

Experiencias de transcendencia. ¿Como se construye la transcendencia hoy?

*José M. Mardones**

Resumo. O ensaio reflete o modo como se constitui a transcendência nas sociedades ocidentais – especialmente europeias – em um momento de reencantamento ou processo de sacralização secular. É explorada a construção social da realidade transcendente, a reconfiguração da religião e também é questionada a capacidade da pequena ou micro-transcendência do ser humano na atualidade.

Palavras-chave: ‘grande’ e ‘pequena’ transcendência, secularização, reencantamento, sagrado, profano.

La religión no ocupa un lugar prominente en la cultura moderna, pero no deja de haber rastros de religiosidad por doquier. Asistimos en este momento histórico a una mezcla de secularización y de postsecularización. Es cierto que nuestra sociedad está profundamente secularizada en el sentido de que los diversos ámbitos de la cultura, la sociedad, la política, la economía, la ciencia, la técnica, la sexualidad, la familia y el arte, aparecen como espacios autónomos que se rigen por sus propias leyes y no apelan a ninguna autoridad mas allá de su propia lógica o funcionamiento. Pero no es menos cierto que, contra lo que algunos espíritus positivistas o materialistas esperaban, la religión no ha desaparecido, sino que sigue muy presente en nuestra sociedad. Hoy se habla de una presencia religiosa que recorre toda la sociedad. Ha sucedido como si el potencial religioso represado y guardado dentro de las instituciones religiosas (iglesias), se hubiera desparramado por todos los intersticios de la cultura y sociedad. Estamos ante un reencantamiento del mundo.

* José Maria Mardones é professor do Instituto de Filosofia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, Espanha.

¿Cómo es este reencantamiento al que asistimos? ¿Es posible decir algo acerca del modo como se presenta, las formas que adopta, la expansión que alcanza?

Aquí vamos a explorar únicamente una de las dimensiones de este reencantamiento: aquella que mira hacia el lado más secular y aparece en formas profanas o mundanas. Parece una contradicción hablar de religiosidad profana o secular, o de experiencias profanas de transcendencia: aunque, por otra parte, si experimentamos la transcendencia tendrá que ser en manifestaciones “profanas”, “seculares”, ya que no parece haber otro modo — intuimos — de acercarnos a lo que está más allá y trasciende la realidad presente, si no es a través de esta misma realidad.

Sin duda, podemos sospechar, que no estamos ante un acontecimiento tan raro o extraordinario, sino que las circunstancias históricas nos han ayudado a reparar en él. Caemos en la cuenta que la vivencia de la transcendencia tiene diversos grados de manifestación. Generalmente nos hemos fijado en las manifestaciones muy patentes de la transcendencia. Hoy la secularización de nuestro mundo junto con la aparición de lo religioso en formas no tradicionales de religiosidad — nuevos cultos, nuevos movimientos religiosos, en definitiva, una sensibilidad religiosa que deambula fuera de los muros de las grandes instituciones religiosas — nos favorece en este darnos cuenta de la presencia de lo trascendente en la cotidianidad de nuestra vida. Incluso que se viva sin demasiada conciencia de transcendencia, sino como fenómenos o rituales deportivos, musicales, ecológicos, dietéticos, etc. Se vive el ritual en su profanidad sin caer en la cuenta del aroma de transcendencia que transpira.

Afirmar lo que acabamos de enunciar es meterse en un lío de preguntas y cuestiones. Rápidamente nos asalta una cuestión tan simple y difícil como la de qué es, entonces, la transcendencia de la que hablamos. Y enseguida se enhebran otros interrogantes: ¿A qué se llama religión, en este caso, dado que la transcendencia parece pertenecer a ese eje axial?

Vemos por estas insinuaciones que nuestro tema se asienta sobre materia muy inflamable. No podía ser menos cuando tocamos temas donde la sensibilidad y la reflexión se disparan con celeridad. Indica que estamos ante un indicador sensible de algo que acontece en nuestro tiempo y que nos impulsa a replantearnos nuestra concepción de lo religioso, la transcendencia y su aparición en la cultura actual. Vamos a intentar mostrar algunas de estas experiencias profanas de transcendencia que nos dan que pensar a la hora de plantearnos la cuestión de la religiosidad en nuestra sociedad y cultura. Esperamos que, esta mirada sobre un fenómeno aparentemente marginal de nuestro momento, nos ilumine acerca del modo como el ser humano actual se acerca a lo sagrado

o al Misterio; de qué modo lo atisba o experimenta, a menudo, con escasa conciencia refleja y cómo lo religioso impregna, más que lo que a primera vista suponemos, nuestro mundo social y cultural.

I. PROFANIDAD Y TRANSCENDENCIA

A muchos les resultará extraño mezclar lo profano con la transcendencia, es como mezclar agua y aceite. Vamos a tratar de ver cómo las cosas son menos dispares y existe una familiaridad de fondo que no sólo nos permite, sino que nos fuerza a abordar ambas cosas a la vez. La novedad y el desafío será ver cómo la transcendencia se escora cada vez más hacia lo profano.

EL MUNDO DE LA TRANSCENDENCIA

Vamos a aclarar algunos términos antes de iniciar nuestra exploración. Esto quizá suene a jugar con las cartas marcadas: definimos “transcendencia” y luego buscamos las experiencias “profanas” de transcendencia. Decimos lo que entendemos por “profano” y luego nos embarcamos en la ruta de la “transcendencia”. Hay algo de inevitablemente circular en nuestro pensamiento. Pero esperamos que en el recorrido quede claro que no se trata de jugar con ventaja ni de hacer trampa, sino de ir acotando y precisando el terreno de juego de nuestra exploración.

Nos referimos al “mundo de la transcendencia”. Queremos hacer una breve indicación acerca de esa “realidad” que, según el significado de la palabra, cae más allá de nuestra realidad física y palpable. Es un más allá que sugiere una ascensión (“trans-scando”) y un tránsito que cae a la otra parte, o la espalda de nuestra realidad cotidiana.

Pero hay dos modos, al menos, de transcendencia¹: uno menor, que se sitúa más allá de la realidad ordinaria de la existencia cotidiana mediante la suspensión temporal de las reglas de la vida ordinaria. Por ejemplo un chiste, provoca la risa y suspende momentáneamente la dureza o miseria de la vida haciéndola más fácil. El otro modo de transcendencia, mayor, indica más allá de la suspensión temporal hacia otra realidad que siempre ha sido y será así. Es quizá la señal transitoria hacia la que apunta la “risa redentora” sugiriendo

¹ Vista la transcendencia desde la fenomenología, por ejemplo de A.Schutz, vivimos en la realidad prominente y predominante de la vida ordinaria. Diversas experiencias nos sacan de ese oceano de la experiencia cotidiana y nos insertan en una isla o provincia finita de sentido. Esto es lo que sucede con las diversas experiencias de transcendencia. Pero cada una tiene, como veremos enseguida refiriéndonos a lo sagrado, especificidades propias. Cfr. P. Berger. *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. N. Y.: Walter de Gruyter, Berlin, 1977, 205s.

un mundo o realidad totalmente diferente donde las miserias de esta vida fueran superadas definitivamente. Hay, como vemos ya una relación entre una transcendencia y otra, entre la menor y la mayor o la “pequeña” y “gran” transcendencia: a menudo se pueden percibir guiños o señales de una hacia la otra, pero no hay un paso necesario o inevitable.

La transcendencia, en el segundo sentido de gran transcendencia, es un paso al límite; un paso de frontera a otro mundo o realidad. E. Levinas dirá que la transcendencia supone un cambio de lugar y de nivel. Se nos insinúa que sólo mediante una ascension a través de lo existente que vaya más allá, al otro lado, de sus posibilidades, podemos alcanzar ese mundo o realidad. Pero es un mundo que, como insinúa la imagen espacial, “montañosa”, de la raíz filológica, no está alejado de nosotros, sino “a la otra parte”. La transcendencia es la otra cara o espalda de nuestra realidad. Por eso también vale como imagen — sobre todo en nuestra era tecnológica — que la transcendencia es lo que se alcanza atravesando, horadando o profundizando la costra de la realidad cotidiana. Y siempre valdrá la imagen del horizonte abierto dentro de la inmanencia, la flecha que transpasa lo común y ordinario y apunta hacia lo abierto.

¿Cuándo se tiene experiencia de la transcendencia o cómo se atraviesa lo cotidiano en dirección, ascensión, a la otra cara de la realidad?

Esta pregunta nos sirve para situar la gran transcendencia en su mundo: se trata de la experiencia de lo *sagrado*. Esta experiencia justamente se tiene cuando se hace ese paso al límite, a la otra parte de la realidad, que decíamos nombramos con la transcendencia. Los fenomenólogos de la religion tratan de describirnos algo de eso que el hombre religioso alcanza cuando tiene experiencia de lo sagrado: conlleva, por una parte, el descubrimiento de que la realidad cotidiana no es todo, tiene una profundidad que la sostiene, poderosa, fascinante, llena de fuerza, de sentido, de vida, orientación, salud y salvación; por otra parte, aparece esa “realidad” sagrada como distinta, separada, santa, imponiendo respeto, continencia, inhibición atención escrupulosa, prohibición. Es lo que la famosa fórmula de R. Otto ha sintetizado en la expresión que describe la experiencia de lo sagrado como “fascinante y terrible”.²

La insistencia de M. Eliade³ nos ha permitido darnos cuenta que esta experiencia de lo sagrado puede acontecer ante cualquier cosa de nuestro

² Cfr. R. Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980, 67. Este doble aspecto encuentra E. Benveniste en la etimología de la palabra *religion*; J. Derrida lo acentuará en su exposición, Cfr. J. Derrida, “Fe y Saber. Las dos fuentes de la religion en los límites de la mera razón”, en idem, con G. Vattimo y E. Trías. *La religion*. Madrid: PPC, 1996, 28s.

³ M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Gaudarrama, 1967, 18s.

mundo. Cualquier objeto y suceso puede ser ocasión para que se produzca ese salto de nivel o captación de la profundidad fascinante y terrible que anida en toda la realidad. Es decir, cualquier realidad de nuestro mundo es capaz de transmitir o ser ocasión de producir en nuestra conciencia la captación de ese otro mundo de la realidad sagrada. Porque de lo que se trata es de una suerte de mirada o percepción, conciencia, que capta la presencia de lo sagrado en lo hasta ese momento cotidiano o “profano”. Dicho de otra manera: la experiencia de lo sagrado, supone la experiencia de una realidad absolutamente diferente y poderosa que habita y trasciende nuestro mundo, pero que se manifiesta presente en él como su fundamento, lo más valioso, importante, decisivo, último, orientador y salvador. La transcendencia, como dice H. Jonas, es un ser que tiene una doble faz, subjetiva y objetiva: está en el que lo percibe como en lo percibido.⁴

E. Durkheim⁵ ya había señalado que la experiencia de lo sagrado acontece introduciendo una especie de demarcación en la realidad: la divide en sagrado y profano. Profano es aquello que aparece desprovisto de sacralidad, puramente entregado a la realidad cotidiana, corriente, de nuestro mundo ordinario; lo sagrado aparece como un mundo extraordinario, especial, diferente, separado, santo. La experiencia de lo sagrado estructura la realidad en dos partes: sagrado y profano, o en dos tipos de universo o “mundos”, en dos clases de tiempos, personas, lugares. Lo sagrado/profano estructura el espacio, el tiempo, las relaciones, el poder. Y ambos mundos sagrado/profano están estrechamente entrelazados: el mundo de lo sagrado o trascendente proporciona sentido, orden, razón de ser (función nómica y legitimadora) al mundo profano de la vida cotidiana y ordinaria.

Vemos ya que la experiencia de la transcendencia es, en el fondo, la experiencia de eso que nos supera, como anterior y superior — el prius y supra de U. Bianchi —, como lo más fascinante y tremendo, como lo más poderoso y salvador, como sobrehumano, invisible y permanentemente presente, lejano y supremamente cercano, totalmente otro y profundamente encarnado en mí.⁶

⁴ Cfr. H. Jonas. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, 232.

⁵ Cfr. E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

⁶ Estamos resumiendo un rasgo que ha sido profundamente experimentado y reflexionado por los hombres y mujeres religiosos de todos los tiempos y que ha encontrado en nuestra tradición expresiones paradójicas tan clásicas como la de Nicolás de Cusa: esa realidad sagrada, transcendencia absoluta es *aliud valde*, totalmente otra, a la vez que *non aliud*, no otra; S. Agustín dirá que es *interior intimo meo*, más íntimo que mi propia intimidad, o los sabios de las Upanisads dirán que tú eres eso, tan cercano a nosotros, dirá el Corán, como “nuestra propia yugular”.

Es la realidad que las tradiciones religiosas designan bajo la figura de Dios o dioses o de una realidad divina impersonal. J. Martín Velasco ha propuesto denominar a esta variedad de configuraciones con el vocablo o categoría de *Misterio*: “la realidad que origina el mundo de lo sagrado, el ámbito o universo religioso, y que aparece configurado en las casi incontables representaciones de las diferentes religiones de la historia”.⁷

Esta breve aclaración y situación de conceptos nos dice ya que:

1. Transcendencia, sagrado y profano son vocablos o conceptos que pertenecen al mismo universo o familia de lenguaje y que tratan de expresar la experiencia humana religiosa del Misterio que recorre la realidad. La transcendencia quiere expresar la relación del hombre con lo otro de la realidad ordinaria hacia lo misterioso de la realidad.⁸
2. La transcendencia es una cualidad de lo sagrado o del Misterio que expresa la experiencia humana de otredad absoluta de ese mismo Misterio o sagrado.
3. La transcendencia no significa lejanía, ya que el Misterio está sumamente presente en nosotros y en toda la realidad. Transcendencia e inmanencia se dan la mano.
4. La realidad vista desde la experiencia de lo sagrado aparece dividida en “sagrada” o habitada por la presencia fascinante y terrible del Misterio y “profana”, es decir, desprovista de misterio, de sagrado y puramente cotidiana (aunque potencialmente puede ser portadora o manifestación de la presencia de lo sagrado).
5. Lo sagrado aparece trascendente, donador de sentido, estructurador de la vida, del tiempo, de las relaciones. La construcción social de la realidad y la estructuración personal de la vida dicen relación a lo sagrado.

⁷ Cfr. J. Martín Velasco. “Dios en el universo religioso”, en: idem, con F. Savater y J. Gómez Caffarena. *Interrogante: Dios*. Santander: Cuadernos FyS, Sal Terrae, 1996, p. 14.

⁸ Sin duda hay una transcendencia en toda relación vital. Desde este punto de vista vida, la vida es relación, es decir, transcendencia. Este es un sentido biológico elemental que está en el fondo de todo ser vivo. Hay algunas teorizaciones que apuntan a una escala o gradación de la transcendencia desde estos niveles elementales. Así T. Luckmann. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973; y, con una concepción metafísica de fondo, H. Jonas. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 17s. que entiende a toda la naturaleza, a la que pertenece el ser humano, como atravesada por tendencias latentes que la organizan e impulsan hacia la libertad y el espíritu.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD TRANSCENDENTE

Hoy somos cada vez más conscientes de que vivimos inmersos en una sociedad, una cultura, una lengua, es decir, vivimos en comunidades culturales que son comunidades de interpretación de la realidad. No existe acceso a la realidad desnuda o a los hechos brutos. Siempre interpretamos esa realidad mediante los “moldes” culturales disponibles. Lo primero, lo incluso “empíricamente” primero, es justamente este estar siempre ya moldeados por una determinada forma de ver la realidad. A continuación, en segundo lugar diríamos, vienen las experiencias subjetivas particulares.

Esta condición humana de vivir en comunidades de interpretación o sentido se aplica también a las experiencias de transcendencia o religiosas. También aquí nos encontramos con que esa “otra realidad” transcendente es siempre una realidad interpretada o, si se quiere seguir el vocabulario de P. Berger y T. Luckmann, una construcción social.⁹ La experiencia de la transcendencia — como cualquier experiencia — es siempre una construcción social efectuada a través de las reconstrucciones comunicativas. Es en la socialización y en la comunicación con otros, como interpretamos nuestras experiencias de transcendencia. En la comunicación intersubjetiva y mediante referencias a formas más o menos aceptadas de interpretación (relatos míticos, explicaciones religiosas, metafísico-teológicas, rituales, etc.), nuestra memoria subjetiva de las experiencias de transcendencia entra en un proceso de reconstrucción intersubjetiva. Al final, las experiencias personales son formuladas y sistematizadas según los cánones vigentes o las nuevas creaciones en la comunidad de interpretación de la sociedad en cuestión. En el caso de la realidad transcendente, el uso de los símbolos es un recurso exigido y requerido para significar y “apresentar” una realidad no cotidiana ni normal. De aquí que la construcción social de la transcendencia se efectúe mediante la construcción social simbólica.¹⁰

Así mismo los rituales, en cuanto modos de acción simbólica, constituyen formas de comunicación intersubjetiva — acciones comunicativas — codificadas según un sistema de signos y símbolos, a través de los cuales se significan,

⁹ Cfr. P. Berger e T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972; idem, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997; T. Luckmann, “Social Reconstruction of Transcendence”, en *Secularization and Religion*. Tubinga Lausana: Actas de la XIX Conferencia Internacional de Sociología de la Religión, 1987; idem, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, en: X. Palacios, F. Jarauta (ed). *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, 1988, 87-108, 94s.

¹⁰ Cfr. T. Luckmann. “Social Reconstruction of Transcendence”, 26s.

expresan y comunican las experiencias de transcendencia. Los rituales son acciones sociales orientadas hacia una realidad fuera de la vida cotidiana; en el fondo, estamos ante interacciones simbólicas.

T. Luckmann¹¹ ha insistido en que la construcción social de las experiencias de transcendencia tiene una gradación o escala que va desde las “pequeñas” transcendencias, pasando por las “intermedias” hasta las “grandes” transcendencias. Estas últimas son vehiculadas por las religiones universales y forman el núcleo de las visiones del mundo. Expresan y legitiman últimamente el orden social existente. Las transcendencias “intermedias” sistematizan y expresan procesos sociales, políticos, culturales, de identidad, etc. (ideas de nación, raza, sociedad sin clases ...). En general dan forma y legitimación a las cuestiones de parentesco, identidad, trabajo y poder. Las “pequeñas” transcendencias van ligadas a procesos sociales cotidianos, “naturales” y a ideas de salud, bienestar físico, autorrealización (...).

Los modos concretos como la gente experimenta e interpreta las experiencias de transcendencias en sus diversos niveles, no es una cuestión de religiosidad “natural” ni “arquetípica”, sino como muy bien dice Luckmann, es una cuestión de procesos y productos históricos. Cada sociedad y época histórica tiene un modo de reconstruir las experiencias transcendentales. “Las realidades transcendentales tienen una gestación social y una sedimentación en la tradición histórica”. Cada sociedad elabora construcciones sociales que van formando el arco de bóveda que va uniendo la realidad cotidiana con la “otra” realidad; y estas construcciones sociales sirven a su vez de modelo para las experiencias subjetivas de transcendencia.¹²

Al final nos encontramos con unos modos de entender, significar, expresar o tener acceso a la transcendencia que son propios de un momento histórico y que se inscriben en una gran corriente o tradición cultural. No es, por tanto, nada raro que estos modos varíen, experimenten las zozobras de los cambios culturales y las generaciones actuales no se sientan a gusto en los moldes anteriores y busquen recrear los suyos.

LA TENDENCIA ACTUAL HACIA LAS
TRANSCENDENCIAS INTERMEDIAS Y PEQUEÑAS

Si miramos hacia nuestra realidad occidental tenemos que reconocer que la sociedad y cultura han experimentado un profundo cambio en la modernidad que afecta al modo como se *reconstruye la transcendencia*.

¹¹ Ibidem, p. 29; idem, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, p. 96.

¹² Idem, *Religion y condición social de la conciencia moderna*, p. 97.

Recordemos que la modernidad es la época de fuertes cambios en la imagen del mundo. Pasamos de una idea unitaria del mundo a una pluralidad. La pérdida de monopolio de la imagen del mundo por parte de la religión cristiana da paso a una serie de visiones o cosmovisiones que se iluminan desde lo científico, diferentes corrientes humanistas e ideológicas. El resultado es la ruptura de la cosmovisión religiosa cristiana y la entrada en un pluralismo de visiones y propuestas de transcendencia. Las experiencias de sentido, última-dad, orientación se buscan y encuentran por caminos no únicos ni siquiera religiosos. Entramos en la sociedad y cultura que se ha denominado pluralista y secularizada.

Más aún, hacia finales del siglo XIX una serie de pensadores entre los que ejemplarmente destaca F. Nietzsche, plantearán una visión del conocimiento y de la realidad que cuestiona la posibilidad misma del planteamiento de una “gran transcendencia” o, como decimos, simplificando la cuestión, del tema de Dios. Bajo el eslogan “Dios ha muerto”, Nietzsche ofrece el diagnóstico cultural de una situación donde la reconstrucción de la transcendencia en este sentido fuerte y tradicional se presenta como imposible. Desde entonces, vía Heidegger, Wittgenstein y otros muchos, el pensamiento moderno se ha planteado incesantemente el modo como puede ser hoy reconstruidas y expresadas las cuestiones y experiencias de la “gran” transcendencia.¹³

Pero la sensibilidad predominante en estas últimas décadas de nuestro final del siglo XX parece corroborar el diagnóstico de los intelectuales de final de siglo anterior y de este mismo siglo: no parece nada fácil la reconstrucción de las experiencias de “gran” transcendencia. Las grandes religiones están ahí presentes, pero crece la impresión de una pérdida de monopolio de la religión por parte de la religión institucionalizada.¹⁴ La religión deambula libremente por la sociedad actual y no se somete ya al monopolio de las grandes iglesias. No sólo han proliferado las ofertas religiosas de grupos sectarios, sino que aparece una versión religiosa subinstitucionalizada que podríamos denominar

¹³ Personalmente abordo esta problemática en mi confrontación con J. Habermas Cfr. J. M. Mardones. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos, 1998; idem, *Razón y Fe. El retorno de la religión en el pensamiento filosófico* (próxima aparición). Entre nosotros es una cuestión que está teniendo bastante eco: Cfr. G. Amengual. *La presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1997; A. Torres Queiruga. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: EVD, 1998; J. A. Estrada. *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1997.

¹⁴ Para un mayor desarrollo de estas ideas Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. EVD, Estella, 1994; idem, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.

siguiendo la línea de E. Troeltsch hasta Becker, “nuevos cultos”. Esta religiosidad que recibe nombres como la Nueva Era o la “nebulosa neomística y neoesotérica”, expande un aroma de transcendencia donde se mezclan diversas tradiciones religiosas y donde la reconstrucción de las experiencias de transcendencia va desde un holismo naturalista que se ve inmerso en la gran matriz del Cosmos, hasta las “pequeñas” transcendencias de la salud física, los desbloques psíquicos o el sentirse a gusto y en paz consigo mismo los controles mentales, las potenciaciones humanas, las profundizaciones interiores, o el manejo a través de piedras de cuarzo o amuletos de presuntas sabidurías antiguas, de los malestares de la pérdida de seguridad, trabajo, amistad o suerte en la vida.

Hoy existe un cierto consenso entre los estudiosos de que estamos viviendo un momento de estrechamiento de la transcendencia. Esta se adelgaza y adopta formas “intermedias” o “pequeñas”. La sensibilidad que a finales del siglo pasado era una cuestión de una minoría de intelectuales es hoy un fenómeno de masas, que caracteriza a la conciencia moderna. A juicio de T. Luckmann la conciencia moderna se caracteriza por “la ausencia de modelos sociales generales, plausibles y obligatorios para la persistencia de las experiencias humanas y universales de transcendencia”.¹⁵ En su lugar se religiosiza el Estado, el mercado o la constitución, o el arco de la transcendencia se incurva hacia el individuo, el cuerpo, su identidad o el bienestar interior.

La exploración que aquí intentamos camina en esta línea. Pero da un paso más adelante: tratamos de atender a una serie de fenómenos sociales y culturales de nuestra sociedad que nos llaman la atención. Especialmente atendemos a una serie de prácticas sociales o rituales “profanas” donde vemos algo más que meros rituales socio-culturales. Sospechamos que por esta vía camina también la reconstrucción de las experiencias de transcendencia, pero no en un sentido meramente antropológico y socio-cultural que es obvio, sino con tintes religiosos. Es decir, miramos estos rituales de nuestro momento como expresiones “religiosas” (“cuasi-religiosas”, “para-religiosas”, dirían algunos), o sea como *reconstrucciones intersubjetivas* en nuestra sociedad de experiencias de transcendencias. Veamos, con algunos ejemplos, el tipo de rituales que avistamos para avanzar en nuestra posterior reflexión acerca de lo que esta situación nos dice respecto a la religión y la transcendencia en nuestro momento histórico.

¹⁵ Cfr. T. Luckmann, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, p. 107; idem, “Social Reconstruction of Transcendence”, p. 31.

EXPERIENCIAS PROFANAS DE TRANSCENDENCIA

¿No estamos asistiendo en nuestra sociedad a la sustitución de los rituales religiosos por rituales políticos, lúdicos, musicales o de culto al cuerpo? ¿No estructuramos el tiempo, la vida, el día festivo de acuerdo no a la misa o la celebración del santo patrón, sino dependiendo de los grandes encuentros deportivos, o de la ración semanal de la “liga de las estrellas”? ¿No jalona el año las vacaciones y el viaje (“peregrinación”) a tal lugar del extranjero, la puesta a punto para exhibirse en la playa o simplemente el descanso esperado que rompe la monotonía estresante del trabajo anual cotidiano?

Hay sed de ruptura, apuesta por otras realidades, encandilamiento con el encuentro con la naturaleza, otras culturas o personas. Hay necesidad de nombres propios con “glamour”, divos/vas, héroes del deporte, que sustituyan a los santos patronos desaparecidos. Hay hambre y sed de transcendencia.¹⁶

Citemos a título de ejemplo y de sugerencia rituales de nuestra sociedad que nos plantean si detrás de ellos no late algo más que lo que se muestra, es decir, si no estamos ante una expresión profana de la transcendencia o la religiosidad.

LA PROXEMIA JUVENIL

¿Quién no se ha quedado un tanto perplejo ante la concentración masiva de jóvenes los fines de semana en determinados puntos de nuestras ciudades? ¿Qué buscan esos jóvenes en rituales que se inician con la noche y duran hasta el amanecer? ¿Qué encuentran en una cercanía física donde el intercambio verbal es casi mínimo dado el volumen de la música? ¿Qué expresa ese estado de “proxemia”, de cercanía corporal y masiva?

Estos rituales juveniles del fin de semana entre nosotros ¿no tienen todos los componentes de lo que, siguiendo a la escuela durkheimiana, llamaríamos “la sacralización de las relaciones sociales”?¹⁷

Estar juntos, beber juntos, bailar juntos, romper el tabú del tiempo (ordenado, disciplinado), apretujarse como una tribu generacional en las horas “extrañas” de la noche, ¿no tiene mucho de *culto grupal* donde hay algo de fluído “extático”, de la “magia” de la noche abrazando a los individuos en la experiencia de los vínculos sociales? ¿No hay un estremecimiento y una atracción de estos momentos de “culto” social juvenil? La religación misma parece ser

¹⁶ Para una presentación más sistemática de esta misma cuestión Cfr. J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, cap.6: “La religiosidad profana”, p. 91s. Dejo por más conocida y tratada la “religion civil” del estado, mercado, sistema, nación, etc. No porque no sea importante, sino por delimitación de tema y por señalar más específicamente hacia otros rituales menos abordados como “sacralizaciones” de nuestra sociedad.

¹⁷ Cfr. M. Maffesoli. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, 1990, p. 54s.

aquí lo importante, aunque aparezca tan banal como la proximidad masiva, la agrupación, el estar juntos y hasta el pasar frío, calor o aburrimiento conjuntamente, proporciona finalmente la sensación de efervescencia social: el ser más, poder más, vivir más.

LA “LIGA DE LAS ESTRELLAS”

Las expresiones deportivas o lúdicas han adquirido un nivel tal en nuestra sociedad, que difícilmente se dejan atrapar por la mirada en una única dirección. Se da en ellas la mezcla de muchas cosas: de la explotación comercial de un espectáculo que funciona como un negocio; de la expresión de los sentimientos nacionales por la vía de la confrontación lúdica; del entretenimiento de masas millonarias que se evaden de la miseria cotidiana y buscan un trozo de identidad y triunfo en los colores de su equipo. Ahora bien, justamente cuando entramos en estos terrenos de la adhesión de miles y millones de individuos a unos colores, a un equipo, entramos en una dimensión simbólica que, aunque esté muy manejada y atizada por la publicidad y los mass-media que viven de ellos, está reflejando una realidad “otra”.

El caso del fútbol es sintomático. Comienza a tener rasgos de ritual religioso: la celebración masiva el fin de semana en un estadio o ante el “altar doméstico” televisivo; la preparación “ascética” de los jugadores; los momentos álgidos de la celebración o liturgia deportiva mediante el “gol”; la asistencia y participación de los “fans” o devotos de cada equipo con sus momentos de raptó, desencanto. ¿No hay algo de “religioso” en todo este ritual? ¿No asemeja el choque entre dos grandes equipos en una final a una confrontación cósmica entre dos poderes, dos opciones, dos destinos? ¿No late el drama sagrado de los orígenes en el fondo de todo combate lúdico? ¿No está, por otra parte, anhelado en todo juego un “fair play” donde el honor, el respeto a un código a unas reglas, a una solidaridad y a un proyecto, fueran la realidad de la vida? ¿No hay tras el deporte una metáfora de la vida moral social?

Lo que ya resulta bastante obvio es la capacidad de estructurar la vida social que tiene el deporte: los tiempos, los ritmos se adaptan ante las celebraciones deportivas y éstas ejercen el papel de distribuidores del tiempo “libre” (liberado, sagrado) que antaño ejercieron las celebraciones religiosas. Incluso el “día después” vive de la celebración deportiva mediante la lectura y comentario de los periódicos. Semeja la hegeliana oración secular del ser humano de nuestros días.

Títulos como la “liga de las estrellas” tiene, más allá de la publicidad con el que ésta misma juega, un halo de luminosidad, rutilancia y atracción, como todo lo brillante y radiante que terminó siendo símbolo de la divinidad.

LA FASCINACIÓN DE LO NATURAL

Vivimos tiempos de fascinación de lo natural. En un momento en que ya apenas queda nada que no tenga la marca humana y el sello de la manipulación y manufacturación, nos entra la fiebre de la búsqueda de lo intocado o no hollado por pie ni mano humana. Estamos ante cierta revancha de la naturaleza por el artificialismo introducido en ella. Nos hallamos ante el descubrimiento de lo natural.

De nuevo, este fenómeno ofrece varias caras y no la menor, la que expresa la preocupación de los espíritus ante una explotación saqueadora de la naturaleza que amenaza con destruirla y destruirnos. Una curiosa vuelta o retorno de la Madre Naturaleza, pasado el tiempo del miedo ancestral que producía esta “madrasta” no dominada. Un momento de conciencia de responsabilidad ante el futuro de las generaciones venideras y de fascinación ante la débil y maravillosa película de nuestra biosfera que nos asegura la vida. Y de nuevo, una vez más, la comercialización y el consumismo de las modas y hasta de las ideas humanizantes.

Los rituales de este descubrimiento de la madre naturaleza y de cierto culto a lo natural deambula hoy por varias manifestaciones sociales: desde la ecología a la dietética; desde cierto gusto por el arcaísmo y lo natural hasta la sofisticación de un consumismo elitista en clubs privados en lugares paradisiacos.

¿Qué late en la búsqueda de sabores naturales, medicina natural, lugares naturales? ¿No hay algo de búsqueda de lo originario y puro, lo incontaminado y lo santo? ¿No estamos ante la versión objetivista de lo sagrado ídemne, íntegro, que lleva hacia lo vedado al contacto de los hombres? ¿No aparece por esta vía una distancia, una contención, respeto, inhibición y escrúpulo ante lo sagrado natural?

La dietética se ha convertido en una liturgia, de raíz ascética y de autodomínio, que tiene su versión sacramental medida en calorías, hidratos, proteínas, compatibilidades o incompatibilidades de alimentos, etc. Frecuentemente el culto a lo natural se auna aquí con el culto al cuerpo, la salud o el trabajo de la apariencia que exige nuestra sociedad.

En la sensibilidad ecológica late aún más claramente la tendencia a la sacralización de la naturaleza, o mejor, de la energía vital que la recorre y que nos une con ella.

Adopta formas de cierta visión totalizante o holista. Es la Vida con mayúsculas la que es descubierta y venerada bajo sus manifestaciones — generalmente puestas en peligro por la expoliación humana — en los ecosistemas, en la biosfera y hasta en el universo entero. Hay una visión holista que abraza todo el cosmos y que se hace contemplación de sus manifestaciones en la

Tierra bajo la forma de Gaia, la gran diosa tierra, o del cosmos vivo y dinámico. Se nos insta a ser respetuosos con un ser vivo del que formamos parte y que adquiere en el ser humano consciencia. Un nuevo monismo que ve el todo cósmico atravesado por el dinamismo de la vida y nos impulsa a una simbiosis reverente con ella.

¿Los desequilibrios naturales y el peligro que el hombre es para la naturaleza no se ha convertido en panteísmo ecológico? ¿La ecología no termina siendo el vehículo para expresar oscuramente el fondo originario universal de todo cuanto existe? ¿La referencia a culturas primitivas en amistosa simbiosis con el entorno natural no se hace proyecto salvador, oferta de una vida distinta de la artificial del mundo desarrollado, en austero y cálido contacto con el útero de la madre tierra?

ESTAR EN FORMA, EL CULTO AL CUERPO

Nuestro tiempo ve la proliferación de gimnasios y lugares para el deporte; con facilidad nos tropezamos con atletas anónimos en nuestro caminar por la ciudad o las ilustraciones de los periódicos nos traen fotos de nuestros dirigentes haciendo “jogging” o practicando el deporte de la sesión desde el esquí, la vela o el golf.

Hay una preocupación por el cuerpo: por verse bien y sentirse bien. El bienestar corporal desarrolla una serie de rituales de ritmo diario o semanal que convierte al cuerpo, al peso, al estar en forma, en una necesidad de nuestra cultura. También la industria cultural hace de la moda, de la pasarela, de la exhibición, de lo que unos llaman “cuerpos femeninos anoréxicos” y otros “arte andando”, un espectáculo, un consumismo y un negocio.

¿Qué anida detrás de esta fiebre por sentirse bien, verse bien, encontrarse bien? ¿No hay una búsqueda de salvación en la salud y cuidado corporal? ¿No estamos ante un nuevo ascetismo que somete al cuerpo a los dictados de la apariencia, de la moda o de ideales de juventud y belleza?

El cuerpo es uno de los lugares que despierta interés creciente en nuestro tiempo. Todas las sociedades y culturas tienen sus modelos de cuerpos saludables y hermosos. La belleza y la salud, el equilibrio, la fuerza, la agilidad o la serenidad han sido y son aspectos valorados en el cuerpo y a través del cuerpo. En el fondo laten los mitos narcisitas o apolíneos, el gustarse y el adecuarse al modelo de los dioses de la juventud y la belleza. La publicidad nos envía guiños continuos de sacralizaciones de la plenitud mediante cuerpos jóvenes, bellos, sin grasa, estilizados, presuntamente ágiles, flexibles, gráciles, potentes y saludables. La ráfaga del deseo se convierte en anhelo de “otra” cosa, de una realidad perfecta que quisiéramos encarnar, poseer o participar:

la divinización mediante la adquisición de las cualidades que nos asemejan a los “dioses”.

LA NECESIDAD DE HÉROES

Recientemente era noticia el duelo multitudinario, planetario, por la princesa Diana. Poco después era acogida la Madre Teresa casi con idénticas muestras de reconocimiento de masas y de veneración mundial. Dos figuras tan distintas que casi son el haz y el envés: la juventud bella y triste contrastaba con la insignificancia bondadosa de una anciana arrugada. Pero las dos han servido de imágenes proyectadas para la identificación del deseo de algo que rompe los moldes de lo cotidiano y escapa hacia la idealidad o, mejor, hacia la “gran realidad”. Sospechamos que en el fondo, además de catarsis colectivas de frustraciones de relaciones de pareja y matrimonios fallidos, rebeldías contra lo estatuido, existe también la añoranza y el anhelo de otra cosa: de la vida amorosa plena y de la bondad compasiva y solidaria con los miserables. La compasión, la solidaridad, junto con la realización del amor correspondido disparan los sentimientos y los sueños diurnos de un mundo distinto y de una vida plena. Las colectividades sueñas en esas personas lo que la vida cotidiana nos devuelve con los rasgos duros de las víctimas y de los pobres, de lo fracasado y roto. A la luz de lo que estas heroínas simbolizan se transmuta la realidad y aparece un horizonte abierto a otra cosa. El transcendimiento de la cotidianidad tiene lugar por la vía del héroe.

En un tiempo de horizontes político-sociales bastante cerrados y de masiva imposición de lo que hay, la proyección en personas extraordinarias, desde el punto de vista de sus habilidades deportivas, de clase o situación social, o por su labor humanitaria, despierta la visión de otra realidad, de otro mundo, de otra vida, distinta de la pura adecuación a la tiranía gris y despiadada de lo dado.

EL AROMA DE LA TRANSCENDENCIA

¿Quién no ha vivido el placer de las cosas pequeñas: de un café con unos amigos, de un paseo al atardecer, de la tranquilidad de una conversación agradable, de la brisa suave tras el bochorno, de la contemplación de una brizna de hierba? Son cosas cotidianas que abren un boquete en la rutina; son experiencias que hacen más fácil la vida ordinaria y permiten sospechar e intuir que la vida es más que lo que se desliza en su, a menudo, interminable monotonía.

En estas cosas pequeñas, acontecimientos sin importancia, se transcende la costra de lo diario y se atisban realidades muy distintas. Parece que la gente de nuestro tiempo comienza a vivir de estas transcendencia “mínimas”. Son las que les dan sentido y permiten recordar que hay montículos en la vida

plana, elevaciones sobre el gris contaminado de la vida cotidiana. Incluso sospechamos que para una gran mayoría por aquí transita la trascendencia. Esta no transpasa en saltos o visiones totalizantes la insignificación de lo vivido, sino que adquiere densidad y significado, apertura a otra cosa, en esos mini-gozos y pequeños atisbos de belleza y plenitud que jalonan los encuentros humanos o las contemplaciones de nuestro diario vivir. Una suave sacralidad bonsai para ciudadanos que viven en la fragmentación de las visiones y en la dispersión de las ocupaciones de la vida. El parón, el caer en la cuenta de que la vida tiene densidad, o llama desde la vivencia de un encuentro o el aroma de un café a algo distinto, es quizá, para muchos, el modo de reconstruir hoy la experiencia de trascendencia. ¿La religiosidad “profana” de los seres humanos de la modernidad tardía?

Aquí sí que nos encontramos con expresiones de compromiso mínimo donde la mirada lateral y el “détour” y las derivas de lo religioso es claro.¹⁸ ¿Esta trascendencia mínima de la “religiosidad secular” es verdaderamente “religiosa” o se queda en una lejana deriva o homología? ¿No se anuncia en estas leves iluminaciones los presagios de las grandes auroras boreales?

II. CUESTIONES PARA EL DEBATE

La primera parte ha sido predominantemente aclaratoria y descriptiva. Hemos llegado por este camino a entrever que en nuestro tiempo hay una serie de fenómenos que tienen que ver con el modo como se presenta o reconstruye la trascendencia en nuestra cultura y sociedad. Esta situación da que pensar. Nos plantea una serie de interrogantes y de cuestiones que sacuden las ideas hasta hace poco dominantes. La realidad nos hace replantear las explicaciones al uso, pero las nuevas aclaraciones no son fáciles y surgen lentamente en esta pugna por introducir orden y concierto en un mundo que desbarata el orden anterior y todavía no encuentra un acomodo. Veamos algunas de las cuestiones que suscita la nueva situación.

LAS PREGUNTAS QUE PLANTEA LA “PEQUEÑA” TRANSCENDENCIA

Nos hacemos eco del contraste que suscitan las ideas de la modernidad hasta ahora dominante con la nueva situación que plantea la inclinación cultural hacia la trascendencia “intermedia” y “pequeña” o “mínima”. ¿Qué cambia de nuestras ideas al uso?

¹⁸ He usado una serie de expresiones de A. Piette, “Le fait religieux: détour, contour, retour”, en Y. Lambert, G. Michelat, A. Pierre (ed.). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L’Harmattan, 1997, p. 33s.

¿SECULARIZACIÓN O REENCANTAMIENTO?

Tenemos la sensación generalizada, avalada por muchos datos, de que la religión en nuestra sociedad no ocupa un lugar central.¹⁹ Más bien está en la periferia de la sociedad. Quiere decir que los símbolos, los signos, los roles y las personas relacionadas con lo religioso han perdido relevancia social y cultural. Ser sacerdote o religioso no es ya un “honor” en esta sociedad. Esto es lo que se quiere decir con la palabra secularización. Parecería que caminamos hacia una sociedad donde la religión fuera disminuyendo, privatizándose, haciéndose invisible y, finalmente, desapareciendo. Pero no es esto lo que ha ocurrido.

Es verdad que la religión no ha recobrado una centralidad social o cultural. Sigue estando en la periferia social y cultural, al menos en la sociedad occidental, especialmente europea. Pero asistimos a un despertar de lo sagrado y religioso que recorre toda la sociedad. Hay una difusividad de la religiosidad en unos tonos experienciales, afectivos, eclécticos que se ha venido llamando Nueva Era o nebulosa neomística y neoesotérica.

La religiosidad de las iglesias se encuentra con esta religiosidad difusa y sincrética. Se llega a decir, que las iglesias han perdido el monopolio de lo religioso. Ahora quien busca la religión la encuentra no sólo en las iglesias sino en herbolarios, “stages” de potencial humano, ofertas de sabidurías herméticas y hasta ferias de esoterismo.²⁰ Incluso, como estamos reflexionando aquí, sospechamos que el ser humano de nuestros días, vive — más que en otros momentos — de pequeñas raciones de sentido que le arrancan del gris de la vida cotidiana y le proporcionan fulguraciones de otra realidad.

La paradoja de nuestra sociedad parece ser ésta: conviven en nuestra sociedad secularizada la presencia postsecular de manifestaciones religiosas variopintas y de una religiosidad “profana” que se expresa en rituales sociales.

¹⁹ Las encuestas españolas nos hablan todavía de un 80-84% que creen en Dios Cfr. P. González Blasco, J. González Anleo. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: S. M., 1992; J. Elzo, “La religiosidad de los jóvenes españoles, *Informe-Jóvenes 94*. Madrid: Fundación S. María, S. M., 1994, p. 179; recoge que “dos de cada tres jóvenes afirman ser miembros de la iglesia católica”. Mientras que las encuestas europeas indican que la pertenencia al cristianismo retrocede hasta menos del 50% en Gran Bretaña, Países Bajos y Francia Cfr. *La religion des sociologues*, p. 58.

²⁰ La semana del 16-22 de marzo de 1998 se ha celebrado en la Puerta de Toledo de Madrid la exposición o feria del esoterismo. El olor a incienso se mezclaba con el de la masa en un recinto no eclesial, sino hecho para exposiciones. Allí el público podía acceder desde la “aromaterapia”, a los amuletos de antiguas religiones, desde los servicios de sanadores, adivinadores hasta las conferencias de potencial humano o la iniciación en alguna de las ofertas terapéutico-religiosas con sabor místico-oriental. La búsqueda de sanación/salvación se hace en nuestra sociedad secularizada en las plazas públicas.

¿QUÉ ES RELIGIÓN?

Sin duda a esta altura más de un lector ha sentido el malestar del uso de la palabra religión, religiosidad, etc. La ve referida en el texto a realidades diferentes y estará tentado de decir que hay que ser mucho más riguroso con los conceptos, sino se quiere introducir una ambigüedad mortal. Tiene razón y es lo que intentamos hacer. Lo que sucede es que estamos viendo que las cosas de la religión se nos están complicando, al menos últimamente. Y so pena de dejar intocados o de lanzar hacia la superstición o cualquier otra oscuridad irracional, fenómenos de los llamados “nuevos cultos” o de esta religiosidad difusa e incluso de carácter “profano”, como los que aquí abordamos, tenemos que ampliar nuestro concepto de religión.

El peligro real es aguar el concepto de *religión*. Y el contrapeligro es que se nos escape el carácter “religioso” de algunos fenómenos profanos. La discusión en las ciencias sociales actuales²¹ sabe ya de este debate y del dilema de la ampliación liquidadora del concepto y de la rigurosidad a la que se le escapan los peces que no caben dentro de su malla teórica.

Podemos definir la religión como “un modo particular de creer que tiene como propio apelar a la autoridad legitimadora de una tradición” (D. Hervieu-Léger²²). Aquí cabe desde la religión cristiana hasta la astrología e, incluso, el nacionalismo.²³ Para otros, como Y. Lambert²⁴ sin referencia a lo sobre-humano o gran trascendencia, la comunicación simbólica y la dimensión comunitaria, no hay religión. Como se ve este es un modo “clásico” de ver y de definir la religión, que no empece, según él, tratar los fenómenos “para-religiosos” que sean. Este planteamiento despierta la sospecha de excesivamente “religio-céntrico”, cuando no “cristocéntrico”. A. Piette²⁵ ha propuesto como salida un análisis de “tipo homológico” mediante el que se buscan las correspondencias u homologías entre las actividades o prácticas religiosas y la seculares o profanas. De esta forma no sólo se descubren rasgos religiosos en las prácticas profanas, sino que se ve cómo trabaja la constitución o reconfiguración de

²¹ Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 43s.; Cfr. una síntesis reciente de la situación actual en la sociología de la religión francófona Y. Lambert, G. Michelat, A. Piette. *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan, 1997, p. 64s.

²² Ibidem, p. 25.

²³ Cfr. mi objeción, dentro de la simpatía que me produce este intento de reformulación. Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 51.

²⁴ Ibidem, p. 64.

²⁵ Ibidem, p. 35s.

formas híbridas, sincréticas, que se pueden cualificar de religiosas o no. La “religión profana o secular “viene a ser así un trampolín conceptual para la exploración del hecho religioso en su proceso de constitución.²⁶

Sin duda al hablar de religiosidad profana o secular tenemos que emplear la homología. La ganancia es que atendemos a fenómenos no tanto de las religiones institucionalizadas, hechos macro-religiosos reconocidos en la vida social, cuanto a fenómenos pequeños, cercanos a la vida cotidiana y a la configuración de lo religioso/sagrado. Y por supuesto aparece la pluralidad y heterogeneidad de lo religioso.

¿RECONFIGURACIÓN O DESCOMPOSICIÓN?

Los atisbos de transcendencia que se muestran en esta religiosidad profana, bonsai, mínima, si fuera cierto que son algo bastante extendido entre nuestros conciudadanos, a lo que se añade la religiosidad difusa o diseminada de los “nuevos cultos”, ¿no indica que estamos ante la disolución de lo sagrado? ¿No nos deslizamos a través de estos desplazamientos, más allá de lo paracientífico o psicológico, hacia rituales puramente profanos, seculares que sólo conservan un cierto sabor a lo sagrado? ¿No asistimos a fenómenos de “salida” de la religión y de descomposición de la misma²⁷?

Las posturas y los espíritus se dividen. Ya hemos indicado cómo para D. Hervieu-Leger e Y. Lambert estamos ante una recomposición o reestructuración de lo religioso; para A. Piette se trataba de asistir a la reconfiguración de lo religioso. Ahora bien, ¿podemos negar que detrás de este dinamismo no asistimos a la salida o descomposición de la religión? No lo podemos negar absolutamente. Más bien nos resistimos a ello en vistas a la persistencia y dureza del fenómeno religioso, a su profundo enraizamiento en lo humano y social.

¿QUÉ LE PASA A LA TRANSCENDENCIA?

Hemos venido diciendo, con otros muchos intérpretes, que estamos viviendo un predominio de las transcendencias “intermedias” y “pequeñas” frente a la “gran” transcendencia. Es un fenómeno sociocultural y de conciencia. Por una parte, la estructura social se ha complejizado enormemente; la cosmovisión única ha desaparecido propiciando una diversidad de visiones y, lo que es

²⁶ Ibidem, p. 38.

²⁷ Cfr. F. Champion, “Amancipation de les sociétés européennes à l’égard de la religion et décomposition du religieux”, en *Le religieux des sociologues*, p. 48s. Al fondo la tesis de la “salida” de la religión en la sociedad moderna de M. Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

más grave, facilitando la entrada en el escenario cultural de diversas racionalidades con diferentes criterios de validez. Por otra parte, el individuo moderno se ve empujado por un proceso paralelo de autonomía e individualización. No tiene nada de extraño que vivamos un período o tiempo de reinterpretación o de reconfiguración simbólica: modos anteriores de ver y expresar la realidad, en sus diversas capas o profundidades, no sirven ya y otras aparecen lentamente, tentativamente. Pero parece claro que la pugna prosigue y que, como sugería K. Jaspers, la forma que adopte la transcendencia en el futuro caminará por el lado de construcciones intersubjetivas de individuos libres y autónomos, con menores ataduras institucionales y, como añadirá R. Bellah²⁸, en un mundo infinitamente múltiple y centrado sobre sí mismo. Autonomía e individualización, racionalización plural, aunque con predominio funcional, inmanencia o centramiento en el mundo y lo mundano y globalización o mundialización cultural, con consciencia de la relatividad de culturas y tradiciones, quizá sean estas las principales claves de la reconfiguración de la transcendencia en nuestro momento.

¿Será esta situación uno de esos momentos *axiales* de cambio epocal de reestructuración mental y religiosa, valorativa y cosmovisional, social y cultural? Otra vez de nuevo, estamos llamados en esta modernidad tardía a no confundir el movimiento de las olas cercanas con la entrada en una corriente marina. Pero tanto malestar de época y de paso de umbral, quizá esté engendrando algo nuevo. Pero seamos cautos y mantengámonos en los límites de lo que podemos afirmar: carecemos de perspectiva para poder ver nuestra propia situación.

Parece esperable, con todo, que la *reconstrucción de la transcendencia* se efectúe en nuestra cultura y sociedad desde procesos en los cuales la inclinación hacia la *inmanencia* sean cada vez más comunes y fuertes. Y, sin duda, aparecerán fenómenos reactivos de oposición que afirmarán la gran transcendencia.

FUNCIONES SOCIALES DE LAS EXPERIENCIAS PROFANAS DE TRANSCENDENCIA

Estamos viendo que los cambios en la construcción social de la transcendencia responde a cambios sociales y culturales profundos. Modos diversos de construir la transcendencia y de expresarla indican situaciones sociales y problemas sociales diferentes. ¿A qué responden las experiencias de transcendencia profanas?

²⁸ R. Bellah. *Beyond belief: essays in religion in a post-traditional World*. N. Y. London: Harper and Row, 1970, p. 40.

INTEGRACIÓN/SUPERACIÓN

Las experiencias de transcendencias son peligrosas para la realidad ordinaria y vigente. La suspenden, la cancelan y sobrepasan. Son breves momentos de luz y de penetración más allá de lo que ahí que suspenden el predominio de la realidad ordinaria. Tras estos momentos todo vuelve a su cauce, pero queda la nostalgia de otra cosa, el atisbo de que las cosas pudieran ser de otra manera.

Aquí mismo se ve la doble función social que ejercen las experiencias de transcendencia: sirven para dar una razón y un impulso a la vida de todos los días y también para suspender su naturalidad. Integración mediante el sentido y sobrepasamiento mediante la apertura a una realidad más plena. Esta doble función late en las experiencias profanas de transcendencia: estas “pequeñas transcendencias” iluminan el caminar diario, lo refuerzan y animan y también dejan el agrídulce del deseo de otra cosa. Detrás de la celebración deportiva y de cierto éxtasis ante el triunfo del equipo, tras la efervescencia vivida en la proxemia de las masas, se puede volver a soportar la monotonía del trabajo semanal sin relieves, a olvidar las frustraciones del mismo e incluso el escaso atractivo de la vida familiar. ¿Pildoras para el camino de la vida o evasiones de la realidad cotidiana? Integración y evasión, sobrepasamiento y compensación.

La ambigüedad está clavada en las entrañas de la transcendencia, especialmente cuando es pequeña y reducida.

IDENTIDAD/DIFERENCIA

En sociedades urbanas anónimas, sin fiestas ni patronos, sin sentido de barrio o grupo cercano, ¿cómo obtiene el ser humano de nuestros días referentes de identidad? ¿Quién es? ¿A qué “suelo” pertenece?

La identificación con unos colores y un equipo le da referentes, para distinguirse y para encontrar semejantes. La identidad se fragua desde estos sencillos procesos de afinidad y diferencia. Se tiene identidad cuando se tiene un mundo compartido con otros, reconocido por ellos y distinto de otros. Los rituales deportivos, políticos, musicales, de grupo, pertenecen a estos procesos de logro de identidad elemental.

Hoy vemos que los peligros de confundir el atisbo con la “gran” realidad recorre a estas experiencias: la “tribu” deportiva o ideológica se torna un cuasi-absoluto por el que se está dispuesto a todo; ciertos “grupos” de referencia son como un “estilo de vida” fundamental para quienes la sociedad no les permite otras expectativas.

SENTIDO

La orientación en la vida es una característica humana. La vida se hace por algo, con alguna intención y valoración. ¿De dónde procede esta mirada hacia la distancia que concede peso y valor a lo actualmente vivido? El sobrepasamiento o transcendimiento de lo diario se hace desde el más allá de esta vida cotidiana. Esta función cumplen los momentos de ruptura con la mera cotidianidad: desde el encuentro con un amigo hasta la identificación mediante una lectura o un reportaje sobre Diana de Gales.

Parece banal pero detrás de las expectativas desatadas por estas experiencias se produce un sentido y una orientación para la vida. Quizá los más de nuestros contemporáneos reciben en porciones de sentido y mediante pequeños estímulos de este género, las razones de orientación para la vida. La precariedad, la limitación y contingencia de la vida se enjuaga con estos leves momentos de densidad que transportan, por unos instantes, por encima de la irrelevancia del destino común. Sospechamos que el individualismo consumista de la sociedad de mercado actual, utiliza estas “pequeñas transcendencias” para aquietar el anhelo humano de “otra cosa”. ¿Bastan estos leves destellos de sentido para poder integrar tanta injusticia, desigualdad, violencia y sufrimiento como aparece en este mundo?

Creo que no. Esta “pequeña” transcendencia es insuficiente para hacer frente a la dureza de la vida. Deja profundamente insatisfecho cuando se mira la vida en su tremenda realidad. Por aquí se cuelan las demandas de una transcendencia de mayor nivel.

ABSTRACT

This essay talks about the way transcendent experience is constituted in our Western, specially European societies, at this moment of secular sacredness. The social construction of transcendent reality and the new configuration of religion are explored, and the capacity of micro-transcendence is questioned for answering the interrogations of today's human being.

RÉSUMÉ

Cet essai s'interroge sur la façon dont la transcendance se constitue dans les sociétés occidentales — notamment celles européennes — à un moment de réenchantement ou d'un processus de sacralisation séculière. On y explore la construction sociale de la réalité transcendante, le réaménagement de la religion, et l'on questionne la capacité de la micro-transcendance pour répondre aux interrogations de l'être humaine actuellement.

BIBLIOGRAFIA

- Amengual, G. (1997). *La presencia elusiva*. Madrid: PPC.
- Bellah, R. (1970). *Beyond belief: essays in religion in a post-traditional World*. N. Y. London: Harper and Row.
- Blasco, González e Anleo, J. González. (1992). *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: S. M.
- Berger, P. (1977). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. N. Y.: Walter de Gruyter, Berlin.
- Berger, P. e Luckmann, T. (1972). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.; ————. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Champion, F. “Amancipation dees sociétés européennes à l'égard de la religion et décomposition du religieux” en *Le religieux des sociologues*.
- Derrida, J. (1996). “Fe y Saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón”, en idem. con G. Vattimo y E. Trias. *La religión*. Madrid: PPC, p. 28s.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Gaudarrama.
- Elzo, J. (1994). “La religiosidad de los jóvenes españoles” in *Informe-Jóvenes*. Madrid: Fundación S. Maria. S. M.
- Estrada, J. A. (1997). *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- Lambert, Y.; Michelat, G.; Piette, A. (1997). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, T. (1987). “Social Reconstruction of Trancendence” en *Secularization and Religion*. Tubinga Lausana: Actas de la XIX Conferencia Internacional de Sociología de la Religión.
- . (1988). “Religión y condición social de la conciencia moderna”, en X. Palacios, F. Jarauta (ed.) *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, pp. 87-108.

- Maffesoli, M. (, 1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. EVD, Estella.
- . (1996). *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- . (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- . (no prelo). *Razón y Fe. El retorno de la religión en el pensamiento filosófico*.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Queiruga, A. Torres. (1998). *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: EVD.
- Velasco, J. Martín. (1996). “Dios en el universo religioso” en idem, con F. Savater y J. Gómez Caffarena. *Interrogante: Dios*. Santander: Cuadernos FyS, Sal Terrae.