *disolución hegeliana*. Es imposible determinar hoy cuál de estas tres soluciones marcará definitivamente nuestro futuro, pero sí sabemos que las tres están ya operando y alterando nuestro confuso, fragmentado, paradójico e incierto presente.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA TIPOLOGÍA RELIGIOSO-SECULAR

Debido al gran número de cuestiones sobre religión que incluyen las encuestas, así como a la alta volatilidad de las respuestas ofrecidas por los entrevistados, y dependiendo de la variable o variables que tomemos como referencia para el análisis, pueden ofrecerse múltiples descripciones, incluso algunas de ellas contradictorias entre sí, sobre el estado de la religiosidad en Europa. Así pues, con el objetivo de ofrecer una *descripción* suficientemente robusta, fiable y válida de este estado, realizamos en primer lugar un análisis exploratorio para descubrir las *dimensiones culturales* subyacentes a todas las preguntas incluidas en el cuestionario de la encuesta sobre religión realizada por el *International Social Survey Programme* (ISSP).

Mediante la aplicación de un análisis factorial al conjunto de estas dimensiones cuantitativas¹, se reveló que una buena parte de la varianza quedaba explicada por tres factores. El primero representa la *religiosidad* de los individuos, es decir, la identidad personal y subjetiva que cada individuo asume con respecto a la cultura religioso-secular. El segundo representa la posición cultural de los individuos con respecto a la influencia que debe ejercer, o del poder que en efecto tiene, la *religión*, esto es, las Iglesias, en el ámbito político. El tercero, que explica una parte menor de la varianza total, pone de manifiesto el grado en el

¹ Las dimensiones fueron calculadas mediante Análisis de Correspondencias Múltiples, y son las siguientes: separación política-religión; valoración del poder de la Iglesia; creencias dogmáticas; práctica religiosa; actividad religiosa; ciencia-religión; identidad religiosa; sentido teísta; fundamentalismo religioso-laico; socialización religiosa.

que los individuos se adscriben a *valores modernos*, como el individualismo o la ciencia. En suma, si bien algunos autores han especificado en múltiples dimensiones el proceso de secularización (Dobbelaere, 1981), y otros han reducido el conjunto de dimensiones a cuatro, podemos decir que existen dos factores básicos que determinan la posición cultural de los individuos. El primero, o de religiosidad, es un *factor sociocultural* que define la identidad religiosa subjetiva de las personas. El segundo, o de religión, es un *factor sociopolítico* que define la posición de los individuos respecto del poder que en el ámbito público tienen o deben tener las Iglesias.

Ambos factores, esto es, la identidad subjetiva y la valoración del poder institucional o público, son igualmente esenciales y determinantes a la hora tanto de comprender los diversos avatares de la historia religiosa como el estado general de la religión en un determinado momento de una determinada sociedad. Pese a que la historia se construye con el concurso de ambos factores, y pese a que siempre operan en la realidad según una particular relación dialéctica, creemos que resulta muy conveniente establecer una clara distinción analítica entre ambos. Es preciso advertir, por tanto, que este trabajo está dedicado exclusivamente al análisis del factor subjetivo o de religiosidad de los ciudadanos europeos, y no incluye el análisis complementario del factor institucional o religioso. En suma, se analizan las posiciones culturales de los individuos en una dimensión delimitada por dos polos extremos: *religiosidad versus secularidad*. Y no se analiza en ningún caso la posición de los europeos en la dimensión establecida por los otros dos polos complementarios: *religiosismo versus laicismo*.

Una vez realizado el análisis exploratorio, y una vez distinguidas analíticamente ambas dimensiones, pudo comprobarse que la tipología de religiosidad empírica y teóricamente más robusta aparecía al incluir cuatro variables, dos variables culturales y dos conductuales. Las primeras son los tipos de creencia en Dios y el grado subjetivo de religiosidad, y las segundas la frecuencia con que se asiste a los oficios religiosos y la frecuencia con que se reza. A estas cuatro variables se ha aplicado una estrategia de análisis compuesta de dos fases. En la primera se estiman dimensiones cuantitativas de religiosidad considerando las respuestas cualitativas dadas por cada individuo a este conjunto de cuatro preguntas. En la segunda se obtienen tipos de religiosidad cualitativamente diferenciados mediante una técnica de clasificación aplicada a las estimaciones cuantitativas.

Las estimaciones de la primera fase se han calculado mediante la aplicación de un Análisis de Correspondencias Múltiples, es decir, un tipo de análisis factorial especialmente ideado para operar con variables categóricas o cualitativas. Se obtuvieron, así, dos dimensiones subyacentes a las cuatro variables introducidas en el análisis, una dimensión interpretable en términos de «grado de religiosidad» y una segunda que se corresponde

con la «carga emocional» asociada a cada uno de estos grados. Es decir, se dispone finalmente de un valor que mide la religiosidad de cada individuo, y de un valor que mide la fuerza o el grado de implicación personal del sujeto con las respuestas ofrecidas. En la segunda fase se ha aplicado un análisis clasificatorio, el Análisis de Cluster K-medias, a las puntuaciones obtenidas por cada individuo en las dimensiones de religiosidad y de carga emocional. Mediante este análisis, que clasifica a los individuos de la muestra en un pequeño número de grupos, internamente homogéneos pero heterogéneos entre sí, hemos alcanzado finalmente una solución satisfactoria en la que todos los europeos quedan asignados en alguno de los cinco tipos culturales básicos, a saber: *religiosos*, *creyentes*, *escépticos*, *agnósticos* y *ateos*. Los datos del cuadro 1 incluyen el porcentaje y número de europeos que pertenecen a cada tipo, así como su grado de religiosidad y carga emocional².

Creemos que la distribución porcentual de europeos estimada mediante esta tipología multivariante nos ofrece ya, en sí misma, una adecuada síntesis descriptiva del estado de la cultura religioso-secular en Europa.

CUADRO 1

La cultura religioso-secular en Europa³

Tipos de religiosidad	Población europea			Dimensiones	
	Porcentaje	Absolutos	Grado religiosidad	Carga emocional	
<i>Religiosos</i>	18,8	61.576.041	1,25	1,07	
<i>Creyentes</i>	19,7	64.471.555	0,81	-0,22	
<i>Escéptico-creyentes</i>	6,5	21.455.141	0,08	-0,03	
<i>Escépticos</i>	25,9	84.827.476	-0,15	-1,23	
<i>Agnósticos</i>	16,0	52.372.766	-1,06	-0,08	
<i>Ateos</i>	13,2	43.377.012	-1,67	1,45	

FUENTE:

Encuesta Religión-II, ISSP, 1998. Elaboración propia.

² El estudio-encuesta Religión-II-1998, del ISSP, es el más reciente y único conjunto de encuestas nacionales europeas que nos permitía aplicar la estrategia analítica consistente en una secuencia de Análisis Factorial de Componentes Principales, Análisis de Correspondencias Múltiples y Análisis de Conglomerados K-medias. En cualquier caso, el objeto de esta investigación es estructural, no coyuntural, por lo que se ha hecho prevalecer la validez científica de la descripción de la cultura religioso-secular en el cambio de siglo, al mero interés de aportar informaciones empíricas más actualizadas.

³ Los países incluidos en el análisis son: Alemania, Reino Unido, Irlanda, Austria, Hungría, Italia, Holanda, Suecia, República Checa, Eslovenia, Polonia, España, Letonia, Eslovaquia, Francia, Chipre, Portugal, Dinamarca.

Antes de describir el contenido cultural de estos cinco tipos, observando los porcentajes de respuesta de cada una de las cuatro preguntas incluidas en el análisis (cuadros 2.a y 2.b), contrastaremos metodológicamente los rasgos de esta tipología de religiosidad con los de las utilizadas por otros dos científicos sociales, Yves Lambert y Heiner Meulemann.

La tipología utilizada por Lambert, elaborada por Pierre Bréchon, distingue cinco posiciones culturales: *cristianos de práctica regular*; *cristianos de práctica irregular*; *cristianos no practicantes*; *sin religión, no ateos convencidos*; y *sin religión, ateos convencidos*. Se ha construido también mediante un análisis multivariable, incluyéndose tanto variables culturales como conductuales, pero se distingue de la tipología aquí presentada al menos en dos rasgos importantes. En primer lugar, incorpora la práctica religiosa y el convencimiento ateo como información empírica para definir un mero gradiente de religiosidad o irreligiosidad, y no para definir posiciones culturales coherentes y distintivas. Como muchas otras tipologías al uso, está inspirada por la lógica cuantitativa del «muy, bastante, algo, poco y nada» religioso, útil tan sólo para mostrar los efectos previstos por la teoría de la secularización. Esta tipología, en segundo lugar, no parece haber perseguido ni logrado la necesaria coherencia cultural interna de los grupos. Así, por ejemplo, solamente un 73% de los religiosos practicantes regulares cree en un «Dios personal», frente al 94% de creencia entre los «religiosos» de la tipología que presentamos. Aunque los ejemplos que prueban la heterogeneidad interna de esta tipología pudieran multiplicarse (Lambert, 2002: 142-143), citaremos que entre los «sin religión, no ateos convencidos», un 36% cree en Dios, porcentaje que es de tan sólo un 9,8% entre los «agnósticos», el tipo más parecido de nuestra tipología. Pese a que entre las consideraciones metodológicas de Weber no figura la exigencia de que los tipos ideales existan en la realidad en estado químicamente puro, su necesaria coherencia teórica exige de éstos un alto grado de coherencia empírica interna.

La gran debilidad de la tipología elaborada por Bréchon consiste en haber clasificado empíricamente los tipos sin haber perseguido una cierta homología con tipos ideales establecidos previamente desde algún planteamiento o concepción teórica. En suma, estos tipos describen lo que empíricamente describen, y esto casi siempre es síntoma seguro de una deficiente o mala descripción. En contraste, el punto de partida de la tipología elaborada por Meulemann es teórico y muy sugerente, llegando a determinar con su planteamiento cuatro tipos o posiciones culturales ideales: *creencia*, *in-creencia*, *incertidumbre* e *indiferencia*. Los tipos emergen de las cuatro posibles respuestas que puede ofrecer un individuo a la «pregunta religiosa», sea a la creencia en Dios, o a preguntas más generales como ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos? u otras similares. Algunas personas pueden responder afirmativamente a la pregunta afirmando su creencia religiosa. Otras, en cambio, pueden responder negativamente afirmando la convicción de su in-creencia, es decir, negando las respuestas que ofrece la religión.

Ahora bien, además de la creencia o in-creencia —nos dice Meulemann—, no existen más «respuestas» que puedan darse a la pregunta religiosa, pues a partir de aquí sólo pueden concebirse dos «actitudes» distintas hacia la propia pregunta, una positiva y otra negativa. En la posición de incertidumbre, la persona no rechaza la pregunta en sí, pero se muestra incapaz de decidirse o de ofrecer una respuesta clara. Al contrario, en la posición de indiferencia, las personas consideran irrelevante la propia pregunta religiosa, es decir, creen que ni siquiera merece la pena plantearse la pregunta o estar preocupadas por cuál pueda ser la respuesta. La indiferencia constituye una actitud claramente negativa por cuanto rechaza, ignora o considera irrelevante la propia pregunta religiosa. En este caso no puede haber ni creencia, ni in-creencia, ni incertidumbre, pues el indiferente, al prescindir de la pregunta, prescinde de cualquier posible respuesta. Así, armado con el bagaje de estos sugerentes tipos ideales, Meulemann es capaz de demostrar importantes diferencias en la evolución religiosa reciente de los países europeos del Este, sometidos a un proceso de *secularización forzada*, y de los países europeos del Oeste, que han experimentado un proceso de *secularización autoinducida* o espontánea (Meulemann, 2000 y 2004).

El problema de esta tipología procede más de su lado empírico, ya que trabaja con dos operacionalizaciones diferentes, pero ambas basadas en el análisis de las respuestas que han dado los entrevistados a una única pregunta, sea su creencia en Dios, sea su concepción acerca del texto sagrado, la Biblia. Y creemos que mediante el análisis de un sola pregunta no puede llegarse a definir con exactitud la posición cultural de un sujeto. De ahí que, con un análisis multivariable, teóricamente orientado, en el que se computan las respuestas dadas a un conjunto de variables con una alta comunalidad subyacente compartida, pueda ofrecerse una tipología que gana en fiabilidad sin pérdida de la necesaria validez.

De hecho, como veremos más adelante, el contenido de nuestros tipos se corresponde teóricamente con el contenido de los tipos de Meulemann. Pero la inclusión de cuatro variables permite desarrollar un análisis más acorde con la complejidad implícita en todo posicionamiento cultural. Debido a que su operacionalización empírica se basa en una única pregunta, para Meulemann, un creyente sólo puede ser un creyente, y un indiferente, un indiferente. Sin embargo, la relativa impureza de nuestros tipos permite analizar también tanto los matices como las derivas culturales de cada uno de los grupos. Una tipología ideal no puede ser empíricamente pura y, desde un punto de vista heurístico, resulta muy útil interpretar culturalmente el contraste entre la homogeneidad interna de cada tipo, caracterizada estadísticamente por los centroides, y su relativa heterogeneidad interna. Esta heterogeneidad señala las tensiones y desviaciones culturales que alteran la coherencia ideal de cada tipo, afectando tanto al grupo en su conjunto como a cada individuo en particular.

3. EL ESTADO DE LA CULTURA RELIGIOSO-SECULAR EN EUROPA

La distribución porcentual que nos ofrece el cuadro 1, así como el contenido cultural de cada uno de los tipos, tal y como se muestra en los cuadros 2.a y 2.b, no sólo nos permiten, según hemos comentado ya, establecer una adecuada descripción del estado de la religiosidad en Europa, sino que también nos aportan una base empírica sólida para establecer una interpretación diferente de los datos basada en una nueva perspectiva teórica. En primer lugar, analizaremos el contenido cultural de los religiosos y de los ateos; después, el de los escépticos; y, para terminar, el de los creyentes y el de los agnósticos.

CUADRO 2.a

Tipología religioso-secular, según identificación y creencia, en Europa
(porcentajes verticales)

	Reli- giosos	Creyen- tes	Escéptico- creyentes	Escép- ticos	Agnós- ticos	Ateos	Total
RELIGIOSIDAD							
Extremadamente religiosa	7,4	0,3	1,7	0,0	0,0	0,2	1,6
Muy religiosa	44,2	4,8	4,9	0,0	0,3	0,1	9,6
Algo religiosa	46,5	84,7	53,5	25,9	2,5	0,4	36,0
Ni religiosa, ni no religiosa	0,5	7,5	17,3	50,4	27,8	0,0	20,2
Algo no religiosa	0,2	1,5	<i>10,1</i>	18,3	29,0	6,4	11,2
Muy no religiosa	0,2	0,0	3,9	1,7	26,3	23,4	8,0
Extremadamente no religiosa	0,0	0,0	1,1	0,1	8,1	68,1	10,4
NS/NC	0,9	1,2	7,7	3,5	5,7	1,3	2,9
CREENCIA EN DIOS							
Dios existe, no tengo dudas	94,0	54,6	46,3	4,7	1,9	0,4	33,0
Dudo, pero siento que creo	3,7	33,3	21,5	34,1	7,9	0,1	18,7
Creo unas veces, pero otras no	0,1	5,4	5,5	25,8	<i>11,6</i>	0,0	10,0
No «personal», sí «poder superior»	0,8	6,0	<i>14,2</i>	26,5	28,2	7,0	14,5
No sé si existe, no puede saberse	0,1	0,0	6,6	6,9	39,3	15,3	10,5
No creo en Dios	1,0	0,0	4,1	0,1	<i>9,4</i>	77,0	12,2
NS/NC	0,2	0,7	1,7	1,9	1,6	0,1	1,0

FUENTE:

Encuesta Religión-II, ISSP, 1998. Elaboración propia.

CUADRO 2.b

Tipología religioso-secular, según práctica religiosa, en Europa
(porcentajes verticales)

	Reli- giosos	Creyen- tes	Escéptico- creyentes	Escép- ticos	Agnós- ticos	Ateos	Total
ASISTENCIA A OFICIOS							
Una vez a la semana, o más	71,5	16,8	5,3	0,3	0,0	0,2	17,2
Dos o tres veces al mes	16,2	20,4	4,8	1,6	0,4	0,3	7,9
Una vez al mes	3,1	16,3	3,1	4,7	0,2	0,2	5,2
Varias veces al año	3,1	33,7	10,9	33,8	4,7	1,5	17,6
Menos frecuentemente	1,0	11,3	14,9	33,3	17,9	3,7	15,3
Nunca	4,5	0,6	59,8	25,6	75,9	93,9	36,0
NS/NC	0,5	1,0	1,3	0,9	0,9	0,2	0,7
FRECUENCIA DE REZO							
Varias veces al día	32,1	4,3	7,1	0,1	0,0	0,2	7,4
Una vez al día	37,8	24,6	19,5	2,4	0,6	0,0	13,9
Varias veces a la semana	12,5	19,9	11,4	3,3	0,3	0,1	7,9
Todos las semanas	12,6	10,3	7,5	1,2	0,3	0,1	5,2
Casi todas las semanas	3,9	13,6	6,4	3,9	0,6	0,0	4,9
Dos o tres veces al mes	0,3	8,4	3,8	9,1	0,3	0,0	4,3
Una vez al mes	0,2	6,7	2,8	7,3	0,7	0,0	3,5
Varias veces al año	0,1	8,9	5,5	31,2	1,7	0,1	10,5
Una o dos veces al año	0,0	1,6	1,3	19,2	3,9	0,1	6,0
Menos de una vez al año	0,0	0,6	2,8	12,1	8,1	0,6	4,8
Nunca	0,4	0,0	30,6	7,1	82,6	98,7	30,1
NS/NC	0,1	1,0	1,4	3,0	0,9	0,0	1,2

FUENTE:
Encuesta Religión-II, ISSP, 1998. Elaboración propia.

Los religiosos y los ateos

Los religiosos y los ateos de nuestra tipología configuran posiciones culturales prácticamente puras. Un 94% de los religiosos cree sin ninguna duda en la existencia de un Dios personal, mientras que la inmensa mayoría de los ateos no cree en ningún Dios (77%), o bien muestra un rotundo agnosticismo (15,3%). La mitad de los religiosos se consideran personas extremadamente o muy religiosas (51,6%), mientras que la otra mitad declaran ser algo religiosas (46,6%). Los ateos, por su parte, o son extremadamente no religiosos (68,1%), o son nada religiosos (23,4%). Los religiosos son practicantes: cumplen con la prescripción semanal de asistencia a los oficios (71,5%), o casi la cumplen (16,2%); y rezan una o varias veces al día (69,9%), o una o varias veces a la semana (25,1%). Los ateos, como es lógico, nunca asisten a los oficios (93,9%), ni nunca rezan (98,7%).

Un aspecto culturalmente interesante, evidenciado en las respuestas extremas que ofrecen, es la alta carga emocional asociada con estos dos tipos, siendo muy alta en el caso de los ateos (+1,45), y alta en el de los religiosos (+1,05). Según esto, el convencimiento ateo parece mostrarse mucho más coherente, sólido y sin fisuras que el religioso, ya que entre los religiosos sólo un 7,4% se declaran extremadamente religiosos. Otro rasgo cultural destacable es el hecho de que ambos tipos se configuran en el marco de una contundente dialéctica de oposición, mostrando así la radical incompatibilidad de sus respectivas posiciones culturales. La imposibilidad del diálogo entre ambos constituye una consecuencia muy evidente. Religiosos y ateos son representantes puros de las dos cosmovisiones, religiosa y secular, que se han estado enfrentando desde el mismo inicio del proceso de modernización. Por este motivo seguirán concibiendo tal oposición como un juego de «suma cero» (Giner, 2003), es decir, desde una perspectiva en la que la victoria de unos ha de implicar necesariamente la derrota de los otros. A mayor secularización, menor religiosidad, y viceversa.

Dado que los religiosos mantienen la actitud que Eugenio Trías califica de «religión», es decir, «la del fiel o catecúmeno que asume los principios que rigen una determinada comunidad de creencia; o que concede crédito (generalmente exclusivo) a los contenidos y formas propias de una religión» (Trías, 2006b: 152), puede concluirse que tan sólo uno de cada cinco europeos podría considerarse como una persona religiosa en el estricto sentido de la palabra, lo que confirmaría la tesis del *amplio proceso de secularización experimentado durante la modernidad por la cultura europea*. El hecho de que tan sólo un 18,8% de los europeos sea religioso nos ofrece una imagen excepcional de Europa, pues en ningún otro continente o civilización la religiosidad ha perdido tanto terreno. Por ejemplo, muchos investigadores se preguntan por qué en Europa, al menos hasta ahora, no han emergido movimientos religiosos fundamentalistas (Emerson y Hartman, 2006) o por qué la secularización ha sido tan profunda.

Algunos autores tratan de comprender este fenómeno recurriendo a las «teorías de la oferta», esto es, señalando que la ausencia de pluralismo religioso, la insuficiente diversidad de ofertas capaces de satisfacer y de estimular los diversos tipos de demanda religiosa, explicarían el grado de secularización en Europa. Otros se oponen a esta tesis y muestran que en el continente europeo la correlación es, precisamente, la inversa: los índices de religiosidad son más altos en aquellos países en los que predomina el monopolio religioso. Otros atribuyen el declive de la religión al hecho de que las Iglesias en Europa están auspiadas y financiadas por los Estados, lo que provocaría desmotivación entre los sacerdotes para encontrar formas y fórmulas que incentivarán la implicación y la práctica religiosa. Baker, sin embargo, recurre a la herencia cultural como factor explicativo de la variedad de correlaciones que se observan en el mundo entre el grado de modernización y el grado de

secularización. En Estados Unidos la religiosidad ha acompañado siempre a la modernidad, mientras que en Europa mayor modernización se corresponde con menor religiosidad (Baker, 2005). En Estados Unidos la identidad cultural del país está íntimamente ligada a valores religiosos, mientras que la moderna identidad europea está asociada íntimamente a la secularización.

Según hemos visto, son pocos los europeos que pueden considerarse religiosos en sentido estricto, lo que avala la imagen de una Europa secular (Tesis 1). Sin embargo, tomando como punto de partida el porcentaje de ateos, también cabría avanzar una interpretación alternativa, o al menos complementaria. Es cierto que el número de religiosos es escaso (2 de cada 10), pero no es menos cierto que el número de ateos es todavía inferior (1 de cada 10). Si consideramos, tal y como sostiene Meulemann, que la in-creencia y la indiferencia son puertos de destino de la secularización, esto es, de la modernización, es obvio que podremos interpretar el exiguo número de ateos como un claro síntoma del *fracaso de la secularización en Europa* (Tesis 2). ¿Cómo, si no, debemos interpretar el hecho de que tras doscientos años de modernización el porcentaje de ateos sea tan reducido? El problema no estriba en que sólo uno de cada diez europeos esté vinculado cultural e identitariamente a una cosmovisión perfectamente secular. El problema es que durante las últimas décadas el ateísmo ha ido perdiendo paulatinamente grados de legitimidad, y que los ateos constituyen hoy el resistente reducto de unos emboscados presos en una peculiar espiral del silencio. El ateísmo ha dejado de ser un destino utópico, y su expresión pública casi ha entrado a formar parte de la incorrección política. Éste es quizás uno de los síntomas más obvios del ocaso de la secularización.

Todos los datos que nos muestra la sociología empírica de la religión inducen a pensar que el número de religiosos no descenderá en el futuro, así como que no se incrementará el número de ateos. Lambert, al mismo tiempo que constata el persistente descenso de los índices de religiosidad durante la década de los ochenta, constata un claro decremento del ritmo de la secularización en la década de los noventa. En concreto, Lambert detecta un punto de inflexión en la evolución religiosa europea que podría fecharse en torno al año 1990. En cuanto a la evolución del ateísmo, el caso de la antigua República Democrática de Alemania resulta muy revelador. Este país contaba con el mayor porcentaje de ateos de entre los 46 países incluidos en la oleada 95-97 de la Encuesta Mundial de Valores, exactamente un 25,4% de la población. El porcentaje del siguiente país, Japón, ni siquiera llega a la mitad, un 12,2%. A partir de aquí los datos oscilan entre el 8,4% de Uruguay y el 0,1% de Bangladesh.

Según Froese y Pfaff, que han estudiado desde una perspectiva sociohistórica este caso tan excepcional, los altos índices de ateísmo se explican tanto por la debilidad que presen-

taban las Iglesias con anterioridad a la instauración del régimen comunista como por la intensa política anti-religiosa aplicada por el régimen con el objeto de sustituir una cosmovisión religiosa por una cosmovisión perfectamente secular (Froese y Pfaff, 2005). El éxito del ateísmo científico no es ajeno al poder coercitivo del Estado, que lo asume en la década de los cincuenta como ideología oficial, forzando a más de un millón y medio de miembros del partido a renunciar a la religión. Pero el éxito se cifró sobre todo en la capacidad del régimen para crear y promover sustitutos seculares de los ritos religiosos. Por ejemplo, en la década de los ochenta, el 97% de los adolescentes celebraban un rito de paso en el que eran consagrados como ciudadanos socialistas. En suma, los autores concluyen señalando que «el proceso de modernización no introdujo este cambio; al contrario, fue el resultado de una combinación de represión religiosa y de proselitismo atea». «El crecimiento del ateísmo fue una consecuencia intencionada de actores orientados estratégicamente que no sólo atacaron las religiones establecidas sino que también promovieron una ideología anti-religiosa» (Froese y Pfaff, 2005: 414).

Este caso resulta muy revelador porque constituye un claro ejemplo de *secularización forzada*, así como de la máxima cota que puede alcanzar el ateísmo bajo condiciones de fuerte presión política y cultural. Es comprensible, por tanto, que en el contexto de los países europeos occidentales, que han seguido una pauta de *secularización espontánea* o autoinducida, el porcentaje de ateos sea sensiblemente inferior. Ahora bien, desde una visión histórica rigurosa puede pensarse que el concepto de secularización espontánea es demasiado ingenuo. Es obvio, por ejemplo, que la Revolución Francesa trató de borrar y de sustituir cualquier rastro de simbología religiosa. Por ejemplo, rediseñaron un nuevo calendario ajustándolo a los patrones de la «razón». «La historia de la revolución francesa muestra que lo sagrado tuvo de hecho una dimensión social crítica. La nueva sociedad trató de erigirse a sí misma como un “dios” mediante nuevos rituales (federaciones, festivales), una nueva relación entre el individuo y la comunidad, y nuevas representaciones simbólicas» (Hunt, 1988: 39). Los festivales se realizaban sobre espacios urbanos vacíos, subrayando así la emergencia de un sistema totalmente nuevo que renunciaba a toda la cultura pasada, religiosa y tradicional, pero produciendo al mismo tiempo una gran perplejidad en todos los asistentes (Sennett, 2003: 325-338).

Desde estos mismos orígenes, la modernidad, sin llegar a reprimir políticamente la religión, luchó contra el poder de la religión y contra la cultura religiosa. La separación de la Iglesia y el Estado, así como la reducción del fenómeno religioso al exclusivo ámbito de la vida privada, constituyen claves de la contención religiosa llevada a cabo por la modernidad. «Como Christian Smith y sus colegas han argumentado, la secularización no es el inevitable resultado de alguna mano invisible de la modernidad. Antes bien, es el resultado de un cuidadoso, planificado y coordinado conjunto de acontecimientos y confrontaciones

libradas durante décadas entre múltiples sectores de la sociedad» (Emerson y Hartman, 2006: 140). En suma, los cambios culturales no se producen nunca de forma totalmente espontánea, pues son además el resultado de un conflicto cultural que es también un conflicto político y social. Ningún sistema simbólico omnicomprendivo y cerrado puede mantenerse y reproducirse espontáneamente, algo que saben muy bien las Iglesias cuando luchan, por ejemplo, para garantizar su posición en las escuelas e influir en la socialización infantil. La inversión en capital simbólico, religioso o secular, constituye un factor esencial para el mantenimiento y la reproducción de cualquier cultura o ideología.

Así pues, pese a que la modernidad ha forzado de algún modo el proceso de secularización, podemos decir, comprobando el exiguo número de ateos, que su éxito, aunque evidente (Tesis 1), dista mucho de ser completo (Tesis 2). Transcurridos dos siglos desde la Revolución Francesa, la propuesta secular y laica, entendida como universo simbólico-omnicomprensivo, parece haber topado con un límite infranqueable. El atractivo de la cosmovisión secular parece hoy, al menos, tan limitado como el atractivo de la cosmovisión religiosa. De ahí que algunos autores, como Díaz-Salazar, afirmen que «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 cientifista como cultura de masas. Los ateos y los agnósticos pertenecen a lo que Berger y Luckmann llamaron “minoría cognitiva”» (Díaz-Salazar, 1994: 106-107). Pero, según los datos de nuestra tipología, lo cierto es que ambas cosmovisiones, en tanto universos de creencias ciertas, se encuentran en una relativa quiebra de su legitimidad. Y es precisamente este equilibrio de fuerzas (Tesis 3), esta situación en que ambos contendientes saben que no es posible lograr una victoria ni final ni total, lo que caracteriza el ocaso de la secularización. En ambas certezas, y entre ambas certezas, cunde la duda y el escepticismo.

Los escépticos

Desde la perspectiva del ocaso de la secularización, la posición cultural de los escépticos adquiere una relevancia que sería del todo punto inconcebible en el caso de seguir observando el fenómeno con las claves interpretativas características de la teoría de la secularización. Desde esta perspectiva teórica, el escepticismo ni siquiera aparece como posición cultural en sí, ya que suele ser considerada como simple paso intermedio y provisional en el supuesto proceso que nos conduciría desde una inicial cosmovisión completamente religiosa hacia el ineluctable destino de una cosmovisión completamente secular. Esto explica el hecho de que los escépticos hayan sido caracterizados, en el mejor de los casos, por su «indiferencia» ante el hecho religioso (De Miguel, 2006: 131-138). Si bien, como veremos

más adelante, la indiferencia constituye una manifestación vital íntimamente asociada al escepticismo, hemos de considerar que esta caracterización es descriptivamente errónea. En el peor de los casos, cuando se pretende describir tipos culturales mediante el único soporte de una dimensión cuantitativa monotónica, los escépticos aparecen sencilla y erróneamente descritos como personas «poco» religiosas.

Contra todas las apariencias, el escepticismo constituye un tipo ideal tan puro como el de los religiosos o el de los ateos. Pero tal pureza sólo puede ser captada cuando observamos su composición empírica desde un adecuado esquema conceptual. Un 53,5% de los escépticos se consideran personas «ni religiosas, ni no religiosas», y el resto se divide en dos mitades exactamente iguales y ubicadas en sendos lados de esta curiosa posición. Un 25,9% se considera «algo religioso», mientras que un 18,3% es «algo no religioso», un 2,7% nada religioso y un 3,5% no responde. El equilibrio es perfecto, y las tensiones implícitas en la posición cultural de la duda se reparten entre los miembros de este colectivo, y suponemos que en cada uno de los escépticos, a partes iguales. No soy ni lo uno ni lo otro, aunque a veces dudo entre ser lo uno o lo otro. En cuanto al tipo de creencia en Dios, la simetría vuelve a ser casi perfecta. En la posición central se afirma que «me encuentro a mí mismo creyendo en Dios algunas veces, pero no otras» (25,8%). Esta posición está custodiada por la duda que se orienta a la creencia: «aunque tengo dudas, siento que creo en Dios», y por otra duda con matices: «no creo en un Dios “personal”, pero sí en un poder superior de algún tipo».

En cualquier caso, ambas son creencias heterodoxas en Dios, pues la una no se configura en tanto verdad cognitiva, sino en tanto «sentimiento», y la otra no cree en una divinidad de carácter personal, sino en un poder superior de algún tipo, esto es, en una «esencia abstracta». Ambos matices, como se muestra más adelante, señalan tensiones culturales claves en el seno de la propia posición escéptica. En coherencia con su autoidentificación religioso-secular, así como con la duda sobre Dios o con las formas en que puede ser percibido, su asistencia a los oficios tiene una frecuencia inferior a la anual (33,3%), anual (33,8%) o nula (21,4%). Esto es, no van casi nunca, pero tampoco rechazan ideológicamente el hecho de asistir. En contraste, su frecuencia de rezo, una actividad espiritual ajena a toda institucionalización, es ligeramente superior, oscilando entre un escaso 7,1% que no reza nunca y un 31,2% que reza varias veces al año. En general, esta distribución es algo más heterogénea.

Parece bastante obvio que esta posición se corresponde con un «peculiar estado de oscilación interno que a partir del ser y del no-ser configura una nueva forma específica de aprehensión de las cosas», que es precisamente la definición simmeliana del estado de duda (Simmel, 2001: 215). Pero vemos que esta duda se despliega sobre los dos extremos

de la polaridad, no solamente sobre el extremo religioso, que constituye la interpretación más común, esencialmente errónea. Desde el escepticismo se niega simultáneamente tanto la cosmovisión religiosa como la cosmovisión secular; de ahí que sólo puede revelarse en una *doble duda* que incorpora fundamentalmente una *doble negación*, dejando en suspenso cualquier tipo de afirmación. En este sentido, el escepticismo expresa con suficiente elocuencia el significado de la secularización y del ocaso de la secularización. No ha de extrañarnos, por tanto, que la posición escéptica sea la posición modal de la estructura religioso-secular en Europa (25,9%). La suma de la proporción de escépticos y de escéptico-creyentes, estos últimos un mero subtipo de los primeros, es del 32,4%. Es decir, que *uno de cada tres europeos duda*.

En efecto, la ubicación cuantitativa de los escépticos se manifiesta en un grado neutro de religiosidad, equivalente al $-0,15$ para los «escépticos» y al $+0,08$ para los «escéptico-creyentes» (cuadro 1). Pero, según ya hemos dicho, su «grado de religiosidad» es incapaz de expresar por sí solo la compleja posición cultural y vital en la que habitan estos europeos. También su bajísimo grado de «carga emocional», equivalente a $-1,23$, requiere una ulterior y adecuada interpretación. La indiferencia que muestran los escépticos es muy distinta a la de los agnósticos, es decir, a quienes no parecen echar de menos a Dios, según Tierno Galván, o a quienes no parece importarles ni preocuparles en absoluto las cuestiones trascendentes, según Bauman. La indiferencia del escéptico es derivada, y de otra naturaleza bien distinta. Constituye, en el fondo, un modo de alejamiento mediante el que se alivian las tensiones vitales provocadas por una duda irresoluble. Es el esperado resultado vital al que conduce la doble negación, el resultado paradójico de una conciencia auténticamente interesada en contestar a una pregunta de imposible respuesta. Frente a los religiosos y a los ateos que viven en la claridad de la absoluta *certeza*, los escépticos habitan en las confusas y oscuras moradas de la duda. Su escepticismo se nutre de una exquisita equidistancia cultural respecto de sendas cosmovisiones, la religiosa y la secular. Y esta equidistancia es la que constituye esencialmente, a mi entender, la actual cultura europea, que ha dejado de ser plenamente religiosa, pero que nunca llegará a ser plenamente secular. Una cultura que sigue manteniendo viva la imperiosa necesidad que tienen los seres humanos de seguir preguntándose, de buscar una imposible respuesta a sabidas de que no tiene solución.

La búsqueda de nuevas formas, expresión de todo cambio cultural, se manifiesta muy claramente en la doble negación, así como también en las tensiones culturales orientadas hacia nuevos modos de afirmación. En este sentido, es muy relevante el hecho de que los escépticos constituyan uno de los tipos con mayor grado de creencia en Dios como «un poder superior» (26,5%), junto con los agnósticos (28,2%) y con los escéptico-creyentes (14,2%). El retorno a la religión institucional tradicional parece, hoy por hoy, bastante im-

probable. Pero es obvio que estos porcentajes indican una clara tensión que emerge desde el escepticismo hacia nuevas formas de espiritualidad, hacia nuevos reconocimientos del sentido que pueden albergar el mundo y las experiencias trascendentes. El movimiento espiritual *New Age* (Houtman y Mascini, 2002), la espiritualidad característica de la *Piedad Cósmica* (Giner y Tabara, 1999), o la religiosidad aludida por Lyon en su libro *Jesús en Disneylandia* (Lyon, 2002), nos remiten a múltiples y futuras posibilidades de síntesis espiritual en las que lo sagrado y lo secular aparecen según diversos modos de hibridación cultural.

Y estos modos emergen fundamentalmente desde las tensiones propias del escepticismo, pues niega, por un lado, el sentido y forma de vida que le ofrece la religión tradicional pero, al mismo tiempo, niega la oferta de pura inmanencia con la que la cosmovisión secular pretende dotar de pleno sentido a la vida. Así pues, las tensiones implícitas en el escepticismo están fundamentalmente orientadas hacia la innovación de las formas religiosas y, por tanto, avalarían en mayor medida las teorías del cambio religioso que las teorías del retorno de la religión. Por otra parte, el hecho de que el escéptico, cuando en el marco de su duda dice creer en Dios, recurra a la fórmula «siento que creo en Dios» (34,1%), es decir, recurra al sentimiento como única forma de prueba, también avala las teorías del cambio religioso, ofreciendo pistas acerca de los nuevos modos en los que se puede vivir la espiritualidad escapando al dilema racional o teológico que plantea la creencia en forma de fe. Vemos, pues, que la heterogeneidad observada colectivamente en el grupo de los escépticos puede reinterpretarse de forma coherente como tensiones culturales y existenciales que afectan a cualquier persona que duda, que afectan, en suma, a toda la cultura europea.

Los creyentes y los agnósticos

En el marco de nuestra tipología, religiosos, ateos y escépticos constituyen tres tipos ideales teórica y empíricamente puros, mientras que los creyentes y los agnósticos se configuran como tipos culturales teórica y empíricamente mixtos. Entre los creyentes existen dos clases: algunos que muestran en su adscripción credencial un elevado convencimiento y grado de coherencia, y otros en los que resulta muy perceptible el asomo de la duda. Entre los agnósticos, algunos se inclinan a pensar que nada puede decirse de las realidades trascendentes, mientras que otros creen que estas realidades carecen por completo de sentido. Ambos tipos ideales abrazan un cuerpo de creencias, básicamente religiosas o básicamente a-religiosas, sin que ello comporte ni una elevada implicación vital ni una identidad personal sólida.

En la posición cultural de los creyentes religiosos se manifiestan las consecuencias del intenso *proceso de individualización* experimentado en el trascurso de la modernidad; de

ahí su relativamente bajo grado de inserción institucional en la comunidad de fieles, esto es, en el cuerpo de las Iglesias. A diferencia de los religiosos, en los creyentes se manifiesta una clara apertura y adscripción a valores sociales típicamente modernos. La clave estructurante de la posición cultural de los agnósticos, o creyentes a-religiosos, no es tanto el individualismo como el grado y tipo de reconocimiento que otorguen a la *dimensión trascendente* en el mundo de la vida. También en los agnósticos se manifiesta una desinstitucionalización o aminoramiento del componente público de sus creencias. Mientras que los religiosos y los ateos optan, respectivamente, por la instauración de una sociedad religiosa o laica, tanto los creyentes religiosos como los a-religiosos tienden a circunscribir sus opciones al ámbito privado o personal. En comparación con los ateos, los agnósticos muestran una cierta apertura hacia el reconocimiento de valores tradicionales. En conjunto, las tensiones implícitas en la posición de los creyentes religiosos y a-religiosos establecen el marco de una *deriva cultural hacia la posición escéptica*, es decir, hacia la única posición cultural esencialmente posmoderna.

Ambos tipos de creencias, tanto las religiosas como las a-religiosas, se caracterizan por su moderada implicación o intensidad, lo que se manifiesta en su respectivo grado de carga emocional, $-0,22$ y $-0,08$, así como en su grado de religiosidad, $0,81$ y $-1,06$ (cuadro 1). Este *ethos* cultural es indicado por Díaz-Salazar cuando afirma que «tanto los religiosos como los no religiosos se caracterizan por su baja intensidad. Un talante socio-cultural *light* sólo puede tener una religión *light*. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que exista un fuerte sector blando de personas no religiosas —¡que incluso tienen creencias religiosas!—, otro sector blando de personas religiosas —con una religiosidad cada vez más desinstitucionalizada—, y que los sectores fuertes en religión e irreligión sean más minoritarios proporcionalmente, aunque con señas de identidad más nítidas» (Díaz-Salazar: 1994: 107-108). Simmel, aplicando la distinción kantiana entre «creencia práctica» y «creencia teórica o intelectual», entiende que la verdadera creencia religiosa ha de tener una significación óntica, y no sólo teórica.

Para Simmel, la creencia religiosa sería un estado del alma y una efectividad, «un modo de la existencia del alma» y «una disposición interna inmediata»; también una unificación con Dios por medio del corazón; en suma, un *ser* que es algo más que un mero *creer* intelectual (Simmel, 2001: 224-229). Pero es este «creer», que no implica profundamente al «ser», lo que caracteriza tanto a los creyentes como a los agnósticos. Tal y como señalan Berger y Luckmann, en nuestro contexto moderno de pluralización de universos de sentido, es decir, en el marco de múltiples y segmentados juegos de lenguaje wittgensteinianos, la probabilidad de que el universo credencial de las personas adquiera en su vida mundana una significación óntica es, evidentemente, muy reducida. Sin embargo, desde nuestra perspectiva de análisis, esta caracterización es insuficiente para llegar a comprender la na-

turalidad de estos dos tipos. Hemos de avanzar, por tanto, en el sentido de ofrecer una *descripción densa* de ambas posiciones culturales.

Podemos atribuir a los creyentes los tres rasgos que, según Robert Bellah, caracterizarían el descentramiento cosmovisional de la sociedad moderna, en coherencia con la impronta sociocultural del moderno individualismo: «eliminación de cualquier monopolio doctrinal, el no confinamiento (o por lo menos no necesariamente) de la acción religiosa a la Iglesia y a su carácter asambleario descrito por Durkheim y, especialmente, la *privatización de la experiencia de lo sagrado*, todo lo cual le lleva a T. Luckmann a hablar de *religión invisible*» (Sánchez Capdequí, 1998: 180). De hecho, la gran diferencia entre religiosos y creyentes es la drástica reducción, en estos últimos, de la práctica religiosa institucional, es decir, la frecuencia de asistencia a los oficios. Ahora bien, es importante señalar que la frecuencia de rezo u oración, una práctica más individual y privada, desciende en mucha menor medida (cuadro 2.b). Atendiendo a su grado de integración institucional en las Iglesias, podríamos calificar a los religiosos de «creyentes iglesiados», y a los creyentes de «creyentes no iglesiados». La relevancia teórica y social de los creyentes no integrados ha llevado a algunos autores a pensar que este tipo de religiosidad era el más extendido, así como que se generalizaría en el futuro. Sin embargo, los datos empíricos de nuestra tipología no avalan esta tesis, ya que los creyentes suponen tan sólo un 19,7% de la población europea.

Es obvio que el declive de la religión en Europa ha seguido un proceso de cambio religioso en el que la conversión de personas «religiosas» a meros «creyentes» ha tenido un papel fundamental. Podemos interpretar esta tendencia en el marco de un proceso de desinstitucionalización y de individualización. Sin embargo, también hemos de considerar la gran influencia que sobre este proceso ha ejercido el choque o *conflicto moral entre tradición y modernidad*. Las Iglesias han defendido siempre un universo axiológico o valorativo muy tradicional, casi incompatible con la asunción de valores sociales modernos. Así, ante la presión moral ejercida por las Iglesias sobre sus feligreses, muchos de ellos habrían optado por convertirse en meros creyentes con el fin de escapar a un conflicto de valores en el que les mantenía su religiosidad en un ambiente cultural con predominio de valores modernos. Los intentos de adaptación a la modernidad llevados a cabo por la Iglesia católica han acabado diluyéndose en meras propuestas de base no asumidas por la jerarquía eclesial. En este sentido, podemos considerar a la Reforma protestante como el único gran proceso de *aggiornamento* de la cultura religiosa europea que pudo culminar con éxito. Por ejemplo, la incorporación de valores individualistas a la cultura protestante es tan obvia que no requiere mayor comentario. En cualquier caso, el choque moral entre los valores tradicionales defendidos por la cosmovisión religiosa y los valores modernos defendidos por la cosmovisión secular persiste, como bien demuestran reiteradamente todos los análisis

empíricos realizados en el marco de la sociología de los valores. Incluso puede mantenerse que el tradicionalismo de las Iglesias se está radicalizando, pues el proceso de conversión de religiosos a creyentes hace que los primeros puedan caracterizarse cada vez más como acérrimos defensores de la cultura tradicional o como una retaguardia cultural que mantiene por inercia su valores tradicionales.

Mientras que en los religiosos predomina la certeza, podemos comprobar que en los creyentes asoma con toda claridad la duda. El grupo de creyentes es muy homogéneo a la hora de señalar su autoidentificación religiosa, ya que la inmensa mayoría, el 84,7%, declaran ser personas «algo religiosas». Sin embargo, tan sólo la mitad de ellos, un 54,6%, responden «sé que Dios existe verdaderamente y no tengo ninguna duda al respecto». La otra mitad duda: un 33,3% dice que, aunque duda, siente que cree; un 5,4% cree algunas veces y otras no; y un 6,0% cree en un poder superior de algún tipo, pero no en un Dios personal. Como vemos, la certeza de los religiosos y la duda son incompatibles, no así la creencia y la duda. El proceso de individuación y el choque cultural entre los valores tradicionales mantenidos por las Iglesias y los valores modernos han alimentado en Europa la conversión de «religiosos» a «creyentes», y están alimentando ahora, mediante la incorporación de la duda, una deriva cultural orientada hacia el escepticismo. Así, el porcentaje de religiosos, 18,8%, nos indica la capacidad efectiva que tienen hoy las Iglesias para religar, en el seno de una comunidad de fieles, a la población europea. El porcentaje de «creyentes no-iglesiados», 19,7%, indicaría el escaso atractivo y la incapacidad de las Iglesias para integrar en su seno incluso a personas creyentes que se autodefinen como religiosas. El porcentaje suma, un 38,5%, señala el límite general de la religiosidad en Europa.

Según indica Ferrater Mora en su monumental *Diccionario de Filosofía*, el término agnosticismo fue utilizado por primera vez en 1869 por Thomas Henry Huxley, lo que significa que estamos ante un concepto típicamente moderno. Enrique Tierno Galván perfiló con gran perspicacia la distinción entre ateísmo y agnosticismo, señalando que en el primer caso «hay voluntad de que no exista Dios», mientras que en el segundo no. El agnosticismo significaría «no echar de menos a Dios», equiparable a la suficiencia de vivir en la finitud inmanente de este mundo (Ferrater Mora, 1982: 68). El agnóstico opta por, e instituye así, un mundo de vida en el que la trascendencia no juega ningún papel relevante. Al agnóstico no le interesa lo que está más allá de toda experiencia sensible, ni aquello que no tenga en el propio agente su fin. De esta forma se comprende que el estado de *indiferencia* ante las preguntas religiosas o trascendentes, señalado por Meulemann, caracterice en esencia esta posición cultural.

Si bien Bauman señala que existen pocas diferencias prácticas entre el ateísmo y el agnosticismo, es decir, entre «no creer en la existencia de Dios y creer en el silencio y la ines-

crutabilidad de Dios» (Bauman, 2001: 270), nuestros datos avalarían la tesis contraria. Por ejemplo, la carga emocional de los ateos es muy alta (1,45), la mayor de entre todos los tipos, mientras que la carga emocional de los agnósticos es relativamente neutra (-0,08) y similar a la de los creyentes. Igualmente, la altísima a-religiosidad de los ateos (-1,67) contrasta con la alta a-religiosidad, aunque más moderada, de los agnósticos (-1,06). Esta gran diferencia cuantitativa se comprende cualitativamente mediante la diferencia que existe entre ser anti-religioso y anti-clerical, o ser a-religioso y a-clerical. Se comprende, también, por el intenso compromiso y el fuerte componente público de las creencias defendidas por los ateos, expresados en la voluntad de que no exista Dios, que estaría prácticamente ausente en la mayoría de los agnósticos, que parecen adoptar simplemente una opción personal que no pretende aplicarse universalmente en el ámbito público y político. Los primeros defenderían un modelo de «sociedad laica», mientras los segundos se opondrían con firmeza al establecimiento de una «sociedad religiosa». Los agnósticos apuestan personal y socialmente por un modo de vida secular, pero optarían por una sociedad liberal en la que se respetasen todas las opciones, incluso modos de vida religiosos que ni entienden ni comparten.

Más allá de las diferencias que pueden establecerse entre ateos y agnósticos, también pueden señalarse importantes similitudes. Su práctica religiosa, tanto en lo que afecta a la asistencia a los oficios como al rezo u oración, es igualmente nula. Ambas posiciones culturales pueden ser igualmente consideradas puntos de destino del proceso de secularización y, por ello, la suma de sus porcentajes, un total del 29,2%, nos ofrece un buen indicador de hasta qué punto Europa está secularizada. Según estos datos, es evidente que *uno de cada tres europeos regula su vida en el marco cultural que ofrece una cosmovisión secular que no presenta fisuras apreciables*. Y esto significa, en primer término, que la práctica de atribuir un contenido exclusivamente negativo a estos dos tipos culturales es esencialmente errónea. El sentido cultural de ateos y agnósticos no se agota en su respectiva oposición a lo religioso o en su carencia de religiosidad, en su ser «extremadamente no religioso» o «algo no religioso». Esta práctica errónea deriva fundamentalmente del contenido informativo de las encuestas sobre religión, que sólo incluyen preguntas orientadas a medir el grado en el que los individuos se adscriben a una cosmovisión religiosa, dejando absolutamente en la sombra los contenidos culturales asociados con el polo opuesto, es decir, con la adscripción a un sistema de creencias y de prácticas esencialmente secular. Pese a esta carencia, los análisis empíricos realizados por la sociología de los valores demuestran que ateos y agnósticos comparten una posición cultural similar que se nutre de la tradición ilustrada, racional, materialista, científica, democrática, secular, de izquierdas, laica y moderna.

Según Ferrater Mora, en el agnosticismo, que es «la posición que sostiene la incognoscibilidad en principio de toda supuesta realidad trascendente y absoluta», pueden distinguirse

dos modos: uno en el que «lo Absoluto, lo trascendente, la realidad en sí, el nómeno, etc., *no puede conocerse*», y otro en el que se afirma que «toda cuestión relativa a estas supuestas realidades *carece de sentido*» (Ferrater Mora, 1982: 68). Tendríamos así tres distintas posiciones seculares: la del ateo que niega la existencia de lo trascendente; la de los agnósticos que no le otorgan ningún sentido; y la de los agnósticos que afirman tan sólo su incognoscibilidad racional. Sobre las cosas de las que no se puede hablar, nos decía Wittgenstein, hay que guardar silencio. Pero el silencio de la palabra y del *logos* no tiene por qué implicar el silencio de la emoción y del sentimiento, un silencio en el que algunos escuchan rumores de trascendencia, y mediante el que otros alcanzan experiencias místicas o profundamente espirituales. Desde Scheleirmacher, el recurso a la emoción ha constituido la vía fundamental para escapar al dilema planteado por el enfrentamiento entre la racionalidad y el espíritu científico, por un lado, y la realidad y el sentido de lo trascendente, por otro. La pérdida de legitimidad que afecta a la razón y a la ciencia en cuanto mera ideología capaz de otorgar sentido a la vida y al mundo, característica de nuestra época posmoderna, ha diluido en gran parte este dilema, y ello se manifiesta en el hecho de que el agnosticismo, a diferencia del ateísmo, deja de ser una posición culturalmente pura en términos del rechazo a las realidades trascendentes. En este específico sentido, creemos que el agnosticismo actual resquebraja el cerrado universo de immanencia que caracterizaba a la cosmovisión puramente secular y atea, y tiende a abrir diversas vías desde las que emerge un cierto reconocimiento del papel que juega la dimensión trascendente en el mundo de la vida.

Las diferencias que se extienden sobre la dimensión cultural de la immanencia y de la trascendencia pueden observarse empíricamente analizando los tipos de creencia en Dios que muestran en la actualidad los ateos y los agnósticos. Un 77% de los ateos europeos afirma «no creo en Dios», es decir, todos ellos están plenamente convencidos de que Dios no existe. Ahora bien, entre los agnósticos existe una mitad que se muestra indiferente a la existencia de Dios y, por tanto, a cualquier tipo de trascendencia: un 39,3% dice «no sé si Dios existe y no creo que haya forma de saberlo», y un 9,4% señala que no cree en Dios. Pero existe otra mitad compuesta bien por aquellos que creen en Dios pero como un poder superior de algún tipo (28,2%), bien por aquellos que dudan (19,5%). Entre estos últimos, un 11,6% afirma encontrarse a sí mismo creyendo en Dios algunas veces, pero otras no, y un 7,9% dice que, aun teniendo dudas, siente que cree en Dios. Tal y como venimos interpretando la heterogeneidad colectiva de cada posición cultural, debemos interpretar ahora que estas tensiones explícitas en el colectivo que forma el tipo ideal operan también implícitamente como tensiones que afectan individual y personalmente a cada uno de los agnósticos.

Esta deriva hacia la duda, y hacia un parcial reconocimiento de la dimensión trascendente de la vida, que aparece entre los agnósticos constituye el simétrico correlato de la deriva

hacia la duda y de la asunción de valores modernos que antes apreciábamos en los creyentes. En ambos tipos de creencia aparece la duda, una posición vital típicamente posmoderna, y también en ambos pueden observarse derivas culturales orientadas hacia un mayor alejamiento de las posiciones extremas, lo que se traduce en una mayor equidistancia respecto de ambos polos, esto es, respecto de la cosmovisión religiosa y de la cosmovisión secular. Mientras que hasta ahora pensábamos que la duda corroería únicamente la certeza en las creencias religiosas (teoría de la secularización), ahora podemos ver que la duda también ejerce su acción corrosiva sobre la certezas del espíritu científico, intramundano, materialista, racionalista y secular (teoría del ocaso de la secularización).

En suma, el escepticismo constituye un gran embalse alimentado por las corrientes, derivas y tensiones culturales que proceden tanto de las creencias religiosas como de las agnósticas. Este gran embalse afecta a casi la mitad de la población europea, esto es, a todos los escépticos puros (32,4%); a la mitad de los creyentes, que dudan en el seno de sus creencias (9,4%); y a la mitad de los agnósticos (8,0%), que dudan en el seno de las suyas. Una de las certezas, la religiosa, mantuvo su hegemonía en la cultura de la sociedad tradicional. La otra certeza, la secular, ha mantenido su hegemonía durante toda la época moderna. Sin embargo, ahora, cuando la sociedad posmoderna comienza a levantar el vuelo, levantan también el vuelo la duda y un tipo especial de indiferencia no exenta de cierta desesperación. Esto es, en un 49,8% de la población europea pueden observarse ya, con toda claridad, los efectos de la incertidumbre y de la duda.

3. DUDA Y POSMODERNIDAD

En el proceso de análisis e interpretación de una tipología construida con la intención descriptiva de ofrecer sintéticamente el estado de la religiosidad en Europa, se ha puesto en evidencia el hecho de que hoy cunde un generalizado escepticismo y duda respecto a dos cosmovisiones cerradas y opuestas, una religiosa y tradicional, otra secular y moderna, presentes en la cultura europea actual. Se ha comprobado, asimismo, que los seguidores fieles de ambas posiciones extremas, las personas que muestran un claro convencimiento y una clara conciencia de certeza, esto es, los religiosos y los ateos, constituyen hoy sendas minorías cognitivas, una pequeña parte de la población total.

Convencidos de que la extensión de la duda implica algo más que el mero reconocimiento de la existencia de un tipo de religiosidad y de agnosticismo *light*, y algo más que una simple y mera indiferencia, tal y como hasta ahora ha sido interpretado por la sociología de la religión, hemos de preguntarnos en qué medida podríamos considerar que esta generalización de la duda constituye un elemento central de la cultura europea. La Europa moder-

na cuenta con una historia muy singular que la diferencia netamente de otras sociedades, historia en la que la lucha entre la cosmovisión religiosa y secular ha tenido un protagonismo clave desde el mismo surgimiento de la modernidad. Esta lucha ha dejado una fortísima impronta en nuestra cultura, en nuestra política, en nuestra economía y en nuestra organización social. La modernidad filosófica inició su andadura con un nuevo tipo de escepticismo, con el planteamiento de una duda radical que obligaba a poner en suspenso todas las convicciones precedentes (Descartes, 1991). Pero esta duda filosófica no pudo desplegarse en la historia salvo en cuanto afectaba al pasado tradicional. La constitución de un nuevo orden, el de la sociedad moderna, requería de certidumbres que al menos se proyectasen sobre el futuro venidero mediante la fórmula y en la forma de un Progreso ineluctable.

Esta duda radical, que se manifiesta en un generalizado escepticismo respecto a toda cosmovisión totalizante y omnicomprensiva, sólo ha podido manifestarse en toda su extensión cuando la legitimidad de los meta-relatos modernos ha comenzado a mostrar evidentes síntomas de debilidad (Lyotard, 1998). Pero ha sido fundamentalmente el éxito de la propia modernidad el que puede explicar un cambio en las valoraciones de los europeos. La modernidad es un hecho, pero ha dejado de ser una ilusión (Elias, 1993). La hipermodernización de la sociedad está creando nuevas situaciones en las que quedan patentes las ambivalencias de los éxitos modernos. La riqueza se transmuta en despilfarro y en consumismo posesivo y ciego; las tecnologías de la información, en banalidad comunicativa; el individualismo, en soledad de los débiles; la racionalidad institucional, en burocratización y control a ultranza; y el desencanto secular, en pura desesperación.

Con la vista puesta en este horizonte, se inicia un proceso de bifurcación posmoderna en el que las personas estiman en alto grado, y simultáneamente, valores antitéticos. Siguen valorando el trabajo, pero también valoran el ocio; estiman la libertad individual, pero añoran las formas comunitarias; se aferran a la realidad mundana de la vida y, sin embargo, persiguen momentos y experiencias trascendentes; se dicen y quieren ser racionales, pero saben muy bien que existen puesto que sienten; se consumen frenéticamente en el instante transitorio, pero quisieran perdurar al menos en alguna pequeña eternidad; se precian a sí mismos por lo que producen, si bien su más íntimo anhelo es la auto-realización personal; quieren ser individuos perfectamente autónomos y, sin embargo, aspiran a formar parte de alguna comunidad o tribu; no creen en Dios, pero intuyen la existencia de algún poder superior; el individualismo racional adopta la forma de una religión, aunque una especie de panteísmo místico inspira la vocación sagrada de esta religiosidad.

Así, en estas condiciones de *bifurcación posmoderna* (Bericat Alastuey, 2003a), no ha de extrañarnos que la duda y el escepticismo se extiendan como clima emocional característi-

co de nuestra época. No ha de extrañarnos que, junto al deseo y valoración de la *hipermodernidad*, se vuelvan a desear y valorar recursos característicos de la *tradicción*. Quizás sea este hecho el que ha llevado a muchos a hablar del retorno de lo sagrado, aunque, vista desde la perspectiva de la bifurcación posmoderna, tal afirmación haya de considerarse sumamente imprecisa, cuando no del todo incorrecta. De ahí que hayamos preferido expresar la actual situación cultural europea mediante la fórmula del *ocaso de la secularización*.

Duda y modernidad

En el capítulo VI de *La condición humana*, titulado «La vida activa y la época moderna», Hannah Arendt sostiene que «la filosofía moderna comenzó con el *de ómnibus dubitandum est* de Descartes, con la duda, pero no con la duda como control inherente a la mente humana para protegerse de las decepciones del pensamiento y de las ilusiones de los sentidos, ni como escepticismo ante los prejuicios y morales de los hombres y de los tiempos, ni siquiera como método crítico de la investigación científica y de la especulación filosófica. La duda cartesiana es de alcance mucho más amplio y de intención demasiado fundamental para determinarla con tan concretos contenidos» (Arendt, 1993: 301). «Si el Ser y la Apariencia se separan para siempre, y esto es —como señaló Marx— el supuesto básico de toda la ciencia moderna, a la fe no le queda nada para tomar a su cargo; hay que dudar de todo» (Arendt, 1993: 302).

Los descubrimientos de Galileo, soportados por la visión que aporta un nuevo instrumento, el telescopio, ponen en tela de juicio las apariencias que proceden de los sentidos, la facultad de la razón para alcanzar por sí misma la realidad o la verdad del mundo, e incluso las verdades basadas en la revelación divina. A partir de entonces la confianza del ser humano en el mundo y en su propia vida se desmorona; ya no puede seguir confiando en los sentidos, ni en la razón, ni en el sentido común, ni en la revelación. Pero «lo que se perdió en la Época Moderna —nos dice Arendt— no fue la actitud por la verdad, la realidad, la fe, ni la concomitante e inevitable aceptación del testimonio de los sentidos y de la razón, sino la certeza que anteriormente iba con ellas» (Arendt, 1993: 304).

A partir de Descartes el hombre moderno puede seguir creyendo, pero no podrá edificar sus creencias sobre los cimientos de una absoluta certeza; de ahí que el concepto de *veracidad* sustituya al concepto tradicional de *verdad*, y que la *realidad* quede reducida a mera *confiabilidad*. El protestante, según demostró Weber, aunque siga creyendo en la salvación, pierde la *certitudo salutis*. Y el salto de Kierkegaard desde el estadio estético al ético, así como desde este último al religioso, no es en absoluto resuelto mediante el recurso a la razón, sino en tanto decisión absolutamente libre tomada desde las angustiosas profundi-

dades del corazón de la duda. Según Arendt, la modernidad no estaría caracterizada por un continuo debilitamiento de las creencias religiosas, algo que queda aludido en el proceso de secularización, sino por un proceso aún más profundo que ubica a la duda en el centro de la vida moderna. Podría decirse que, sin algún espacio para la duda, la fe supondría una especie de rechazo a existir en el mundo presente, ya que habrá de ser comprendida como una respuesta a la duda (Bell, 2005: 17-18). En el mundo moderno, tanto la creencia como la in-creencia incorporan la duda, tienen en común el haber emergido de la duda, y ambas deben haber sido constituidas mediante un «salto» o una violenta resolución.

Bauman comparte con Arendt la idea de que duda y modernidad están íntimamente ligadas en el plano filosófico. En el punto de partida de la modernidad también sitúa una epistemología crítica que funde todo lo sólido y que profana todo lo sagrado, una crítica, escéptica y específicamente moderna, enraizada en una lacerante sospecha de que las cosas no son lo que parecen. «La aparición sincronizada de ambivalencia, libertad y escepticismo no fue una mera coincidencia. Uno se pregunta si es siquiera concebible la presencia de cualquiera de los elementos de esta moderna trinidad sin los otros dos» (Bauman, 2001: 71-72).

Bauman, sin embargo, observa que la modernidad en tanto proceso histórico evidencia, desde su íntima vocación de crear un orden nuevo desde la nada, un intensísimo anhelo de claridad, un anhelo que, tal y como es indicado en el título de un capítulo de *La sociedad individualizada*, abocará finalmente a un romance fracasado. «Para Sexto Empírico, la duda universal debía tener y tenía como consecuencia la salud mental; para Montaigne y quienes lo seguían conduciría a la locura». «Por lo que respecta a los primeros escépticos modernos de los siglos XVI y XVII, hechos a la importancia cósmica de las mores y costumbres en que vivían ellos y sus contemporáneos, dudar no llevaba a la paz mental, sino a pesadillas: que no hay nada real, que siempre estamos engañados, que Dios es un engañador, que no poseemos verdad ni certidumbre alguna». «A los escépticos de la época moderna les horrorizó el caos que era cada vez más visible a través del tejido del orden tradicional, cada vez más gastado; su descubrimiento les espantó y les produjo un pánico mortal y juraron que no descansarían hasta encontrar o reconstruir un claro e inequívoco conocimiento del mundo. Leibniz, por ejemplo, interpretó la suspensión del juicio (*epoché*) como “duda” y la duda como un estado involuntario de ignorancia» (Bauman, 2001: 73). Así también pensaba Spinoza, para quien no hay ningún problema escéptico posible, porque uno sabe, y sabe que sabe, o está en la ignorancia.

Los primeros filósofos modernos vieron que «habían de participar en el gran esfuerzo moderno de la construcción de un orden en un mundo doliente entre las ruinas del antiguo ré-

gimen. El nuevo orden había de ser obra de la razón, la única arma digna de confianza de sus constructores humanos». «Las premoniciones de los escépticos eran, en consecuencia, una pesadilla, los argumentos escépticos un fastidio, la falta de claridad del mundo una irritación, la vacilación, un signo de ignorancia que pedía a gritos ser reemplazada por una certeza basada en el conocimiento. *Había una especie de afinidad electiva, una especie de parentesco electivo entre la vocación asumida por los filósofos modernos y las preocupaciones de los poderes modernos, enfrentados a la formidable tarea de un “nuevo comienzo”: erigir un orden artificial en medio de los restos del orden “natural”*»⁴. «El vínculo entre las dos tareas lo ofrecía la razón, gobernada por la ley de la no contradicción y del medio excluido; la razón era el enemigo jurado, y se supone que invencible, de la ambigüedad y de la indecisión» (Bauman, 2001: 74).

La ciencia se convierte en el único método de alcanzar la verdad, y los conocimientos científicos en los únicos verdaderos. Todo aquello que no pueda captarse mediante su metodología y procedimientos deja de tener significado y sentido alguno. Así, el método científico, limitando los procedimientos capaces de alcanzar la verdad, limita al mismo tiempo el ámbito de la realidad. La ciencia moderna refuerza la división entre un mundo natural, potencialmente captable mediante sus mecanismos, y un mundo sobre-natural, del que no tiene nada que decir porque a sus ojos ni siquiera existe. Todas las realidades extra-mundanas y trascendentes quedan más allá del campo de aplicación de la duda «secular» o científico-racional, pues en este contexto la duda se justifica en tanto punto de partida o vía para llegar a adquirir certezas y conocimientos. Queda así definitivamente claro que la «duda religiosa», referida a objetos propios del mundo trascendente, está condenada a consumirse a sí misma en la eternidad como pura incertidumbre, como Ave Fénix de duda que engendra duda. En suma, la duda radical a la que alude Arendt es, finalmente, enterrada por la modernidad debido a los requisitos funcionales vinculados con la necesidad de crear un orden social claro y coherente basado en la certezas que había de procurar el conocimiento científico.

Arendt reconoce que en este contexto cultural los modelos morales de la Época Moderna se inspiraron en los nuevos científicos. Así, «las sociedades ilustradas y las reales academias pasaron a ser centros moralmente influyentes donde los científicos estaban organizados con el fin de encontrar caminos y medios con los que atrapar a la naturaleza mediante experimentos e instrumentos, de tal modo que ésta se viera obligada a rendir sus secretos» (Arendt, 1993: 305). Y Bauman, por su parte, señala que tras las disonancias y abiertos conflictos que surgían entre los filósofos modernos y los gobernantes modernos era muy aparente «el consenso entre la búsqueda filosófica de una verdad inequívoca y la bús-

⁴ La cursiva es nuestra.

queda política de un orden carente de ambigüedad» (Bauman, 2001: 77). En ninguna de las utopías modernas, inspiradas en la certeza científica y en la voluntad de poder legislativa, esto es, en la razón y en la ley, asoma ni el más mínimo ápice de duda. Sin embargo, conforme avanza la modernidad, la claridad se va desvaneciendo. El empeño de eliminar la ambigüedad choca con el principio de «destrucción creativa», que genera un continuo cambio. Por otro lado, la imposibilidad de aplicar una planificación global y totalizadora conduce a planificaciones parciales que comportan consecuencias indeseadas e inesperadas.

En suma, la duda radical y filosófica, que nace con la modernidad, resulta insoportable e incompatible con el proceso de modernización. De ahí que la misma modernidad instituya como cultura dominante una ideología científico-natural como mecanismo hegemónico para alcanzar la certeza tanto en el mundo natural como en el universo moral. Pero Georg Simmel, que supo intuir en tantos matices el advenimiento de la posmodernidad, ya distinguió claramente la *ciencia*, concebida como práctica de investigación exacta y metódica de hechos y posibilidades concretos y específicos, de la *ideología científica*, esto es, de una especie de sentimiento generalizado o espíritu científico-natural que proyecta una visión del mundo y de la vida asociada a las lógicas y modos de operación propios del método científico. En este sentido, Simmel sólo concibe una posible contradicción entre las cosmovisiones religiosa y secular cuando enfrentamos la «ideología científica» con los «contenidos dogmáticos» de una concreta forma de religión. «Por medio de los resultados de la ciencia exacta no cabe dirigir ninguna contraprueba lógicamente decisiva contra las tradiciones religiosas. Pero, ciertamente, como ya hemos dicho, el espíritu científico como un todo, la trasposición de la reflexión científica también a lo no investigable, la limitación de toda realidad creíble a lo científicamente probable, esto excluye el atenerse a los contenidos religiosos transmitidos» (Simmel, 2001: 233).

Dado que Simmel distingue entre la *forma* y la *vida* (Bericat Alastuey, 2003b), entre las formas institucionales e históricas de una *religión* concreta y la *religiosidad* en tanto cualidad del ser o necesidad interna del ser humano, sostiene que «sería una obcecación completa tener por extinguidas las necesidades internas que hasta el momento habían sido satisfechas por tales contenidos, al mismo tiempo que estos contenidos han sido extinguidos» (Simmel, 2001: 233). «Si se entiende la religiosidad de este modo, como una forma en la que el alma humana vive y se aprehende a sí misma y a la existencia, entonces, obviamente, en modo alguno puede tener lugar un conflicto con la ciencia» (Simmel, 2001: 234). Por tanto, según Simmel, la ideología científico-natural de la modernidad establece un evidente conflicto con las cosmovisiones religiosas, conflicto lógicamente insostenible, que finalmente puede diluirse cuando bien la religiosidad evoluciona hacia formas de sentimiento y de sentido que le son propias, bien cuando la ideología moderna comienza a perder fuerza y circunscribe su cosmovisión particular del mundo al que le es propio. Y ambas cosas, en

efecto, se están produciendo en los inicios de la posmodernidad. La ciencia y la racionalidad instrumental pierden legitimidad en cuanto ideologías capaces de otorgar sentido al mundo de la vida, pero la ganan cuando limitan su actividad al estudio objetivo del mundo natural. La *ciencia en sí* deja de negar la *religiosidad en sí*, y en estas condiciones quedan restituidas a su peculiar espacio epistemológico tanto la «duda religiosa» como la «duda secular».

Es entonces, y sólo entonces, cuando podemos hablar del ocaso de la secularización, esto es, cuando la bifurcación posmoderna permite el simultáneo discurrir por dos senderos distintos, uno de *hipermodernización*, en el que la ciencia se potencia, se afirma y se desarrolla exponencialmente, alterando radicalmente el mundo por sus resultados y por la aplicación tecnológica de sus hallazgos, y no tanto por la imposición de sus principios ideológicos, y otro de *re-tradicionalización*, en el que el recurso a la religiosidad puede seguir cumpliendo gran parte de las funciones que a lo largo de la historia de todas las sociedades conocidas parece haber estado cumpliendo, es decir, satisfaciendo aquellas necesidades trascendentes que de algún modo quizás pudiera satisfacer la ideología científica, cualquiera otra ideología, o incluso las religiones civiles, pero que en ningún caso puede satisfacer la ciencia en sí. El ocaso de la secularización, un fenómeno característicamente posmoderno, se manifiesta ante todo en este retorno de la duda radical.

4. ESTRATEGIAS DE SALIDA DE LA DUDA

El escepticismo de la escuela clásica modificó el concepto de indagación con el fin de alcanzar un estado de felicidad, entendiendo que para ello era necesario negar cualquier doctrina y alcanzar un estado de imperturbabilidad. De ahí que la *epojé*, esto es, la «suspensión del juicio», según Sexto Empírico un estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos, conduce directamente a la *ataraxia*, que implica ausencia de turbación y pasión, necesaria para alcanzar la felicidad. El escepticismo clásico combina un posicionamiento epistemológico, la suspensión del juicio, inspirado en el convencimiento de que todo saber es imposible y de que ninguna afirmación es verdaderamente indudable, y una actitud vital, surgida del convencimiento de que cualquier cosa es indiferente.

Según cuenta Diógenes Laercio de Pirrón de Elis, considerado el fundador del escepticismo, para ser coherente con su doctrina, que no otorgaba ninguna confianza a los sentidos, iba por el mundo sin mirar ni esquivar nada, topando con cuantos obstáculos se encontraba a su paso, carros, precipicios, perros, etc. Pero es obvio que entre los mortales de carne y hueso resulta difícil encontrar tal grado de coherencia. Si el escepticismo produjo pánico entre los modernos, produce angustia entre los posmodernos. La indiferencia derivada de la duda radical, de la incapacidad para optar entre una u otra cosmovisión, o de la incapa-

cidad de éstas para atraer y convencer a los individuos, no conduce normalmente a las personas a ningún estado de felicidad.

La disonancia cognitiva resulta dolorosa cuando el ser humano es incapaz de resolver la tensión de la duda encontrando una salida. De ahí que la doble negación que incorpora la duda en la cultura posmoderna está llamada a ser el punto de partida desde el que habrán de surgir múltiples posibilidades futuras. Es cierto, como apunta Simmel, que desde tal estado de oscilación interna se pueden configurar nuevas formas de aprehensión de las cosas o que, en términos de Arendt, la duda contiene un inmenso potencial de «natividad». Pero en ningún caso es seguro por qué derroteros caminaremos con paso firme hacia el futuro. Algunos, como el sociólogo Peter L. Berger, han optado por afirmar escépticamente su fe en el cristianismo, «el único camino aceptable para poder ser cristiano sin emigrar de la modernidad». «Mi argumentación es escéptica en el sentido de que no presupone la fe y no se siente vinculada a ninguna de las autoridades tradicionales en materia de fe —ni a una Iglesia infalible, ni a una escritura inerrante, ni a una experiencia personal irresistible—, y toma muy en serio las contingencias históricas que configuran todas las tradiciones religiosas» (Berger, 2006: 10). Otros, como el filósofo Eugenio Trías, se acercan a «la religión, sobre todo, por las enseñanzas que puede darle, sin que esta aproximación signifique ninguna profesión de fe o creencia en los principios de tal o cual religión». «En cada gran religión se revela algo existencial: algo relevante y necesario para el reconocimiento de los grandes misterios que circundan la vida humana, y que hacen de ésta un enigma difícil de descifrar» (Trías, 2006b: 152-153). Y aun otros, como el pensador social Salvador Giner, incluso desde una afirmación sin fisuras de la autonomía de la razón y del valor del orden secular para convivir en el marco de una sociedad razonable, reconocen en la «sacralización de lo profano», característica de la hipermodernidad, una prueba evidente de nuestra perenne inclinación a lo numinoso y de nuestra sed de valores trascendentes (Giner, 2003). En palabras de Simon Weil, «el peligro no está en el temor a que el alma dude de si hay o no pan, sino en que, mintiéndose, llegue a convencerse a sí misma de que no tiene hambre. Y sólo puede convencerse de ello mintiendo, porque su hambre no es una creencia, sino una certeza» (Berger, 2006: 23).

La incertidumbre no es casi nunca un estado psicológico por completo deseable y, salvo en la imperturbabilidad de una *ataraxia* filosófica, las tensiones propias de la ambivalencia impulsan hacia su resolución. Concluiremos, por tanto, reflexionando sobre los escenarios futuros que pueden avistarse en el horizonte, y para ello expondremos las tres posibles estrategias de salida capaces de diluir las tensiones culturales y vitales que, tanto en el plano personal como en el político o en el social, están implícitas en la duda posmoderna, una duda radical que mantiene paralizada la elección entre dos alternativas, la cosmovisión religiosa y la cosmovisión secular, ambas tan atractivas como repelentes para una buena

parte de los europeos. Ninguna de estas estrategias tiene garantizado el éxito, y lo más probable es que las tres actúen de consuno en proporciones diversas en distintas sociedades e individuos.

Estas tres estrategias de salida son la *kierkegaardiana*, la *borgiana* y la *hegeliana*. La primera constituye una resolución consciente que opera elevando la tensión implícita en la decisión que ha de optar por uno de los dos polos opuestos. Implica la aceptación del carácter antinómico de la alternativa, «*o lo uno o lo otro*», y encuentra la salida mediante un *salto* a una creencia excluyente. La segunda constituye una solución a la duda que opera desde el subconsciente fundiendo los polos opuestos en un crisol del que emerge una nueva cultura híbrida y mestiza. Implica la afirmación simultánea y conjuntiva de ambos polos en el plano subconsciente, «*lo uno y lo otro*», y resuelve la tensión de la duda mediante el recurso a la hibridación y a la bifurcación. La tercera salida constituye una disolución de la duda que opera por completo en el plano inconsciente. Implica una coherencia plena con la doble negación que caracteriza a la duda, «*ni lo uno ni lo otro*», y tiende a lograr una dilución de los opuestos que se proyectará en el futuro mediante una reformulación social, cultural y política de la propia alternativa.

La *resolución* kierkegaardiana se corresponde con una lógica antinómica y de *oposición* excluyente. A la *solución* borgiana le corresponde una lógica de simultánea *hibridación*. Y la *disolución* hegeliana es inconscientemente generada mediante una lógica de *síntesis* que implica la negación de la negación. Estas tres estrategias de salida tienen su origen en el propio sujeto que duda; así que serán ellos, los escépticos, los artífices básicos de la gestión social y política del cambio cultural venidero. De ahí que el escepticismo puede entenderse, también, en la época posmoderna del ocaso de la secularización, como un territorio de conquista sobre el que se librarán no pocas batallas.

Hemos recurrido a Kierkegaard para dar nombre a la primera estrategia debido a que fue él quien acuñó la famosa fórmula *O lo uno o lo otro*, título de su primer libro, y porque en ella está implícita gran parte de la lógica existencial desde la que emergió su singular obra. Para Kierkegaard, el ser humano se enfrenta a posibilidades y alternativas, no resolubles mediante la razón, entre las cuales se ve abocado a elegir en el contexto de una radical incertidumbre y duda. Toda decisión constituye una elección personal y existencial en el marco de una paradoja que produce angustia. El ser humano, bajo la ley de la alternativa, se ve abocado a creer o a no creer, tiene que elegir o una cosa o la otra, y esta elección constituye siempre un «salto» en el vacío y una decisión íntimamente personal, pues en el fondo, según Kierkegaard, con cada decisión el sujeto no hace sino elegirse a sí mismo. Concebir radicalmente la existencia como posibilidad y como libertad personal explica que toda verdadera creencia, una decisión entre alternativas, haya de incorporar la duda radical y

angustiosa que precedió a la elección. Así pues, cuando trasladamos esta lógica al problema de la decisión entre las alternativas religiosa y secular, no nos estamos refiriendo a aquellas personas, religiosas o seculares, que aceptan sin crítica ni asomo de duda «lo dado por supuesto» por una u otra cosmovisión, sino al conjunto de europeos capaces de elegir o, dicho de otro modo, capaces de experimentar la duda en algún momento de su vida.

Esta ley de la alternativa se despliega según una lógica antinómica o de completa oposición entre ambos polos extremos, esto es, demanda una resolución excluyente entre lo uno o lo otro. O eres religioso o, por el contrario, eres secular. O eres moderno o eres tradicional. La alternativa opera en el contexto de una lucha frontal entre ambas cosmovisiones, y cuya resolución solamente parece concebirse en términos de victoria o de derrota. En el análisis del discurso de los fundamentalistas religiosos se evidencia con toda claridad la fuerza que tienen las múltiples dicotomías que sustentan sus inexorables certezas (Emerson y Hartman, 2006; Patiño Villa, 2006). Lo mismo sucede con los fundamentalistas islámicos, que interpretan y tratar de aplicar con literalismo puritano y rigorista el contenido de su libro sagrado.

Ahora bien, el fundamentalismo religioso, que algunos entienden erróneamente como un fenómeno moderno, ha de comprenderse más bien como el síntoma de una específica estrategia posmoderna para escapar a la duda. De ahí que el hermético cierre social y cultural que procura todo fundamentalismo ofrezca el atractivo de una seguridad ontológica plena, la posibilidad de resolver de golpe y de una vez por todas el estado de incertidumbre. Por su parte, la cosmovisión secular, en esta fase de ocaso de la secularización, resultará bastante menos atrayente como vía de resolución de la duda. Sin embargo, podemos prever que ante un supuesto avance del fundamentalismo y de las religiones institucionalizadas, sobre todo de aquellas que tratan de instituir una sociedad plenamente religiosa, ha de surgir una reacción simétrica, y al menos tan intensa, por instituir o mantener los parámetros de una sociedad plenamente secular. La resolución kierkegaardiana opera como un conflicto íntimo en el plano personal, pero se traslada de hecho como conflicto político en el plano social. La lucha social entre ambas cosmovisiones situará en el primer plano de la agenda política y mediática la lógica de las elecciones excluyentes, incrementando así la polarización y el conflicto cultural en la sociedad europea.

Hemos denominado borgiana a la segunda estrategia de salida en atención al laberinto narrativo escrito por Ts'ui Pên, el personaje central de una brevísima y preciosa ficción escrita por Borges, *El jardín de senderos que se bifurcan*. Ts'ui Pên, «gobernador de su provincia, docto en astronomía, en astrología y en la interpretación infatigable de los libros canónicos, ajedrecista, famoso poeta y calígrafo, que lo abandonó todo para componer un

libro y un laberinto, enclaustrándose durante trece años en el Pabellón de la Límpida Soledad». Una novela en la que «todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones». «En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta —simultáneamente— por todas». «Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan» (Borges, 1995: 100-118). En esta novela, cuyo tema es el tiempo, todos los desenlaces posibles ocurren, así que un personaje muere en una página y sigue viviendo en las siguientes, o aparece como amigo en unas y un poco más adelante como acérrimo enemigo.

La lógica de la bifurcación se basa en optar simultáneamente por todas las alternativas, de ahí su aparente absurdo. En esta estrategia de salida a la duda religioso-secular los seres humanos eligen «lo uno y lo otro», optando por elaborar con sus vidas nuevas formas de hibridación en las que incorporan en el plano subconsciente elementos de ambas cosmovisiones. La *sacralización de lo profano* analizada por Giner, el *Jesús en Disneylandia* de Lyon, los movimientos *New Age*, la sacralización de la naturaleza de la *cosmic piety* o de la sociedad en las religiones civiles, el sincretismo espiritual de Oriente y Occidente, el individualismo religioso de Bellah o la privatización de la experiencia religiosa, el componente primordialmente emocional de muchas prácticas religiosas contemporáneas, o el panteísmo místico de otras, constituyen nuevas formas de hibridación que incorporan simultáneamente elementos y recursos, aparentemente contradictorios, característicos del orden moderno y del orden tradicional.

Las múltiples hibridaciones posibles, que aceptan caminar simultáneamente por los dos senderos que se bifurcan rechazando la disyuntiva y la antinomia, y recreando la *vida religiosa*, esto es, la religiosidad, en nuevas formas institucionales de religión en buena parte secularizadas, así como recreando la *vida secular* y mundana en nuevas formas institucionales de ideología en buena parte sacralizadas, constituyen opciones que emergen de un subconsciente atizado por la duda ante el irresoluble dilema que el principio de no contradicción, característico de la lógica consciente, pretende imponer. Este cambio de las formas religiosas y seculares es mucho más evidente allí donde el pluralismo religioso permite la construcción de múltiples ofertas orientadas a la satisfacción de las necesidades religiosas. Sin embargo, en Europa, donde en cada país predomina un monopolio u oligopolio religioso *de facto*, amparado además por los propios Estados, la hibridación es mucho menos evidente. Las salidas borgianas a la tensión de la duda, aunque, según hemos visto, eran apreciables en el contenido cultural de los escépticos europeos, no encuentran hoy por hoy, en nuestro contexto social y cultural, las formas institucionales adecuadas que darían rienda suelta a su expresión. Ahora bien, nadie puede asegurar si, en el próximo futuro, la imposibilidad europea de satisfacer las nuevas demandas de religio-

sidad incrementará sustancialmente los niveles de frustración, generando así nuevas condiciones espirituales capaces de alterar la actual estructura institucional de la religión en Europa.

La tercera estrategia de salida de la duda, la disolución hegeliana, se expresa acentuando en la conciencia manifiesta el carácter negativo de todo escepticismo, esto es, afirmando una doble negación o repulsión respecto de ambas cosmovisiones, la religiosa y la secular. La duda surge del convencimiento de que ninguna de estas dos opciones puede ser ni útil ni verdadera, y se permanece en ella en la medida que no se vislumbra y ni tan siquiera se desea ninguna solución posible: ni la victoria de una de las dos cosmovisiones, ni el compromiso o hibridación entre ambas. Este tipo de escepticismo no elabora ni propone nada, y por ello puede adoptar una forma de nihilismo o de pura y absoluta indiferencia, tanto en el plano consciente como en el subconsciente. Estos individuos ni siquiera se consideran a sí mismos «huérfanos buscando amparo en el desierto ideológico en el que viven», como apunta Giner (2003: 167). Este escepticismo, que se manifiesta en la conciencia según la lógica de la doble negación, «*ni lo uno ni lo otro*», opera en los sujetos en el plano de su inconsciente.

La dialéctica hegeliana nos sirve como modelo en la medida que incorpora una resolución en la historia, una síntesis que emerge de una doble negación. La conocida fórmula de esta dialéctica, «*tesis, antítesis y síntesis*», apunta al proceso histórico en el que la Razón acaba revelándose y encontrándose a sí misma en la propia Realidad. El *ardid de la razón*, al que aludía Hegel, consiste precisamente en esto, en la capacidad que tiene para operar con los seres humanos diluyendo las oposiciones presentes en la conciencia de éstos. La metáfora de la oposición entre «el señor y el esclavo», excelentemente narrada por Joseph Losey en su película *El sirviente*, se resuelve en una síntesis histórica radicalmente nueva que surge de la autoconciencia que procuran los diversos momentos de la lucha, las recíprocas negaciones entre los opuestos. La cosmovisión religiosa y tradicional es negada por la cosmovisión secular y moderna, que a su vez debe ser negada para alcanzar una nueva síntesis que supere a ambas. Es lo que parece indicar Bataille cuando, contraponiendo el «orden íntimo» al «conocimiento claro», nos propone proceder a una operación contraria, a una *reducción de la reducción* (Bataille, 1999).

Ahora bien, esta reducción de la reducción no es algo que para Hegel pueda hacerse por y en el pensamiento de los hombres, sino algo que acontece, más allá de su conciencia, en el desenvolvimiento histórico de la realidad misma. Desde esta perspectiva, las teorías de la elección racional, hoy tan en boga (Sherkat y Ellison, 1999), serían totalmente inapropiadas para pensar un futuro preñado con las consecuencias deseadas e indeseadas, manifiestas y latentes, de nuestras propias acciones y decisiones. Así, quizás no sea el escepti-

cismo sino *el oculto ardid de la Razón mediante el que se está gestando una radical transformación histórica*.

Cuál sea éste nuestro destino es algo vedado a la conciencia de los hombres, pues sólo el futuro nos podrá revelar la verdadera naturaleza del presente. Tal y como sostiene Mardones, puede ser que la modernidad secularizada sea «la gran ocasión para que la religión muestre su lado crítico, desinteresado y militante, en pro del hombre» (Sánchez Capdequí, 1998: 182). Pero también puede que no sea así, que sea todo lo contrario, o que sea de cualquier otro modo. Puede ser, también, una excelente ocasión para renovar la ética secular, o incluso para reconstruir un nuevo concepto de moral, una *nueva moral* que pueda aplicarse al orden íntimo y a la conciencia clara, al mundo inmanente y al trascendente, al universo religioso y al secular, a la racionalidad y a la emoción, al individuo y a la comunidad. Una moral de síntesis capaz de diluir, superándolas, las intensas contradicciones y antinomias que hemos experimentado en Europa durante todo el transcurso de nuestra conflictiva modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, H. (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BAKER, W. E. (2005): *America's Crisis of Values: Reality and Perception*, Princeton, Princeton University Press.
- BATAILLE, G. (1999): *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- BELL, V. (2005): «On the Critique of Secular Ethics. An essay with Flannery O'Connor and Hannah Arendt», en *Theory, Culture & Society*, vol. 22 (2), pp. 1-27.
- BELLAH, R., et al. (1985): *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press.
- BERGER, P. L. (2006): *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Barcelona, Herder.
- BERICAT ALASTUEY, E. (2003a): «Fragmentos de la realidad social posmoderna», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 102, pp. 9-46.
- (2003b): «La religiosidad contemporánea: entre la secularización moderna y la espiritualidad posmoderna», en E. Bericat (dir.), *El conflicto cultural en España*, Madrid, CIS, pp. 268-327.
- BORGES, J. L. (1995): *Ficciones*, Madrid, Alianza.
- CASTÓN BOYER, P., y LÓPEZ DOBLAS, J. (2005): «La religión en Andalucía. Valores y participación», en *Desde la esquina de Europa*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- DE MIGUEL, A. (2006): *Los españoles y la religión*, Barcelona, Random House Mondadori.

- DESCARTES, R. (1991): *Discurso del método*, Madrid, Austral.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1994): «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- DOBBELAERE, K. (1981): «Secularization: a Multidimensional Concept», en *Current Sociology*, n.º 29, 2, pp. 23-55.
- EMERSON, M. O., y HARTMAN, D. (2006): «The Rise of Religious fundamentalism», en *Annual Review of Sociology*, 32, pp. 127-44.
- ELIAS, N. (1993): *El proceso de civilización*, Madrid, FCE.
- ESTRUCH, Joan (1994): «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- FERRATER MORA, J. (1982): *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza.
- FROESE, P., y PFAFF, S. (2005): «Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in Eastern Germany», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (4), pp. 397-422.
- GEERTZ, C. (2000): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GINER, S. (2003): *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza.
- GINER, S., y TABARA, D. (1999): «Cosmic Piety and Ecological Rationality», en *International Sociology*, 14 (1), pp. 59-82.
- GUIZZARDI, G. (1978): «Ripresa del religioso e fine della secolarizzazione: preliminary per un analisi critica», en *Testimonianze*, n.º 209-210.
- HEGEL, G. W. F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HOUTMAN, D., y MASCINI, P. (2002): «Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (3), pp. 455-473.
- HUNT, L. (1988): «The sacred and the French Revolution», en J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIERKEGAARD, S. A. (1959): *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar.
- KRAUSE, N., et al. (1999): «Aging, Religious Doubt, and Psychological Well-Being», en *The Gerontologist*, 39 (5), pp. 525-533.
- LAMBERT, Y. (2001): «Attitudes sécularistes et fondamentalistes en France», en *Social Compass*, 48 (1), pp. 37-49.
- (2002): «Religión: l'Europe à un tournant», en *Revue Futuribles*, n.º 277, pp. 129-159.
- LYON, D. (2002): *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- LYOTARD, J. F. (1998): *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MEULEMANN, H. (2000): «Beyond Unbelief. Religious uncertainty and religious indifference in countries with self-induced and enforced secularization», en *European Societies*, 2 (2), pp. 167-194.
- (2004): «Enforced Secularization - Spontaneous Revival? Religious Belief, Unbelief, Uncertainty and Indifference ins East and West European Countries 1991-1998», en *European Sociological Review*, 20 (1), pp. 47-61.

- OTTO, R. (2001): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- PATIÑO VILLA, C. A. (2006): *Guerras de religiones. Transformaciones sociales en el siglo XXI*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- PINO, J. del, y BERICAT ALASTUEY, E. (1998): *Valores sociales en la cultura andaluza*, Madrid, CIS.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1998): «Las formas de la religión en la sociedad moderna», en *Papers*, 54, pp. 169-185.
- SENNETT, R. (2003): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.
- SHERKAT, D. E., y ELLISON, C. G. (1999): «Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion», en *Annual Review of Sociology*, 25, pp. 363-394.
- SIMMEL, G. (2000): «El conflicto de la cultura moderna», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 89, pp. 315-330.
- (1905): «A Contribution to the Sociology of Religion», en *The American Sociological Review*, vol. 11, 3, pp. 359-376.
- (2001): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- SOTELO, I. (1994): «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- TRÍAS, E. (2001): *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino.
- (2006a): *La edad del espíritu*, Barcelona, Random House Mondadori.
- (2006b): «La necesidad de pensar la religión», en E. Trías et al., *Diferencias de religión. El verdadero obstáculo para la paz*, Vilafranca del Penedés, Erasmus.