

EL FUNDAMENTALISMO Y LOS FUNDAMENTOS DE LA SOCIEDAD. La inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno

Jorge V. Arregui. Universidad de Navarra

Resumen. 1.- El fundamento religioso de la sociedad. 2.- El proceso de modernización. 3.- La pluralidad de esferas de la vida social y la pluralización del fundamento. 4.- El nacimiento de la conciencia de sí y el desarraigo. 5.- La solución al problema del desarraigo.

Abstract. 1.- The religious Ground of Society. 2.- The Process of Modernization. 3.- Plurality of realm of the Social Life and plurality of the Ground. 4.- The rising of the consciousness of the Self and Unrootness. 5.- Solution of the problem.

La palabra «fundamentalismo» es usada hoy en día con sentidos muy diversos. En algunas ocasiones, el término se utiliza como insulto, y su significado resulta extraordinariamente vago. En otras, parece designarse con «fundamentalismo» la actitud religiosa que se opone a la secularización característica de las sociedades modernas al insistir tanto en el fundamento religioso de la sociedad como en la necesidad de una presencia impositiva de la religión en la vida cultural, social y política. Por último, se entiende otras veces por «fundamentalismo» en un sentido amplio la tesis de que existe tal cosa como la verdad, la justicia o el bien. No tiene ningún interés tratar de aclarar el significado de un insulto, pero resulta muy ilustrativa la relación entre la segunda y la tercera de las acepciones mencionadas.

A veces, se llama «fundamentalismo» a la tesis metafísica que afirma la existencia de la verdad, el bien o la justicia en sí, de manera que lo justo, lo verdadero y lo bueno no dependerían exclusivamente del acuerdo intersubjetivo sino que de alguna manera su contenido sería previo a, e independiente de, la discusión racional. Para la metafísica fundamentalista, «justicia», «verdad» o «bondad» no serían meras palabras sino que de alguna manera designarían una cierta realidad independiente de nuestras discusiones de forma que habría algo así como un sentido «objetivo»¹ de esas palabras previo a nuestros acuerdos intersubjetivos. Es más, para esta postu-

ra, la discusión racional en torno a qué es verdadero, justo o bueno sólo tiene sentido en la medida en que se admita la existencia de un *de suyo* de la verdad, la justicia y la bondad. Precisamente porque hay cosas, o acciones, que *de suyo* son verdaderas, justas o buenas tiene sentido nuestra discusión en torno a qué es verdadero, justo o bueno.

Desde esta perspectiva, sería fundamentalista todo aquél que no mantuviera el contingentismo radical, o el ironismo liberal, tal y como han sido formulados por Richard Rorty. Este autor ha denominado «contingentismo radical», o «liberalismo irónico», a la tesis opuesta a la metafísica dogmática, o sea a la idea según la cual no hay ningún sentido objetivo más allá de nuestras prácticas lingüísticas. Es exclusivamente nuestro modo de hablar el que da su sentido a las palabras, también a vocablos tan venerables en la historia de Occidente como «verdad», «justicia» o «bondad». Cuando los hombres discutimos acerca de qué es bueno o justo no estamos hablando de una realidad extralingüística, sino que estamos discutiendo exclusivamente acerca del modo de aplicar esas palabras. Nuestra discusión es intralingüística². No quiero decir que Rorty llame «fundamentalista» a quien no comparta su posición, porque de hecho lo denomina «metafísico», quiero simplemente afirmar que es muy fácil vincular la metafísica dogmática con el fundamentalismo religioso.

El punto de apoyo para denominar «fundamentalista» a esta tesis metafísica, y no simplemente «dogmática», y vincularla a la actitud religiosa que se opone a la secularización es doble. De entrada, el fundamentalismo religioso implica obviamente una metafísica dogmática. Quien intenta imponer en la vida cultural, social y política una determinada concepción religiosa cree obviamente que tal concepción es verdadera, justa y buena *en sí*. Dicho de otra forma, casi todas las religiones (después trataré de explicar por qué digo «casi todas») afirman la existencia de un derecho *natural*, de forma que los contenidos de la propia fe y de la propia moral no son sólo contenidos *religiosos* sino que pertenecen a la *naturaleza*. En este sentido, casi todas las religiones se presentan como fundadas en la naturaleza. Según se verá luego, que las religiones se presenten como *naturales* no es más que un caso del juego entre naturaleza y cultura.

Pero no es difícil mostrar que el fundamentalismo religioso im-

plica una metafísica dogmática; lo arduo es probar la relación inversa. ¿Supone la metafísica dogmática un fundamentalismo religioso? El gozne para responder afirmativamente consiste en que la metafísica dogmática -tal y como queda definida por Rorty- parece presuponer en el fondo la existencia de Dios. Atención: no se trata de que el metafísico dogmático parta de que Dios existe, sino más bien de que su compromiso con un sentido «objetivo» de los términos «verdad», «justicia» y «bondad» parece llevarle a la postre a un compromiso con la existencia de Dios. Nietzsche *parece* tener razón al sostener que no nos liberaremos de la idea de Dios mientras no nos liberemos de la gramática. A fin de cuentas, al menos *parece* (no es éste el momento de discutir si esta tesis es cierta) que Dios es en último término el único garante posible de un sentido «objetivo» de las palabras «verdad», «justicia» y «bondad». Pero si el garante de las nociones «objetivas» de verdad, justicia y bondad es *inmediatamente* Dios mismo, la metafísica dogmática supone un fundamentalismo religioso. Con otras palabras, si lo primero que se le ocurre a alguien en una discusión moral es que «si Dios no existe, todo está permitido», es un fundamentalista.

Ahora bien, quizá, aunque el paso de una metafísica dogmática a un fundamentalismo religioso sea extraordinariamente frecuente no sea necesario y se pueda ser un metafísico dogmático sin ser un fundamentalista religioso. Para tratar de desvincular las dos cuestiones hay que hacer varias consideraciones. En primer lugar, es preciso romper la intermediación de Dios como fundamento de la gramática. O sea, se necesita un fundamento *epistemológico*, no metafísico, del sentido objetivo de las palabras «verdad», «justicia» y «bondad» distinto de Dios. Puede suceder que Dios sea el último fundamento metafísico de las nociones de «verdad», «bondad» y «justicia», sin que sea su fundamento epistemológico, es decir, que no haga falta recurrir a Dios para establecer un sentido «objetivo» de estas palabras, o lo que es lo mismo, para que se pueda siquiera empezar a *discutir* sobre su sentido objetivo. Ahora bien, al buscar este fundamento epistemológico fuera de Dios, que bien cabría llamar «natural» como opuesto a «religioso», hay que evitar reproducir el movimiento ya mencionado por el que toda religión se presenta a sí misma como fundada en la naturaleza, y en general por el que todo producto cultural se presenta como natural. La respuesta a la acusación de fundamentalismo religioso no consiste por consiguiente en

afirmar que los contenidos de la propia religión pertenecen al derecho natural, y pueden en consecuencia imponerse a cualquier hombre, sino en mantener exactamente lo contrario. Una religión no excluye de raíz el fundamentalismo afirmando que es *natural*, sino más bien sosteniendo que es *sobrenatural* y que, por tanto, no puede imponerse a todos los seres humanos. Este planteamiento tampoco tiene por qué resultar tan extraño. Como ha recordado Peter Geach, una religión sólo puede ser sobrenatural y de origen divino si afirma de sí misma que es sobrenatural y de origen divino.

En segundo lugar, la metafísica fundamentalista está comprometida con la existencia de la verdad, la bondad y la justicia «objetivas» no con que tengamos un conocimiento exhaustivo de tales «objetividades», ni mucho menos con que podamos imponer nuestra interpretación del contenido de esos vocablos. A fin de cuentas, si hubiera un conocimiento exhaustivo de ellas, no cabría discusión. Pero la metafísica fundamentalista no mantiene que no quepa discusión, sino que la discusión es posible porque hay algo acerca de lo que discutimos. Desde este punto de vista, el propio Rorty ha explicado que lo problemático es precisamente fundar la democracia liberal de nuestras sociedades modernas en lo que denomina «ironismo», y no en la metafísica³. Además, sólo ignorando radicalmente la especificidad propia de la razón práctica podría pensarse que de la metafísica dogmática puede *derivarse* una praxis cultural, social o política. De los primeros principios del intelecto no se deduce ninguna actuación concreta.

En tercer lugar, quizá el modo mejor de desvincular la metafísica dogmática del fundamentalismo religioso sea desarrollar una argumentación en su contra que se mueva dentro de la metafísica, que es lo que se va a procurar en el resto de estas páginas. Puede intentarse mostrar que la metafísica dogmática constituye un fundamento mejor para la crítica del fundamentalismo que la ironía liberal.

1. El fundamento religioso de la sociedad

El fundamentalismo religioso aparece como una determinada interpretación del fundamento del sistema sociocultural. Para el fundamentalismo, la religión es *el* fundamento del sistema social, pero no en el sentido en que una realidad A es fundamento u origen de *otra* realidad B, como se dice de una cerilla que es origen

de un incendio, sino en el sentido de que la realidad originada se reduce a la originante. Para el fundamentalismo, que la religión es el fundamento de la sociedad significa que la sociedad *es* religiosa, que los vínculos sociales *son* vínculos religiosos y que, por tanto, el sistema cultural entero *es* religión. Es decir, la religión no es algo sectorial, ni un aspecto de la existencia, ni una esfera de la vida social, sino algo que impregna todos los aspectos de la existencia individual y todas las dimensiones de la vida social. No es una esfera social, sino lo que mantiene unidas todas las esferas sociales. No se trata sólo de que no haya ningún espacio social autónomo respecto de la religión, sino más bien de que no hay distinción real entre ellos. La moral, el derecho, la ciencia o el arte son *eo ipso* moral, derecho, ciencia o arte *sagrados*.

Si se caracteriza así el fundamentalismo religioso cabe sospechar que la definición proporcionada es insuficiente, porque -en caso contrario- todas las sociedades, al menos todas las «primitivas», serían fundamentalistas. Desde esta perspectiva, lo específico del fundamentalismo es su índole moderna. Fundamentalismo y tradicionalismo tienen algo en común: su raíz inequívocamente moderna. El fundamentalismo es algo así como el intento de reponer, tras la experiencia del proceso de modernización, la vieja situación, la antigua unidad previa al proceso de diferenciación de esferas que constituye el proceso de modernización. Compensa verlo con detenimiento.

Tanto la idea de que el fundamento de la sociedad es religioso como la tesis de que los vínculos sociales son religiosos y de que todas las dimensiones del sistema cultural son también religiosas resultan muy características de las sociedades primitivas. Suele contarse la sorpresa de uno de los primeros antropólogos de campo, que pretendía estudiar la religión primitiva, al no encontrar ningún hecho específicamente religioso en la sociedad que intentaba analizar, hasta que advirtió que no había hechos específicamente religiosos porque todos los hechos sociales eran hechos religiosos. La religión no era algo *al lado de* la recolección, la caza, las relaciones de parentesco, o las relaciones de poder, sino algo que las impregnaba a todas. Por eso, Marcel Mauss acuñó la noción de *hecho social total*⁴. En una sociedad primitiva, el mismo hecho es a la vez religioso, jurídico, artístico, económico, político, etc. Todas estas dimensiones de la vida social todavía no se han autonomizado.

En toda sociedad primitiva, la religión no sólo constituye el fundamento del sistema sociocultural, sino que se identifica con él. La sociología de la religión ha venido considerando desde Robertson Smith y Durkheim los diversos modos en que la religión garantiza la unidad social. Para este último autor, la religión no debía analizarse desde la psicología sino desde la sociología, pues la religión es ante todo un hecho social, que en las sociedades más simples está unido a otros hechos sociales, el derecho, la economía, el arte, etc. Lo que en el totemismo, que es la forma más primitiva de religión, se venera es la unidad del propio grupo social, pues -explica Durkheim- una sociedad tiene todo lo necesario para infundir la sensación de lo divino en las mentes. Así, «la religión no es, como ha resumido Evans-Pritchard, más que un sistema de ideas por el que los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones con ella». El sentido de la celebración de ritos no es por su parte más que la generación de un sentimiento de solidaridad⁵.

El análisis mucho más reciente de Clifford Geertz de la función cultural de la religión no hace sino arrojar un saldo parecido: la cultura *es* religión o, para ser más exactos, la religión es lo que da coherencia a la totalidad del sistema cultural.

A la hora de esclarecer el papel de la religión dentro del sistema cultural, Geertz mantiene que en toda cultura existe tanto una cierta *concepción del mundo*, o sea una cierta interpretación de qué es lo real, como un sistema de normas de comportamiento, es decir un *ethos* o una moral. La función universal de la religión consiste en fundar el sistema de normas en la concepción del mundo o, dicho en terminología habitual filosófica, en fundar la ética en la ontología. Con sus propias palabras, «en la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo con una estructura peculiar, como una inalterable forma de realidad captada por un sentido común. Por otro lado, presta apoyo a estas creencias

sobre el mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada evidencia de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra»⁶.

Por tanto, el precepto universal de la religión es «se ha de actuar así porque las cosas son así». «Lo que todos los símbolos sagrados afirman, escribe Geertz, es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es en la visión de la realidad que esos símbolos construyen»⁷. De este modo, para todo sistema cultural, el propio estilo de vida es el natural, el fundado en la naturaleza de las cosas, el único que respeta el auténtico modo de ser de la realidad. Por eso se ha afirmado antes que toda cultura se presenta a sí misma como naturaleza, como fundada en el *derecho natural*. Pero esto no es obviamente más que la estrategia cultural más elemental: la cultura ha de parecer naturaleza.

Desde este planteamiento, Geertz ofrece la siguiente definición de religión. «Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único»⁸.

A la hora de comentar esta definición, Geertz insiste en que una de las características esenciales de la religión es la creencia en el sentido de la totalidad. Por eso, mantiene -citando a Salvador de Madariaga- que la definición mínima de religión es la creencia en «el dogma relativamente modesto de que Dios no está loco»⁹. La fe religiosa es la fe en que la totalidad de lo que pasa tiene sentido, aunque nosotros no lo entendamos; la fe en que hay una instancia superior a nosotros respecto de la cual todo está en orden y alcanza su sentido. La religión aparece así como uno de los intentos «de dar orientación a un organismo que no puede vivir en un mundo que no es capaz de comprender»¹⁰; como la formulación de una concepción de la existencia y del mundo, y de la imbricación de ambos, capaz de dotar de significado a aquellas experiencias en la vida de los hombres que aparecen inmediatamente como puros sinsentidos.

Entre estas experiencias del sinsentido cita tres: la experien-

cia de los límites de nuestra capacidad de análisis, o sea, la ocurrencia de hechos que nos resultan inexplicables, la experiencia del sufrimiento y, por último, la experiencia de los límites de la moral, de que continuamente sucede lo que no es justo que suceda, que llueve igual sobre justos y pecadores, pero que los pecadores se han hecho con el paraguas de los justos. Dar sentido a estas experiencias, o sea construir una visión más amplia que dé sentido al sinsentido, es decir que lo proyecte sobre una totalidad que explique su falta de significado, es el cometido fundamental de cualquier religión por «primitiva» que sea. Ahora bien, como él mismo advierte, en esta formulación «no se trata de negar lo innegable -que no haya hechos no explicados, que la vida hiera o lastime o que la lluvia caiga sobre los justos- sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia sea un espejismo»¹¹. La religión no niega que haya cosas que no se entiendan, pero construye una interpretación de por qué no se entienden.

En la medida en que la religión funda el estilo de vida en la interpretación de la realidad, y en tanto que postula un sentido allí donde no lo captamos, no sólo tiene una presencia universal en los sistemas socioculturales, sino que constituye la unidad y la comprensibilidad del sistema. En este sentido, lo importante no es que no haya sociedades no religiosas sino que es la religión la que confiere unidad y sentido al todo del sistema cultural, la que convierte un conjunto de hechos en una totalidad estructurada y significativa. Toda cultura es, por tanto, intrínsecamente religiosa y los vínculos culturales son vínculos religiosos.

Pero, definida así la esencia de la religión, ¿tiene Dios algo que ver con ella? Parece claro que no. A la hora de establecer el papel de la religión en el sistema cultural o a la hora de analizar la religión como un sistema cultural, Dios ni entra ni sale. La religión es algo que *nosotros* hacemos, un elemento constitutivo, o mejor, el cemento del sistema sociocultural. Pero esto no tiene nada que ver con Dios, quien en el mejor de los casos no pasa de ser un convidado de piedra. Que Dios no tenga nada que ver con la función cultural de la religión tampoco es tan extraño. A fin de cuentas, la función social de una creencia es la misma sea tal creencia verdadera o falsa. Lo importante al analizar la dinámica de un sistema sociocultural no es la verdad de lo que los hombres creen, sino que lo creen. Desde el punto de vista de la sociología de la religión, el

valor de verdad de las creencias es irrelevante, pues su función social no depende de él. Ya Evans-Pritchard advirtió con razón de este punto hace varias décadas. La sociología de la religión es metodológicamente agnóstica¹². Es distinto estudiar la función social de la religión dentro del sistema sociocultural nuer que analizar la verdad de las creencias religiosas de los nuer. Lo primero pertenece a la antropología, lo segundo a la filosofía de la religión o a la teología.

2. El proceso de modernización

Si en las sociedades primitivas aparece el *hecho social total* de manera que no hay distinción entre religión, moral, derecho, ciencia, arte, etc., toda la marcha de la historia puede interpretarse como un proceso de diferenciación de las esferas de la vida humana tanto individual como social. Suele denominarse «proceso de modernización» al proceso por el que cada una de estas dimensiones alcanza a constituirse como una realidad autónoma.

Obviamente, el proceso de autonomización de las diversas esferas de la vida humana supone una abstracción. Pueden existir hechos puramente económicos en la medida en que se es capaz de aislar el ámbito de las transacciones comerciales de todas las demás relaciones humanas, es decir, si la economía se ha separado - o sea, abstraído- de las otras dimensiones de la vida humana. Por tanto, la economía no se define por relación a unos hechos económicos preexistentes, sino que un hecho se define como económico por su relación con la economía. Sólo si la economía se ha separado del resto de las actividades humanas, puede considerarse un hecho como puramente económico. Y lo mismo cabría decir, por supuesto del arte, el derecho, la ciencia, la moral o la religión. Lo que llamamos «proceso de modernización» no es más que el proceso de autonomización de cada uno de estas dimensiones de la actividad humana.

Al principio de la historia, en las denominadas sociedades primitivas, los aspectos jurídicos, económicos, religiosos, artísticos, etc., de la conducta humana no se han diferenciado, y se objetivan en un único hecho social total. El avance de la historia supone la diferenciación creciente de estas dimensiones que pasan a reflejarse, o a objetivarse, en ámbitos diferentes de la vida social que a su vez

se vehiculan en instituciones diversas.

El arte, el derecho, la ciencia o la religión son dimensiones o actividades diversas de la vida humana, de la subjetividad individual o del espíritu subjetivo, que se objetivan de modos distintos en el sistema cultural o en el espíritu objetivo. Desde el punto de vista de la subjetividad moderna, las actividades de rezar y de pintar un cuadro, o de escribir una poesía el sábado por la tarde y redactar un seminario académico, son actividades diferentes. Pero es que además esas actividades de la subjetividad se objetivan en el sistema social en esferas y en instituciones diversas. Rezar pertenece a la esfera de la religión, pintar al ámbito del arte, y dar clase a la tarea docente. Por otro lado, cada una de esas dimensiones de la actividad humana singular, y cada una de esas esferas de la vida social, se encarnan en instituciones diferentes. Rezar, como actividad desempeñada por una subjetividad individual, pertenece a la esfera social de la religión, y las actividades religiosas se encarnan en instituciones eclesíásticas. Pintar un cuadro, por el contrario, es una actividad que pertenece a la esfera artística, y el ámbito del arte se recoge en los museos e instituciones semejantes. Dictar un seminario es una actividad que pertenece a la esfera científica, y las tareas científicas y docentes se desarrollan en laboratorios, colegios y universidades.

Resulta bastante evidente que la constitución de la subjetividad humana y la diferenciación subjetiva de las actividades no se alcanza al margen de su objetivación en esferas e instituciones sociales diferentes, sino precisamente en el juego con ellas. Las diversas dimensiones de la actividad humana no se autonomizan *primero* para expresarse *después* en esferas distintas de la vida colectiva vehiculadas en instituciones diferentes. La subjetividad individual sólo alcanza a reconocer la diversidad de sus actividades mediante su plasmación y objetivación en esferas e instituciones distintas. Admirar estéticamente un cuadro y rezar son actividades distintas para la subjetividad precisamente en la medida en que el «mundo artístico», constituido por los artistas, los críticos, los mecenas, los consumidores de arte etc., no coincide con el «mundo religioso», formado por los eclesíásticos, la jerarquía, los fieles etc., y a la postre en la medida en que las instituciones que encarnan el «mundo artístico» no son las mismas que las que dan cuerpo al mundo religioso. La subjetividad aprende a distinguir entre rezar y

admirar un cuadro porque una iglesia no es un museo.

3. La pluralidad de esferas de la vida social y la pluralización del fundamento

El proceso de modernización es un proceso de autonomización de las diversas esferas de la vida social. Si en las sociedades primitivas, el concepto de *hecho social total* se corresponde con una interpretación simple del fundamento, de modo que un sistema sociocultural tiene un único fundamento, *el* religioso, en las sociedades modernas la diversificación de las esferas implica una pluralización del fundamento. Ya no existe *el* fundamento, sino más bien *los* fundamentos, puesto que cada una de las diversas esferas de la vida social tiene su propio fundamento. Y si la unidad de las diversas esferas de la vida social resulta problemática, también lo es la unidad de sus diversos fundamentos.

En cierto sentido, en la medida en que la religión es la relación con el origen, el fundamento de todas las esferas de la vida social es igualmente religioso. Pero lo interesante es advertir que lo religioso ha dejado de ser un concepto macizo y pétreo para convertirse en una realidad polivalente y rica, compuesta de una pluralidad de facetas, no siempre fácilmente articulables entre sí. Quizá sea cierto que el dios de las sociedades primitivas es una realidad relativamente simple. No lo sé. Pero desde luego es claro que el Dios de las sociedades modernas resulta terriblemente complicado. El desarrollo de la teología especulativa, al menos dentro de la cristiandad, ha roto una noción simplista y maciza de Dios, quien pasa a tener una pluralidad de atributos. El Dios de la teología cristiana no es el ente parmenídeo. Dios es la omnipotencia, pero también es la bondad, la verdad, la belleza, la justicia y la misericordia. Y todos estos atributos no nos resultan inmediatamente reducibles a unidad. Aunque se siga manteniendo que Dios es el fundamento, ahora el fundamento es plural. Jacinto Choza ha indicado con razón que cada uno de los atributos divinos puede verse como el fundamento de una esfera social. La belleza divina puede fundamentar el mundo del arte y sus instituciones, de la misma manera que su justicia puede proporcionar el pilar del mundo del derecho y de las instituciones jurídicas, e igual que su verdad da un basamento al de la ciencia y el de las instituciones docentes¹³.

En este sentido, ha escrito acertadamente que «la fundación de la ciencia moderna, así como de la política, la economía, la tecnología, el arte, la industria y las correspondientes instituciones, tienen raíces religiosas y legitimidad religiosa. Eso significa que la fundación del mundo moderno, del mundo occidental, tiene la misma estructura que cualquier otra concepción el mundo, sobre la base de una religión, como los antropólogos y sociólogos han mostrado hace tiempo. El problema surge cuando la complejidad produce por sí misma distanciamientos, incluso escisiones, y cuando todo ello hace que esos nuevos espacios sociales, y los hombres que los rigen pierdan pie, de tal manera que se vuelvan incapaces de referirse al origen y al todo. Entonces no hay raíces, no hay mundo, ni siquiera hay sociedad»¹⁴.

Posiblemente, la primera afirmación del texto citado ha quedado ya clara. Todas las diversas esferas de la vida social pueden aducir un fundamento religioso. Pero quizá compense desgranar la segunda afirmación. La complejidad produce por sí misma distanciamientos e incluso escisiones. ¿Por qué? ¿No garantiza la unidad del fundamento la unidad de lo fundamentado? ¿Aunque las facetas del fundamento sean diversas, no hay una unidad de origen? ¿Por qué la religión no puede seguir siendo la unidad de la pluralidad de las esferas?

Para verlo, merece la pena recoger otra sugerencia del profesor Choza: la escisión de los diversos ámbitos de la vida social puede remontarse a la cuestión de la unificabilidad de los atributos divinos. Desde este punto de vista, el problema de la unidad y la escisión puede plantearse en tres niveles realmente distintos: el plano metafísico-teológico, el biográfico-existencial y el institucional-social. La falta de unidad, o la posibilidad del conflicto, aumenta geométricamente al pasar de cada plano al siguiente. La mayoría de los hombres han relacionado, por una parte, la dimensión de justicia de sus acciones con la justicia divina, pues para muchos de ellos ser justo significa parecerse a Dios. Por otra parte, los hombres no han podido no objetivar las dimensiones de justicia de su conducta en un sistema jurídico y en unas instituciones concretas. Pero, la mayoría de los hombres ha relacionado también su misericordia con la misericordia divina, pues han pensado igualmente que ser misericordioso era asemejarse a Dios. Y también han objetivado su misericordia en un determinado sistema y en unas instituciones sociales

concretas.

Según la metafísica, en Dios la misericordia y la justicia se identifican realmente, aunque ambas palabras tengan significados distintos para nosotros, de manera que para Dios ser misericordioso no es realmente distinto de ser justo. Pero cuando de los atributos divinos, que metafísicamente considerados no pueden entrar en conflicto, pasamos a las dimensiones de la vida humana que se fundamentan en ellos, y nos movemos desde el fundamento a lo fundado, aparece una distinción real y una posibilidad de conflicto. Para nosotros, no es lo mismo actuar justa que misericordiosamente y puede plantearse una incompatibilidad entre nuestra justicia y nuestra misericordia. Pero, si nos trasladamos desde las actividades de la subjetividad individual al plano de las instituciones sociales en que se objetivan, la distancia crece y el riesgo de conflicto comienza a ser alarmante. A nosotros, nos puede resultar difícil ser justos y misericordiosos a la vez, pero desde luego un juzgado no es una casa de misericordia, y el conflicto entre ellos es más que probable. En Dios, la belleza y la verdad se identifican, pero para nosotros escribir un poema no es redactar una conferencia y, sobre todo, los departamentos de Literatura y de Filosofía son departamentos distintos. En el plano biográfico-existencial y en el de las instituciones sociales caben por consiguientes tensiones que no pueden resolverse apelando al fundamento. Que el último fundamento de la ciencia sea la verdad divina y que el último fundamento del arte sea la belleza, e incluso que en Dios verdad y belleza se identifiquen, no permite en modo alguno resolver el conflicto entre la visión estética del mundo y su concepción científica, o las dificultades inevitables a la hora de repartir un presupuesto entre la ayuda a la investigación y la promoción de las «actividades culturales». De este modo, la complejización misma de la vida social, la autonomización de las esferas de la vida humana, genera inevitablemente conflictos.

En muy buena medida, toda la historia del Occidente moderno es la historia de la pugna entre las diversas esferas e instituciones de la vida social. Ha habido innumerables conflictos entre la Iglesia y el Estado, entre los poderes económicos y los políticos, entre los eclesiásticos y las universidades, etc. Esta lucha entre instituciones sociales refleja o supone una tensión entre las dimensiones de la vida social, entre la religión y la política, entre la moral y la economía, o entre la fe y la ciencia, y en último término escisio-

nes e incompatibilidades entre las diversas actividades que una misma subjetividad individual es capaz de ejercer. Si la historia universal puede considerarse como historia de los conflictos, también cabe analizar la biografía de cada una de las subjetividades como una historia de conflictos. Y de la misma forma que el mundo social es el que es porque así se ha constituido a sí mismo a través de un proceso histórico de enfrentamientos, la subjetividad moderna es la que es porque así se ha constituido a sí misma través de una secuencia histórica de desgarrones.

La existencia de una pugna continua tanto entre las diversas dimensiones de la actividad de la subjetividad como entre las diferentes instituciones en las que aquéllas se expresan y objetivan implica una importante consecuencia que conviene explicitar. Tales conflictos explican el nacimiento de la conciencia de sí, o sea de la autoconciencia del individuo como tal, y el origen de un creciente desarraigo.

4. *El nacimiento de la conciencia de sí y el desarraigo*

En una de las obras clásicas de la sociología del conocimiento, *Un mundo sin hogar*, Peter Berger ha esclarecido el modo en que el proceso de modernización, las instituciones y la organización social influyen en los modos de pensar, en la mentalidad o en la forma en que el hombre moderno se comprende a sí mismo, subrayando el desarraigo inherente al proceso de modernización¹⁵. Que haya una correlación entre el proceso de modernización y la autoconciencia humana supone un asunto importante. El hombre no se ha entendido a sí mismo siempre del mismo modo, por lo que hay un proceso histórico de constitución de la autoconciencia humana¹⁶. Es obvio que el hombre siempre ha sido *persona*, pero la conciencia de serlo ha crecido en intensidad.

No hay que seguir ahora todas las vicisitudes del planteamiento de Berger, pero sí recoger su conclusión: el proceso de modernización genera desarraigo. Que el individuo moderno viva en una pluralidad de mundos sociales, que el mundo de la familia sea irreductible al del trabajo, el del trabajo al artístico, el artístico al político, etc., le hace relativizarlos todos y experimentarlos como poco reales. Si el mismo sujeto se enfrenta a una pluralidad -muchas veces contradictoria- de mundos sociales, éstos pierden densi-

dad. El acento de la realidad pasa de lo social objetivo a lo subjetivo individual. La experiencia de sí mismo parece más real que la de la sociedad. La subjetividad individual comienza a experimentarse como lo realmente real frente a un mundo social que se difumina.

Es interesante subrayar el modo en que la autonomización de las esferas de la vida social conforma la conciencia de sí. El hombre moderno desempeña una pluralidad de roles sociales a la vez y el conflicto entre estos roles se presenta con relativa facilidad. La disputa entre los roles profesionales y familiares, por ejemplo, es moneda corriente en nuestra situación. Pero cuando el conflicto de roles se presenta, el individuo toma aguda conciencia de que su realidad no se agota en el desempeño de esas funciones sociales. Se percata de que como sujeto, como yo, no es sólo marido o sólo trabajador. De esta forma, el individuo se distingue, se separa y se contrapone a sus roles, y comienza a vivirse a sí mismo como algo irreductible y contrapuesto a la pluralidad de sus papeles. Se establece así la propia identidad al margen y en contra de cualquier función social.

En esa pluralidad de roles y actividades inconexas que se desempeñan, hay algunas, los roles familiares, por ejemplo, en los que puede pretenderse razonablemente realizar la propia personalidad y proyectar la propia subjetividad; y cabe esperar que en esos ámbitos la propia personalidad y subjetividad sean reconocidas. Pero hay otras actividades, en cuyo desempeño el hombre se ve a sí mismo como un ser anónimo e impersonal, en las que de ningún modo cabe tal reconocimiento: las actividades económicas y burocráticas, por ejemplo. Si esto es así, la contraposición entre lo privado y lo público se agudiza en la modernidad a la par que cambian sus contenidos respecto de la época clásica¹⁷. En la medida en que la vida privada se escinde cada vez más de la pública aparecen tres fenómenos.

En primer lugar, al constituirse el ámbito de lo privado como la esfera en la que el individuo puede reconocerse en su carácter personal y el ámbito público como el espacio en el que el individuo se ve a sí mismo como un ser anónimo e intercambiable, lo público tiende a reducirse a relaciones sociopolíticas laborales y, en definitiva, a un gran mercado, *el gran mercado del mundo*. Lo único que enlaza entre sí a los individuos en la sociedad son las relaciones objetivas económicas. La religión, la moral y el arte pasan a pertene-

cer a la vida privada de las personas y, por tanto, algo que ni de hecho ni de derecho es relevante para la vida pública.

En segundo lugar, si lo privado se contrapone de este modo a lo público, éste pierde consistencia. Como en las actividades públicas el sujeto individual no se reconoce como tal, aparecen desvaídas, irreales y poco interesantes. El hombre moderno tiende así a refugiarse en su vida personal privada que empieza a convertirse en el centro de gravedad de la propia existencia.

En tercer lugar, en la medida en que lo público se distingue así de lo privado aparece el desarraigo, pues el yo renuncia a reconciliarse consigo mismo en las actividades públicas. La sociedad no es ya por tanto el ámbito entrañable, el mundo acogedor del yo, sino más bien lo ajeno y lo extraño al yo. El mundo humano, el entorno sociocultural se cosifica, se vuelve lejano, frío y distante. Pero en tanto que el hombre no se reconoce a sí mismo en su sociedad, se encuentra a solas consigo mismo en un mundo inhóspito. «*Like a bird, on a wire*», que cantara Leonard Cohen. El hombre comienza a verse a sí mismo como un pájaro en un hilo telegráfico sobre una estepa fría y uniforme, empieza a encontrarse *desolado*, sin suelo sobre el que posarse. Flota por encima de una sociedad sin poder reconciliarse con ella.

Aparece de este modo, una vinculación entre la toma de conciencia de sí y la estructura del proceso de modernización. Modernización, conciencia de sí, desarraigo, y reducción de la sociedad a mercado son fenómenos correlativos. Desde este punto de vista, no es casual que el humanismo -la toma de conciencia del valor de lo humano- se corresponda paradójicamente con la deshumanización de la sociedad, con su reducción a estructuras mercantiles. El hombre cae en la cuenta de sí precisamente porque las esferas de la vida social se autonomizan y entran en conflicto. Pero en la medida en que la autoconciencia humana se constituye precisamente cuando el ser humano se distingue de sus roles sociales, y considera que no puede reconciliarse consigo mismo al realizarlos, surge el desarraigo, que es la situación en la que la tematización de la propia subjetividad es máxima y la cohesión mínima. Los hombres, que se entienden a sí mismos como individuos, flotan por encima de una sociedad reducida a su mínima expresión. Hay una máxima conciencia de la propia individualidad, pero hay también una incapacidad de realizar esa individualidad en el mundo social.

La sociedad aparece lejana, abstracta, opaca y complicada. Como escribe Wittgenstein en su *Diario Filosófico* «¿qué me importa a mí la historia?»¹⁸. Exactamente la misma idea es cantada por Luis Eduardo Aute: «Al cuerno con la historia y sus delirios». En los dos casos, el del músico y el del filósofo, se propone un abandono del ámbito social e histórico y un refugio en sí mismo (Wittgenstein) o en la inmediación de los brazos de una mujer (Aute). La vida social no es ya el ámbito de expansión del propio yo, no es su lugar natural, sino más bien lo alienante, aquello donde el propio yo se disipa y se pierde. «Se levanta lo nuestro de nosotros como el calor de un plato caliente», al decir de Rilke¹⁹.

Ahora bien, esta declaración radical de la propia autonomía no es algo que se haga desde la conciencia de una plenitud, sino desde la conciencia de una miseria. No se trata de que el hombre no necesite de la sociedad, sino más bien de que se ve incapaz de reconocerse en ella. El desarraigo no es riqueza autosuficiente, es miseria solitaria. El refugio en uno mismo, el abandono de la vida social, tiene un fuerte regusto amargo.

En la medida en que la religión es el fundamento del sistema cultural, cabe vincular desarraigo y ateísmo. La tesis de que el desarraigo genera ateísmo es formulada con toda rotundidad por Shatov en *Los demonios* de Dostoievski al afirmar: «quien no tiene pueblo, no tiene Dios. Sepa usted que todos los que dejan de entender a su pueblo y pierden su vínculo con él pierden asimismo, y en igual medida, la fe paterna y acaban siendo ateos o indiferentes»²⁰.

5. La solución al problema del desarraigo

El desarraigo provoca vértigo, por eso muchas de las ideologías dominantes pueden interpretarse como un intento de restañar las heridas que el desarraigo provoca. Este es sin duda el punto fuerte de la posición fundamentalista. Si el origen del desarraigo consiste en la autonomización primero y el conflicto después entre las esferas de la vida social, lo que provoca que la subjetividad individual se distancie de todas ellas, la solución al problema del desarraigo pasa sin duda por la unidad, por lo que puede llamarse sin pestañear «unidad de vida». La restauración de la unidad entre las diversas esferas de la vida puede intentarse de dos modos radi-

calmente distintos: desde el ámbito del espíritu subjetivo y desde el espíritu objetivo.

El fundamentalismo religioso es el intento de vencer el desarraigo y restablecer la unidad de la vida mediante la restauración de la unidad del sistema social, o sea, de la no diferencia entre las esferas de la vida humana. Se trata de restablecer un sistema cultural en el que religión, ética, derecho, ciencia y arte no sigan siendo esferas autónomas, de modo que el sistema mismo garantice la unidad. Ahora bien, en la medida en que no se produce el proceso de modernización y se evita el conflicto entre los diversos ámbitos de la vida social, no se produce la privatización del arte, la moral o la religión, con lo que la sociedad resultante no se reduce a un mercado, por lo que tiene un rostro mucho más humano. Si las dimensiones de la vida no se independizan y entran en conflicto, entonces los valores humanos representados por la ética, el arte o la religión, siguen teniendo vigencia social. Y en tanto que tienen vigencia social, el sujeto parece capaz de reconocerse a sí mismo en tanto que humano en sus actividades públicas.

En ese sistema de nuevo unificado, la subjetividad ya no se rompe al volcarse en actividades diversas no fácilmente conciliables, ni se escinde en una pluralidad irreconciliable, no se separa de sí ni se desarraiga de la propia vida. El sistema garantiza la unidad de la subjetividad. Bien es cierto, que en tal sistema, el sujeto es mínimamente consciente de su propia individualidad, y que la propia subjetividad no crece, pero en cambio permanece idéntica consigo misma. En la medida en que cabe definir la felicidad como la amistad consigo mismo, el sistema asegura la felicidad. Y como todo el sistema tiene índole religiosa, no sólo garantiza la felicidad terrena sino también la eterna. Quizá, por tanto, la subjetividad no se experimenta como libre, pero desde luego se experimenta feliz.

Ahora bien, aunque el fundamentalismo pretende restaurar la posición primitiva, previa al proceso de modernización, hay cierta diferencia entre ambas. Lo que en el primer caso es pacífico y no problemático, casi «natural», en el segundo resulta extraordinariamente crispado y falto de naturalidad y espontaneidad. El fundamentalismo moderno procede de un escarmiento, y los pensamientos escarmentados son todo menos espontáneos. Por otra parte, parece que en este recorrido se ha perdido algo que era irrenunciable: la conciencia de la propia subjetividad y, con ella, la conciencia

de la propia dignidad y la libertad subjetiva. Quizá sea cierto, como sugiere Dostoievski, que ante la alternativa o libertad o felicidad los hombres nos inclinamos por la libertad. Y quizá incluso nos resulte muy difícil de entender qué puede significar una felicidad no libre.

Al hablar antes de la religión como sistema cultural, siguiendo a Geertz, se ha mantenido que la religión así entendida no tiene nada que ver con Dios, que es profundamente atea. El problema aquí no consiste en si es posible o no un conocimiento natural -en el sentido de no revelado- de la existencia de Dios. Aristóteles o Platón llegaron a tal conocimiento. La cuestión estriba en si Dios queda reducido a la condición de clave de bóveda del sistema cultural, de tal manera que queda absolutamente funcionalizado desde el sistema sociocultural. El problema del conocimiento natural de Dios, o de la religión natural, en el sentido de no revelados sobrenaturalmente, es el problema de cómo el hombre puede desde sí mismo y desde sus propias fuerzas entrar en relación, en diálogo, con Dios. Pero lo que se trata de señalar ahora es que si la religión se convierte en el sistema cultural mismo, si Dios es solamente la clave de la bóveda cultural, no cabe relación o diálogo real con El, puesto que ningún ser humano puede mantener una relación interpersonal con una piedra -o con el «elemento fundamental del sistema»-, por muchas bóvedas culturales que sostenga. A fin de cuentas, una relación interpersonal con Dios le concedería la posibilidad de irrumpir novedosamente y, en consecuencia, de desestabilizar el sistema cultural. La misma acusación de ateísmo en este preciso sentido podría dirigirse contra la religión fundamentalista. Una religión fundamentalista es exclusivamente un sistema cultural. Cultura y religión se identifican sin residuos, de manera que no queda sitio alguno para la acción de Dios que ha quedado reducido a fundamento del sistema social. La funcionalización que hace de Dios el fundamentalismo es absoluta. Dios se limita a garantizar, por una parte, el fundamento del sistema y, por otra, la felicidad de los individuos. El Dios del fundamentalismo no es un Dios vivo, es un cimiento de hormigón armado. El fundamentalismo es profundamente ateo.

No deja de ser sorprendente que la acusación de ateísmo al fundamentalismo proceda del propio Dostoievski. No hace falta recurrir a las tesis fundamentalistas del ateo Iván, es que Dostoievski hace del antes citado Shatov un ateo. Este personaje, tan interesado

en subrayar los efectos benéficos de la religión, no cree en Dios. Cree en la Iglesia, en la Santa Iglesia Ortodoxa Rusa, sin la cual ni siquiera es posible empezar a pensar qué es Rusia. Cree en el fundamento religioso de la sociedad, pero en quien no cree es en Dios. Sus palabras, anticipando en muy buena medida las tesis de Geertz, suenan como un mazazo: «No hay un solo pueblo que haya organizado su vida según los principios de la razón y la ciencia. No ha habido nunca un ejemplo de ello, o quizá sólo durante un momento y eso por estupidez (...) La meta de todo movimiento popular, en cualquier pueblo y momento de su existencia, es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios, del suyo propio, y de la fe en él como único verdadero. Dios es la personalidad sintética de todo un pueblo considerada desde el principio hasta el fin. Nunca se ha dado el caso de que todos los pueblos, o muchos de ellos, tenga un solo Dios en común, sino que siempre ha tenido cada uno el suyo. La primera señal de la descomposición de la nacionalidad ocurre cuando los dioses empiezan a ser comunes. Cuando los dioses empiezan a ser comunes, los dioses mueren junto con la fe en ellos y con los pueblos mismos. Nunca ha habido todavía un pueblo sin religión, es decir, sin noción del bien y del mal».

Y ante la crítica de Stavogrin de que reduce a Dios a un atributo de la nacionalidad, continúa. «¿Que reduzco a Dios a un atributo de la nacionalidad? Al contrario, levanto al pueblo hasta Dios. ¿Es que no ha sido siempre así? El pueblo es el cuerpo de Dios. Un pueblo es pueblo sólo mientras tiene su propio Dios individual y excluye a todos los demás dioses del mundo, sin admitir reconciliación alguna; mientras cree que su Dios vencerá y expulsará del mundo a todos los demás dioses». Pero el verdadero núcleo de su posición, que revela el secreto de todo fundamentalismo, sólo se patentiza más tarde. El diálogo no deja de tener un tono dramático. A la pregunta Stavogrin: «Quería saber si usted mismo cree o no en Dios», responde Shatov. «Creo en Rusia, creo en la Iglesia Ortodoxa... Creo en el cuerpo de Cristo... Creo que el nuevo advenimiento tendrá lugar en Rusia... Creo... -Shatov murmuró con frenesí». Ante esta respuesta, Stavogrin insiste: «Pero ¿en Dios?, ¿en Dios?». La respuesta de Shatov, aunque esperada, no deja de ser contundente: «Creeré..., creeré en Dios»²¹.

La posición de Shatov refleja el secreto mismo del fundamentalismo moderno. Dios no tiene nada que ver con la religión

que es el sistema cultural mismo. Dios ni entra ni sale. Es una hipótesis conveniente o, si se prefiere, un convidado de piedra como antes se ha dicho. Este concepto fundamentalista de religión es profundamente ateo porque Dios no es un interlocutor válido. Es una pieza, quizá la pieza de cierre, o la clave de la bóveda que es el sistema cultural. Pero no cabe diálogo real alguno con El, entre otras razones, porque para que haya diálogo real hay que conceder al interlocutor la posibilidad de decir algo que no estaba previsto, de desconcertar y sorprender. Pero esto es algo que el fundamentalismo no puede tolerar. Todo ha de estar atado y bien atado. El sistema ha de asegurar la amistad consigo mismo de sus miembros, su unidad interna, su felicidad. Nada puede dejarse al albur, y mucho menos a la iniciativa de Otro. Un Dios verdadero, un Dios que tomara la iniciativa, que no se limitara a desempeñar el papel que le hemos adjudicado en el juego de las representaciones sociales, que desconcertara y rompiera el saque es un auténtico peligro social. El fundamentalismo religioso es profundamente ateo.

Antes se ha mantenido que hay un segundo modo de superar el desarraigo: poner la unidad de la vida desde el espíritu subjetivo, desde la subjetividad individual. Pero, frente al fundamentalismo, este intento, por una parte, acepta el proceso de modernización; es más, en cierto sentido lo supone. Sólo cuando la libertad subjetiva se ha constituido históricamente, tiene sentido fundar la unidad entre las diversas actividades y ámbitos de la vida desde la propia subjetividad y no desde sus productos objetivos, desde el sistema social. Para esta postura, la unidad de la vida no puede alcanzarse en los productos objetivos de ésta, sino sólo en su origen radical, esto es, en la propia subjetividad. Por otra parte, intentar poner la unidad desde la subjetividad originaria es apostar por la libertad subjetiva y asumir el riesgo. El éxito no es seguro. Ahora, el sistema no garantiza nada y la unidad de la vida depende de sí misma. En cuanto que la unidad de la vida depende del sujeto mismo, cabe llamar con toda propiedad a esa vida «existencia», en el sentido existencialista del término. La vida humana es existencia porque ha de asumirse a sí misma, porque es reflexiva. Depende de sí. Y al insistir en que la unidad de la vida humana depende de sí, en que no está garantizada desde fuera, en que cada uno se gana o se pierde a sí mismo, quedan subrayadas las dimensiones de fragilidad, de riesgo y, por qué no decirlo, de angustia, que caracterizan a

esa existencia. La vida es existencia porque debe poner desde sí misma su unidad.

¿Qué significa poner la unidad entre las diversas dimensiones de la vida desde la propia subjetividad y no desde sus productos? Me parece que significa no renunciar a la propia personalidad en el desempeño de ninguna actividad, o sea, oponerse al anonimato típico de las relaciones públicas, de las relaciones que responden al modelo de la organización laboral y la burocracia. Poner unidad desde dentro, desde la propia subjetividad, implica volcarse entero en cada una de las actividades. Sólo en la medida en que cada actividad que se desempeña recoja y refleje la totalidad del propio yo, resultarán unificadas *ab origine*. Fernando Pessoa lo ha dicho con simplicidad y belleza:

«Para ser grande, sé entero: nada tuyo exageres o excluyas
Sé todo en cada cosa. Pon cuanto eres en lo mínimo que hagas
Así la luna entera en cada lago brilla, porque alta vive»²².

El concepto de existencia choca frontalmente con el intento fundamentalista. Visto desde la existencia, el fundamentalismo no es sólo crispado o escarmentado es pura y simple mala fe. Es miedo a la libertad: enajenación. Es radical inautenticidad: el intento desesperado de no asumirse a sí mismo como ser libre, la dejación absoluta de sí en el sistema.

Una última cuestión. La religión fundamentalista es atea. Dios no tiene nada que ver con el sistema cultural que la religión es. ¿Pero cabe alguna religión que no sea atea? Desde mi punto de vista, para que una religión no sea atea ha de cumplir varias condiciones. En primer lugar, debe establecer un diálogo, una relación, real con Dios. Es decir, debe dejar abierta la posibilidad de que el otro desconcierte y rompa el saque. No puede funcionalizar a Dios. En segundo lugar, debe mantener una tensión entre sí misma y el sistema cultural que la vehicula. Con otras palabras, no puede identificarse sin residuos con un sistema cultural. De que una religión no sea un sistema cultural, se deducen al menos tres consecuencias. En primer lugar, que puede inculturarse de diversos modos. En segundo, que toda culturización de esa religión es relativa. No porque la religión lo sea, sino porque lo es la cultura. A fin de cuentas, una cultura es siempre *una* cultura entre otras. En tercero,

que en la medida en que vista desde la religión la cultura se relativiza, el desarraigo crece. Si la religión no es un sistema cultural, no encontramos en él nuestra morada permanente.

Notas

¹ En este texto, entrecomillo la expresión «objetivo» porque estoy utilizando una forma habitual de hablar que en el fondo me parece profundamente errada. Pero no es ahora el lugar adecuado para discutir qué significa el par «objetivo-subjetivo».

² La contraposición entre la postura metafísica y la ironista es bosquejada por R. Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 91-6.

³ Cfr. R. Rorty, *o. c.*, pp. 102-13.

⁴ La exposición más clara de la noción de hecho social total se encuentra en su *Ensayo sobre los dones*, recogido en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid 1979.

⁵ Una exposición clara y breve, seguida de una crítica contundente, de las religiones primitivas puede encontrarse en E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid 1990, pp. 83-128. La cita textual corresponde a la p. 98.

⁶ C. Geertz, *La religión como sistema cultural* en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1988, p. 89. Vid. también su trabajo *Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados* recogido en el mismo volumen.

⁷ C. Geertz, *Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados*, p. 121.

⁸ C. Geertz, *La religión como sistema cultural*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ C. Geertz, *Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados*, p. 129.

¹¹ Cfr. C. Geertz, *La religión como sistema cultural*, pp. 95-104. La cita textual pertenece a la última página.

¹² Cfr. E. Evans-Pritchard, *o. c.*, pp. 35-6. Cfr. en la misma línea, C. Geertz, *La religión como sistema cultural*, pp. 115-6.

¹³ Cfr. J. Chozza, *Religión del pueblo y religión del estado*, pp. 4-6.

¹⁴ J. Chozza, *Fundamento de la sociedad y fundamentalismo*, p. 4.

¹⁵ Cfr. P. Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander 1979. Sobre este asunto, cfr. también J. V. Arregui, *El problema del desarraigo* en «Nuestro Tiempo», n° 388, octubre de 1986, pp. 110-21.

¹⁶ Un análisis sucinto de este análisis realizado desde la perspectiva filosófica puede encontrarse en J. V. Arregui y J. Chozza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1992, pp. 305-16.

¹⁷ Para un estudio de lo privado y lo público en la Grecia clásica, cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Diario Filosófico*, Ariel, Barcelona 1982, p. 139.

¹⁹ R. M. Rilke, *Elegías de Duino, Elegía II*, trad. de E. Burjau, Cátedra, Madrid 1987, p. 69.

²⁰ F. M. Dostoieski, *Los demonios*, Alianza Ed., Madrid 1984, vol. I, p. 55-6.

²¹ F. M. Dostoievski, *Los demonios*, vol. 1, pp. 299-303.

²² F. Pessoa, *Antología poética*, trad. de A. Crespo, Espasa, Madrid 1989, p.