

La sociología de la religión de Joachim Wach: una lectura epistemológica del concepto de “experiencia religiosa”

Tesis Doctoral

Noviembre 2014

Teodor Mellen Vinagre

Director:

Dr. Imanol Zubero Beaskoetxea



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

La sociología de la religión de Joachim Wach: una lectura epistemológica del concepto de “experiencia religiosa”

Tesis Doctoral

Noviembre 2014

Teodor Mellen Vinagre

Director:

Dr. Imanol Zubero Beaskoetxea

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

*A Helena, a Joan,
a Joaquín y Juana.*

II

“El sentimiento es objeto de la ciencia,
pero no criterio de la verdad científica.”
Émile Durkheim: *Las reglas del método sociológico*, 1895.

“Lo externo experimentado no pertenece a la interioridad intencional,
aunque la experiencia misma sí forma parte de ella
como experiencia de lo externo.”
Edmund Husserl: *Invitación a la fenomenología*, 1992

“No consideraremos milagrosa ninguna experiencia que podamos tener,
sea la que sea, si de antemano mantenemos una filosofía
que excluye lo sobrenatural.”
Clive Staples Lewis: *Dios en el banquillo*, 1996

“Si no se respeta lo sagrado,
no se tiene nada en que fijar la conducta.”
Confucio

IV

Agradecimientos

En primer lugar me gustaría dar las gracias al profesor Imanol Zubero, por aceptar dirigir esta tesis doctoral desde el principio, por su gran ayuda, su confianza y su generosa disposición mostrada en todo momento.

También quisiera agradecer los ánimos recibidos por parte de muchas personas, su apoyo, calor e interés. De forma especial a quiero agradecer a Joaquín y Juana; a Oriol, Maria, Marga, Arkaitz, Ramon, Nani, Mercè y Xavier. También me gustaría tener un recuerdo para Juanmari, Alfonso, Ernest, Roser y Javier; para Rafael, Àngeles, Mercedes, Andreu, Alexandra, Jeroen; para los compañeros del departamento de ciencias sociales de Esade (y de forma especial para Lluís, Joan, Josep, Pep, Àngel, Núria, Xavier, Pau, David, Daniel y Rai); para los amigos de l'Autònoma y de la UOC; para Emilio y Bisera; para Quique, Rafa, Chema, Cleto, Guillermo, Sergio, Jesús, Santi, Luis, Pep, Llorenç, Javi, Quico, Quim, David, Pedro y Chiqui; y para las comunidades del Carmel de Mataró, Puiggraciós, Solius y de Sant Pere de les Puel·les. Muchas gracias por ayudarme de muy diversas formas a escribir esta tesis.

No me olvido del apoyo incondicional de Helena, su aliento y su comprensión, ni de Joan, porque su venida ha servido de motivación para acabar este trabajo.

Probablemente me olvide aquí de escribir el nombre de muchas personas que me han ayudado en este camino. También a ellos les doy las gracias y les muestro mi reconocimiento. A ellos les dedico unos versos que leí no hace mucho en la conclusión de un libro que Rodríguez Olaizola (2009:316) recoge de Pedro Casaldàliga que lleva por título "Corazón lleno de nombres";:

«Al final del camino me preguntarán:

“¿Has vivido?”. “¿Has amado?”.

Y yo, sin decir nada, abriré el corazón lleno de nombres.»

Índice general

1. Introducción	1
1.1. Interés de la problemática	3
1.1.1. Interés por la experiencia religiosa	3
1.1.2. Interés por la obra de Joachim Wach	5
1.2. Plan de trabajo	8
2. Construcción del objeto de estudio	11
2.1. Introducción	12
2.2. Los nuevos condicionantes de la problemática	14
2.2.1. Una nueva transformación social de partida	15
2.2.2. Nueva vivencia de la religión	23
2.3. Objetivos	25
2.3.1. Objetivos generales	27
2.3.2. Objetivos específicos.	27
3. Sociología de la religión	29
3.1. Nuevas formas de religiosidad	31
3.1.1. La individualización de la religión	32
3.1.2. Hacia una religiosidad experiencial	35
3.2. Hacia una definición de religión	37
3.2.1. El carácter occidental del término	37
3.2.2. La definición de religión	41
3.3. Consideración final	46
4. Joachim Wach (1898-1955)	49
4.1. Introducción	50
4.2. Biografía y trayectoria académica	53
4.2.1. Biografía personal	53
4.2.2. Etapas académicas	57
4.3. Aproximación a la metodología de J. Wach	59
4.3.1. <i>Verstehen</i> y <i>Erlösung</i>	60

4.3.2. La hermenéutica de J. Wach	62
4.4. Aproximación al concepto de religión de J. Wach	67
4.4.1. La definición de la religión	68
4.4.2. Universales de toda religión	71
4.4.3. Función de la religión y posibilidades de la sociología	73
4.5. La sociología de la religión de J. Wach	78
4.5.1. The Sociology of Religion (1944)	81
4.5.2. El estudio de la religión en su dimensión comunitaria	88
4.6. La experiencia religiosa	93
4.6.1. La naturaleza de la experiencia religiosa	94
4.6.2. La experiencia religiosa, perspectiva metodológica	101
4.6.3. Estudio comparado de las religiones	103
4.6.4. Distinción entre magia y religión	108
4.7. Reflexión final	110
5. Las aportaciones de los clásicos	113
5.1. Introducción	114
5.2. Max Weber	116
5.2.1. El antipositivismo de la sociología de Max Weber	119
5.2.2. La sociología weberiana de la religión	121
5.2.3. El problema de la teodicea	124
5.2.4. El neoweberianismo de Peter L. Berger y la teodicea	128
5.2.5. Los estudios comparativos y el carisma	132
5.3. Emile Durkheim	135
5.3.1. Contra el individualismo metodológico	135
5.3.2. Las formas elementales de la vida religiosa	138
5.3.3. El concepto de anomia en Durkheim	142
5.3.4. Lo sagrado y lo profano	146
5.4. Otras influencias de Joachim Wach	155
5.4.1. Karl Marx	156
5.4.2. Mircea Eliade	159
5.4.3. Rudolf Otto	161
5.4.4. Peter L. Berger	165
5.5. Consideraciones finales	172
6. Lectura del concepto de ‘experiencia religiosa’	177
6.1. Desde los paradigmas emergentes	178
6.1.1. Perspectivismo	179
6.1.2. Construccinismo	184
6.1.3. Lectura hermenéutica	190
6.1.4. La ‘sociología de la experiencia’ de F. Dubet	196

<i>Índice general</i>	IX
6.2. Consideraciones epistemológicas	200
6.2.1. Ruptura epistemológica y construcción del objeto de estudio	201
6.2.2. Superación de la tensión teoría–práctica	203
6.2.3. Superación de la tensión subjetividad–objetividad	206
6.2.4. Problemas personales y problemas colectivos	210
6.3. Consideraciones finales	212
7. Conclusiones	215
8. Bibliografía general	227
Referencias	228
A. Bibliografía de Joachim Wach	249

Capítulo 1

Introducción

Contenido

1.1. Interés de la problemática	3
1.1.1. Interés por la experiencia religiosa	3
1.1.2. Interés por la obra de Joachim Wach	5
1.2. Plan de trabajo	8

No hay duda de que la religión a principios del tercer milenio continúa siendo una cuestión debatida, discutida y polémica. Se discute y se debate la importancia de la religión en la vida cotidiana, su significación y sus consecuencias. Esta discusión últimamente se ha visto fuertemente reforzada en nuestras sociedades contemporáneas por la existencia de una caótica multitud de religiones, confesiones, denominaciones, sectas, grupos y movimientos religiosos de diversa índole, fruto probablemente de los procesos de globalización, pluralismo y secularización.

Parece ser que los pronósticos de la desaparición del fenómeno religioso han fracasado, y en Europa el retorno de la religión parece tomar nuevas características, sobre todo en que afecta a su dimensión eclesial. Hace ya más de cuarenta años Heinz Zahrnt publicó un largo artículo que llevaba por título “Aspectos religiosos de la experiencia del mundo” (1974) donde ya advertía del redescubrimiento de la religión después de “la muerte de Dios”. Desde entonces se han escrito y publicado centenares de monografías sobre el retorno de la religión, sobre el resurgimiento de lo sagrado, sobre la reanimación de la religiosidad, el renacimiento del politeísmo u otras expresiones análogas.

Sin embargo, más allá de las aproximaciones legítimas al fenómeno, es necesario preguntarse atentamente qué es lo que vuelve, porque si juzgamos el retorno a partir la participación en los ritos o bien a partir de las vocaciones sacerdotales y el entusiasmo hacia la vida religiosa consagrada que hay en Europa en estos momentos, tendremos que decir que este retorno es ‘*pura ficción*’, puesto que la deserción es masiva y el envejecimiento de las comunidades eclesiales, sobre todo en Europa occidental, es un hecho empírico incontestable. Podremos decir también que aumenta la indiferencia —y en algunos ambientes incluso la hostilidad hacia el cristianismo clerical y la Iglesia institucional—, pero no por ello disminuye el interés por el fenómeno religioso, sino que más bien lo incrementa.

Este retorno no es una reconversión o renuncia al mundo racional y secular ni la proclamación de otro mundo religioso y sagrado. No es un retorno a un “estadio religioso” de la humanidad, por expresarlo a la manera de Auguste Comte, pero tampoco sabemos demasiado qué podemos esperar después del estadio científico y positivo. Quizá lo más preciso sería señalar, tal y como sostiene Torralba (2008:22), que lo que se produce no es tanto un retorno de la religión, y mucho menos de un retorno de la institución religiosa, sino que más bien lo que resurge es una renovada sensibilidad religiosa, una nueva manera de vivir la religión y una nueva forma de vivir ‘la experiencia religiosa’.

Las diversas disciplinas científicas tampoco han sido ajenas a la influencia de estos fenómenos religiosos ni a los múltiples debates y discusiones que se han suscitado en torno a este tema. En concreto, en algunas disciplinas tan variadas como la sociología, la teología o la filosofía la discusión principal

se centra en saber si estos fenómenos de la religión tienen mayor o menor importancia, por una parte, y si esta importancia es comparable o no con situaciones pretéritas, por otra.

1.1. Interés de la problemática

El interés por la experiencia religiosa en la obra de Joachim Wach radica, en primer lugar, en la novedad del tema que plantea, y en segundo lugar en la dificultad metodológica que presenta. Es una temática novedosa porque el tema de la experiencia religiosa es un aspecto que apenas se ha abordado desde la sociología de la religión. Existe, sin embargo, alguna elaboración teórica en la sociología realizada en los Estados Unidos, pero muy pocas o prácticamente ninguna son las ocasiones que se han realizado el análisis de la experiencia religiosa en el continente europeo.

En segundo lugar, la dificultad metodológica que plantea esta aproximación a la experiencia religiosa, como veremos en el capítulo 6 (Lectura epistemológica del concepto de 'experiencia religiosa'), consiste principalmente en superar las dicotomías que presentan la tensión entre subjetividad y objetividad y la tensión producida por la confrontación entre teoría y práctica.

Por otra parte, si fuese necesario argumentar el interés del tema que se propone habría que señalar, como mínimo, dos diferentes aspectos:

1. Interés por la experiencia religiosa
2. Interés por la obra de Joachim Wach

1.1.1. Interés por la experiencia religiosa

Tradicionalmente, los sociólogos se han aproximado al fenómeno de la religión analizando las creencias, las instituciones y los rituales religiosos en su relación con las relaciones sociales. Es decir, tradicionalmente se han estudiado las formas en que la sociedad moldea las creencias religiosas, las estructuras y las prácticas, y las formas en que estos elementos moldean a su vez las estructuras sociales.

Las investigaciones desde una aproximación neo-weberiana acerca de las relaciones entre la religión y las ideologías seculares (por ejemplo Bellah, 1967), los trabajos desde la tradición neomarxista sobre las relaciones entre las instituciones religiosas y seculares (Worsley, 1968, por ejemplo) o los estudios desde una perspectiva neo-Durkheimiana sobre los mensajes sociales de los rituales (por ejemplo Douglas, 1975 y 1982) suponen una demostración

de cómo lo que se ha producido hasta el momento es una continuidad en el estudio de los elementos de investigación que preocupaban a la sociología de la religión clásica: creencias, estructuras y prácticas.

Sin embargo, se omite o se deja parcialmente de lado en este tipo de estudios la cuestión de la experiencia religiosa, es decir de la dimensión subjetiva de lo que ocurre en la configuración religiosa. Tradicionalmente este aspecto más subjetivo ha sido considerado como ámbito específico de la psicología.

Así, y a partir de las aportaciones de William James (1902), la mayoría de sociólogos han percibido este tipo de experiencias como esencialmente individuales; se trataría así de una religiosidad basada en una creencia en el más allá (*overbelief*), específicamente propia de un fenómeno estrictamente psicológico. Puede encontrarse un análisis del concepto de creencia en el más allá (*over-belief*) y su significado original en la citada obra de W. James y en la de John H. Whittaker (1983).

En cualquier caso, el estudio de la experiencia religiosa ha quedado tradicionalmente fuera del ámbito de análisis de la sociología. Así, algunos ejemplos históricos de cómo la experiencia religiosa es un aspecto ajeno a su ámbito de análisis lo podemos encontrar en los trabajos de Greeley (1975), Wuthnow (1976) o incluso Stark & Bainbridge (1985), quienes señalan de forma explícita que es importante no confundir los estados mentales y emocionales con el fenómeno de la religión.

“Nosotros no negamos el valor de examinar la prevalencia de estos otros fenómenos mentales y emocionales, sino que nosotros simplemente pensamos que es importante no confundir estados mentales mágicos y extraños a la religión¹.” (Stark & Bainbridge, 1985:87).

Pese a que los límites entre la emoción y la religión constituyen fronteras difusas, lo cierto es que para la mayoría de los observadores sociológicos estas experiencias religiosas no son otra cosa distinta a ‘extraños estados mentales’, no susceptibles de ser analizados desde la sociología.

Sin embargo, se sostendrá aquí que este tipo de experiencias no son estrictamente individuales y que una aproximación desde la teoría sociológica oportuna puede mostrar que este tipo de experiencias son eminentemente sociales, en el sentido tradicional. Tienen un carácter social porque, en primer lugar, son interpretadas a través de un conjunto de ideas recibidas socialmente, y de forma mucho más importante porque este tipo de experiencias están también socialmente constreñidas, delimitadas y configuradas.

¹En la obra original consultada puede leerse “We do not deny the worth of examining the prevalence of these other mental and emotional phenomena; we simply think it important not to mistake magic and odd mental states for religion.” (Stark & Bainbridge, 1985:87).

En los últimos años un número de sociólogos, principalmente estadounidenses, han pretendido superar esta dificultad tradicional y actualizar el interés por este aspecto de la sociología de la religión. Diversos autores han intentado abordar la cuestión de la experiencia religiosa, tales como Stark, 1991; Spickard, 1993; Neitz y Spickard, 1991; Cohn & Markides, 1998; Yamane, 2000 o Berryman, 2001. Constituyen estas aproximaciones un intento por aplicar la teoría sociológica al estudio de este tipo de fenómeno.

Este es, por tanto, el primer interés de esta memoria: mostrar cómo desde los instrumentos teóricos de la sociología es posible una aproximación a la experiencia religiosa y superar de esta manera algunas de las resistencias y limitaciones que tradicionalmente se han presentado a la hora de abordar esta problemática. Se trata de redescubrir la noción de 'experiencia religiosa' de Wach, hacerla contemporánea y explicar cuáles son sus posibilidades para la comprensión del fenómeno religioso desde la sociología.

Ni que decir tiene que este trabajo está escrito en un entorno europeo, con lo cual se añadirán referencias y teorías explicativas que proceden en mayor medida de sociólogos del llamado viejo continente.

1.1.2. Interés por la obra de Joachim Wach

En términos generales se podría decir que la obra del sociólogo alemán Joachim Wach (1898-1955) es muy desconocida en nuestras latitudes, y prueba de ello es su ausencia en los actuales contenidos de los estudios universitarios de sociología. Sin embargo, este desconocimiento de la figura y la obra de Wach es general y sus contribuciones apenas han sido difundidas. El mismo juicio le merece a Joachim Matthes (1971), quien afirma que la obra de Wach apenas ha sido estudiada.

Probablemente una de las razones de este desconocimiento se encuentre en el fuerte impacto que tuvo quien ocupó su cátedra vacante: Mircea Eliade (1907-1986). De M. Eliade se dice que alcanzó un amplio reconocimiento académico por su trayectoria y sus contribuciones:

“Una gloria permanente merecida por su originalidad, su erudición innegable y la profundidad de sus 30 volúmenes, aparecidos después de la guerra y traducidos a 18 lenguas. Propuesto dos veces para el premio Nobel de Literatura, Mircea Eliade recibirá igualmente las más altas distinciones académicas y honoríficas en Francia, Estados Unidos, y en otros países de Europa y de América.” (I. P. Couliano, 1994).

La luz de su sucesor en la cátedra de la historia de las religiones de la Universidad de Chicago deslumbró a quien fue su antecesor.

Joachim Wach nació el 25 de enero de 1898 en Chemnitz, Sajonia, Alemania. Obtuvo el grado de doctor en filosofía en 1922 en la universidad de Leipzig. Después de iniciar su carrera académica en la Universidad de Heidelberg y la de Leipzig se convirtió en profesor extraordinario en 1929, un año antes de obtener el grado de doctor en teología por la Universidad de Heidelberg.

Sin embargo esta trayectoria académica se vio truncada de forma inesperada. Al verse forzado a abandonar la Alemania nazi prosiguió su actividad docente a partir del año 1935 en la Universidad de Brown, donde ejerció como profesor visitante de literatura bíblica y enseñó sociología de la religión, filosofía religiosa de Oriente y naturaleza y principios del desarrollo religioso.

Al llegar a los Estados Unidos, aparte del exilio, pasó por otras vicisitudes. Al poco de llegar abandonó su confesión luterana y se convirtió a la Iglesia episcopaliana. Obtuvo por primera vez un permiso de residencia y en febrero de 1946 solicitó sin éxito la nacionalidad estadounidense. Pero ese mismo año, el mes de agosto, se le concedió la ciudadanía norteamericana y a finales de año se convirtió en profesor de historia de las religiones en la Divinity School de la Universidad de Chicago. Sin embargo, Wach murió 9 años más tarde, el 27 de agosto de 1955 en Locarno, Suiza.

La suya fue una vida de cambios y vicisitudes. En el apartado 4.2 (Biografía y trayectoria académica) pueden encontrarse un mayor número de datos biográficos sobre Wach. Pero, y en el ámbito académico, lo que habría que decir en primer lugar es que Wach fue un especialista en la historia de las religiones (*Religionswissenschaft*). De hecho su tesis de habilitación en la Universidad de Leipzig (1924) lleva por título *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* y en ella Wach insiste en la integridad y la autonomía de la historia de las religiones, liberada y separada del marco de la teología y de la filosofía de la religión.

Hizo hincapié en que la dimensión tanto histórica como sistemática son necesarias para alcanzar su tarea como investigador social. Preocupado por las metodologías de la investigación, no dudó en afirmar que la meta de su investigación es la “comprensión” (*Verstehen*):

“La tarea de la *Religionswissenschaft* es estudiar y describir las religiones empíricas. Su objetivo es la comprensión descriptiva; no es una disciplina normativa. Cuando se ha comprendido los aspectos históricos y sistemáticos de las configuraciones religiosas concretas, ha cumplido con su tarea².” (Citado por Kitagawa, 1987:311).

²En el idioma original consultado puede leerse: “The task of *Religionswissenschaft* is to study and to describe the empirical religions. It seeks descriptive understanding; it is not a

La preocupación de Wach por la comprensión de los fenómenos sociales y la hermenéutica le llevó a escribir una obra en tres volúmenes en la que explica las características de la hermenéutica en el siglo XIX (*Das Verstehen*, 1926-1933). Wach mostraba así su convencimiento de la necesidad de asentar bases sólidas para la hermenéutica y al mismo tiempo la necesidad de que esta aproximación sistemática no debía perder su carácter empírico.

Sin embargo, la mayor contribución de Wach al estudio de la religión se encuentra en su obra *Sociology of Religion* (University of Chicago Press 1944). En ella se recogen los aspectos que más interesan en este trabajo, puesto que ahí se explica cuál es el objetivo último de sus trabajos sociológicos y cuáles son sus principales contribuciones en la relación de las formas de expresar la experiencia religiosa y entender así los aspectos de esa experiencia misma. El objetivo, pues, de su propuesta de sociología de la religión consiste en:

“(...) obtener nuevos conocimientos sobre las relaciones entre las diferentes formas de expresión de la experiencia religiosa y, finalmente, entender mejor los diversos aspectos de la experiencia religiosa misma³.” (1967:5).

No hay duda de que el conocimiento de la originalidad, la novedad y la actualidad de la aportación de Joachim Wach, especialmente importante en lo que respecta a la comprensión integral de los distintos aspectos de la experiencia religiosa y a sus expresiones, puede ser importante. Sus contribuciones a la sociología de la religión servirán para que autores como Kitagawa comparen la figura de Wach con la del poeta Stefan George (1868-1933), el más importante de los poetas simbolistas alemanes, que también tuvo que exiliarse en la época de la Alemania nazi y con quien compartió la discreción al no buscar la ostentación, ni para congratularse con el poder ni tampoco para escandalizar a nadie:

“Durante un tiempo [Wach] estuvo bajo el hechizo del enigmático poeta Stefan George, cuyos escritos hablaban de un elevado sentido de ‘experiencia’, a través de la cual uno percibe los múltiples hilos del tapiz de la vida como un todo transparente⁴.” (Kitagawa, 1987:11).

normative discipline. When it has understood the historical and systematic aspects of the concrete religious configurations, it has fulfilled its task.” (Citado por Kitagawa, 1987:311).

³En la obra inglesa original consultada puede leerse: “(...) to gain new insights into the relations between the various forms of expression of religious experience and eventually to understand better the various aspects of religious experience itself.” (Wach, 1967:5).

⁴En la obra original inglesa puede leerse: “For a time he came under the spell of the enigmatic poet Stefan George, whose writings spoke of a heightened sense of ‘experience’,

El poema de Stefan George, *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod mit einem Vorspiel* (*El tapiz de la vida y las canciones del ensueño y de la muerte, con un preludio*) (1900), presenta en términos literarios una arquitectura perfecta: está dividido en tres partes de 24 poemas cada una, y cada uno de estos poemas consta a su vez de cuatro cuartetos. El tema principal del poema es que la vida ha de ser conocida en sus arquetipos y estructuras al modo como se descifran las figuras y dibujos de un tapiz: primero todo parece como en desorden, pero al final todo se ordena. La obra tiene un carácter eminentemente pedagógico, puesto que se trata de formar lo eterno humano, un arquetipo al que Stefan George llama *ángel*, figuración mitológica que sin duda influyó en el poeta austrohúngaro Rainer Maria Rilke (1875-1926). (Cfr. Collado, 1991).

El segundo de los intereses de este trabajo consiste, pues, en dar a conocer la obra de Joachim Wach y valorar qué elementos de su producción teórica son aún vigentes y válidos para una aproximación empírica contemporánea.

1.2. Plan de trabajo

Para entender y conocer cuáles son las posibilidades y las características de la noción de experiencia religiosa de Wach se pretende subdividir la presentación de esta memoria en cuatro capítulos principales y diferenciados entre sí. Esta subdivisión de la presentación responde a la voluntad de describir y contextualizar la problemática para poder finalmente concluir y realizar una síntesis final de los resultados obtenidos.

En primer lugar, y en el capítulo segundo, se establecerá la construcción del objeto de estudio, que pretende conocer con exactitud el fenómeno que tratamos de explicar y por qué esta problemática de investigación es interesante. Se conocerá también cuál es el estado actual de la cuestión y en qué grado de desarrollo se encuentra la problemática planteada, lo que quiere decir que explicaremos cómo las transformaciones que se dan actualmente en la vivencia de lo religioso y cómo las características que adquiere el fenómeno religioso posibilita una nueva aproximación al fenómeno distinto al que se ha venido haciendo hasta ahora desde la sociología de la religión. La desinstitucionalización y la emergencia de una cierta religiosidad vaporosa e imprecisa serán los puntos de partida.

A continuación, y en el tercer capítulo, se explicará cómo se instaura el fenómeno de la individualización religiosa que viene acompañada de una reli-

through which one perceives the multiple threads of the tapestry of life as a transparent whole.” (Kitagawa, 1987:11).

giosidad más experiencial. Se pasa de una religiosidad vivida en el ámbito de lo público a otra que pertenece a la dimensión privada y particular de las personas. Estas transformaciones sociales requerirán nuevas aproximaciones al fenómeno.

Por otra parte, el capítulo cuarto comenzará poniendo de manifiesto algunos elementos de análisis para comprender la noción de 'experiencia religiosa' de Wach. Antes, sin embargo, se darán a conocer algunos datos biográficos que ayudarán a entender su obra académica. En segundo término, se expondrán cuáles son las principales fuentes metodológicas y epistemológicas de su obra. En último término, y entrando más en detalle, se conocerá cuál es la noción de religión de la que parte, cómo entiende el estudio de la sociología de la religión y, finalmente, se explicará con detalle qué entiende el autor por 'experiencia religiosa' desde una perspectiva sociológica. Como se verá, pues, la presentación de las aportaciones de Wach parten de cuestiones más generales (datos biográficos) y se va adentrando en cuestiones religiosas y sociológicas para acabar explicando su noción de experiencia religiosa.

Posteriormente, ya en el quinto capítulo, se seguirá la presentación con recordando y valorando cuáles son las aportaciones que los autores clásicos de la sociología han realizado en relación con la conceptualización de la experiencia religiosa. Se prestará especial interés en los aspectos que mayor relación guarda con la obra de Joachim Wach con el objetivo de poder vincular esta aportación que Wach realiza con la tradición de la sociología clásica. Así se conseguirá vincular la obra de Wach con las aportaciones clásicas de los se denominan los principales 'padres fundadores' de la sociología (Marx, Weber y Durkheim). Se verá, pues, cómo la aportación de Wach puede considerarse una excelente síntesis original de estas tradiciones fundacionales.

Finalmente, y después de este ejercicio de presentación de distintas aportaciones, se realizará una lectura epistemológica de la noción de 'experiencia religiosa' de Wach. Con esta lectura se pretenderá subrayar la vigencia y actualidad del pensamiento de Wach a través de cómo en su contribución se encuentran las principales dificultades epistemológicas contemporáneas. Y para ello, se hará una síntesis breve de los paradigmas emergentes y en qué medida esta aportación de Wach puede alinearse con estos paradigmas emergentes en tanto que su contribución supone una superación de las dificultades epistemológicas vigentes en la investigación social.

Capítulo 2

Construcción del objeto de estudio

Contenido

2.1. Introducción	12
2.2. Los nuevos condicionantes de la problemática . .	14
2.2.1. Una nueva transformación social de partida	15
2.2.2. Nueva vivencia de la religión	23
2.3. Objetivos	25
2.3.1. Objetivos generales	27
2.3.2. Objetivos específicos.	27

2.1. Introducción

El principal objetivo de esta tesis es un intento de comprensión, de recuperación y de evaluación de la obra de Joachim Wach. Se intentará encontrar razones que permitan comprender el fenómeno religioso en nuestras sociedades contemporáneas a partir del concepto de 'experiencia religiosa' de Joachim Wach.

Un análisis serio y riguroso de la noción de experiencia religiosa puede proporcionar información fundamental para construir un instrumento teórico capaz de observar y diagnosticar la situación actual del fenómeno religioso. En un contexto de cambio como el actual, de cambio en la importancia, en la significación y en las formas de vivir el fenómeno de la religión, son necesarios renovados esfuerzos por emprender la labor de conceptualizar y realizar originales elaboraciones teóricas que permitan comprender la importancia y el alcance de los nuevos fenómenos religiosos.

Este va a ser uno de los primeros objetivos de esta tesis: la búsqueda de nuevas aproximaciones epistemológicas que nos den explicación del fenómeno religioso contemporáneo a través de la revisión de las aportaciones de un autor desconocido en el ámbito académico universitario: Joachim Wach. Se explicará cómo su noción de 'experiencia religiosa' puede resultar útil para describir el fenómeno de la religión contemporánea desde la sociología.

Si lo que se ha producido en nuestras sociedades contemporáneas es una transformación en la importancia y en la vivencia de la religión, lo primero que se hace necesario, antes que nada, es obtener un instrumental teórico capaz de aproximarse a esta nueva situación y por ello se impone la pregunta de ¿qué se entiende por '*experiencia religiosa*'? ¿Cómo se puede abordar y analizar desde la sociología de la religión?

El objetivo general, pues, es el de re-elaborar y revisar aquellos conceptos de Joaquim Wach que sean válidos para el análisis del fenómeno religioso contemporáneo. En cierto modo, lo que se propone es una cierta restitución del pensamiento de Wach para comprender en profundidad cuál puede ser su vigencia en la actual situaciones de cambio religioso. Conviene anotar, además, que la comprensión de las aportaciones de Wach puede proporcionar un conocimiento suficiente para comprender esta transformación de la religión, una transformación religiosa que va pareja a una transformación social.

No hay que olvidar sobre esta última cuestión que la perspectiva sociológica de análisis de la religión lo que hace es establecer una relación entre la religión y las condiciones sociales específicas. La religión humana desde la perspectiva sociológica se entiende en relación con las condiciones sociales de existencia. Con independencia de otras consideraciones, para la sociología, pues, la religión es entendida como una creación humana que parte de

unos condicionantes sociales particulares y específicos. De esta forma lo expresa P. L. Berger cuando sostiene que:

“La perspectiva esencial de la teoría sociológica que aquí se propone es que la religión pasa a ser comprendida como una proyección humana arraigada en infraestructuras específicas de la historia humana” (Berger, 1999:249).

Huelga decir tiene que esta aproximación al fenómeno de la religión no agota los múltiples accesos al fenómeno religioso, sino que proporciona uno específico y particular que tiene en cuenta su relación y vinculación con los condicionantes sociales que lo posibilitan y condicionan. La aproximación a la religión que aquí se defenderá no dirá, por tanto, nada sobre la realidad última a la que se refiere la religión, sino que la consideraremos como una proyección humana. En estos mismo términos lo expresa P. Berger cuando explica el alcance de la teoría sociológica sobre el fenómeno particular de la religión:

“La teoría sociológica debe considerar a la religión como una proyección humana, y asimismo tiene nada que decir respecto a la posibilidad de que esa proyección se refiera a algo distinto del ser del que proyecta, en otras palabras, decir que es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que las significaciones proyectadas tengan un último *status* independientemente del hombre” (1999:249).

He aquí el primer objetivo de esta memoria: una revisión teórica desde la perspectiva sociológica que ayude a comprender algunos aspectos de la religión tal y como se viven en nuestra sociedad contemporánea, y en particular el término de ‘experiencia religiosa’ que se tomará del sociólogo alemán Joachim Wach (1898-1955).

A partir de los enunciados que se señalaban anteriormente, al evaluar las valoraciones distintas en el análisis del fenómeno religioso —que hay un cierto ‘*revival*’ de lo religioso, centrado en la reviviscencia de la religiosidad, por un lado, pero que esta religiosidad implicaría el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado, por otro—, se hace necesario revisar las categorías de análisis que hasta ahora se han venido utilizando en la sociología de la religión.

Un análisis serio y riguroso del fenómeno religioso a partir del concepto de ‘experiencia religiosa’ de Wach puede proporcionar información fundamental para observar y diagnosticar un aspecto concreto e importante de los principales cambios que en el ámbito de lo religioso se ha producido en los últimos

años. La revisión del concepto de 'experiencia religiosa' de Wach puede, pues, permitir una aproximación nueva al análisis de las manifestaciones religiosas contemporáneas, en un momento histórico en el que se emergen nuevos condicionantes sociales.

2.2. Los nuevos condicionantes de la problemática

En términos generales —y a partir de lo que afirma Johansson (2000) — cabría señalar que los procesos de cambio social más importantes que describieron los sociólogos clásicos fueron los procesos de urbanización, secularización e industrialización. En cambio, los nuevos procesos de cambio contemporáneo que están referidos a la globalización, la mediatización y la computarización son elementos últimos que han influido y derivado en drásticos cambios en el enfoque que proporcionan las personas a sus propios proyectos de vida, al mundo que les rodea y al sentido que proporcionan a esa existencia. Conviene, pues, revisar las aportaciones de los sociólogos clásicos a la luz de los nuevos procesos de cambio contemporáneo, unos cambios que obviamente también se han producido en la manera y en la significación que se proporciona a la religión.

Se hace necesario, por tanto, tener en cuenta la existencia de hondas y profundas transformaciones sociales que supone el tránsito de la modernidad hacia el nuevo tipo de sociedad que estamos viviendo, una sociedad que algunos autores llaman de «modernidad tardía o reciente», «segunda modernidad o tiempo social tardo moderno» (Giddens, 1993, 1995, 2001; Beck, 2002b); otros «modernidad reflexiva» (Giddens, 1993, 1995, 2001; Beck, 1996; Beck, Giddens y Lash, 1997), «sociedad global del riesgo», «contramodernidad» (Beck, 2002a, 2002b) o incluso «posmodernidad» (Lyotard, 1979; Bauman, 1996, 2001a, 2001b). En ese sentido, Zygmunt Bauman se refiere a esta nueva situación como «Modernidad Líquida»; se trata de una sociedad (líquida) que tiene como característica más importantes el individualismo que marca nuestras relaciones y las torna precarias, transitorias y volátiles. Es una nueva modernidad, diferente a la modernidad sólida y pesada, en la que la individualización es un destino, y no una elección de las personas. Así lo expresa el propio autor:

“No nos equivoquemos: ahora, como antes —en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada—, la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar

a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente no contemplado.” (Bauman, 2003:39).

Sin embargo, y más allá del concepto de modernidad líquida de Bauman (2003), este nuevo tipo de sociedad también se la ha calificado como «sociedad postradicional», «sociedad postindustrial» (Johansson, 2000; Bell, 1999), «hipermodernidad» (Balandier, 1994) o bien «sociedad informacional», «la sociedad del conocimiento» o incluso de la «era de la información y de las revoluciones tecnológicas» (Castells, 2003; Touraine, 2002).

Un análisis terminológico mucho más preciso y exhaustivo del aquí expuesto se puede encontrar en la interesante obra de María Teresa Urreiztieta (2004:457-470). Sin embargo, más que la denominación de este nuevo tipo de sociedad, lo que interesa aquí es constatar que estas transformaciones sociales suponen importantes cambios en las formas de organización social, la forma con las que las personas hacen frente a estos cambios y, en consecuencia, las diferentes y nuevas formas que adquiere la religión. De ahí, pues, la necesidad de una nueva conceptualización y revisión de los conceptos utilizados por la sociología de la religión hasta ahora.

2.2.1. Una nueva transformación social de partida

Al parecer existe una nueva necesidad que, más allá de las aportaciones se han recogido hasta ahora, se suman las de otros autores como Bauman (2001a, 2001c) para quien el principal síntoma del desorden social que se está generando este tipo de cambios de las sociedades en las que vivimos se expresa en un hondo y agudo malestar que sienten las personas al constatar la imposibilidad de interpretar correctamente la situación que viven. Se trata de un malestar que impide comprender con exactitud el alcance y la realidad del mundo en el que se vive.

En consecuencia, la angustia de tener que elegir entre acciones alternativas deriva de la falta de certeza de qué sucederá ni cómo ni cuándo hay que actuar, ni tampoco cuáles son las consecuencias de las propias acciones. Cuando sucede esto, dirá Bauman (2005:37), se socava la seguridad y la confianza personal y se produce lo que él mismo llama «desfundamentación del ser». Con un «ser desfundamentado», en consecuencia, la forma de entender y vivir la religión quedan profundamente transformadas. En un mundo en el que prevalece un “caleidoscópico de valores, de pistas móviles y marcos en fusión” la conducta racional exige que las opciones, todas las que sea posible, se mantengan abiertas.

En las sociedades modernas —lo que no significa las ‘sociedades de hoy día’, sino sociedades donde la modernidad ha alcanzado un grado amplio

de desarrollo— hay preguntas que se convierten en ineludibles. Este tipo de preguntas relativas a la identidad y a la biografía son preguntas recurrentes y que aparecen, no sólo en las opciones significativas de las propias vidas, sino también en las preguntas diarias sobre la ropa, el aspecto y el ocio, como también en las decisiones de alto impacto sobre las relaciones, creencias y ocupaciones.

Mientras que en las sociedades existentes anteriormente existía un orden social basado firmemente en la tradición que provee a los individuos de unas pautas de comportamiento claramente definidas, en las sociedades post-tradicionales o de modernidad tardía, por utilizar los términos de A. Giddens (1991), son los propios individuos quienes tienen que definir estas pautas de comportamiento. Así lo expresa A. Giddens cuando se pregunta:

“¿Qué hacer? ¿Cómo actuar? ¿Quién ser? Estas son cuestiones centrales para todos los que viven en circunstancias de la modernidad tardía — y las que, en algún nivel u otro, responder a todos nosotros, ya sea discursivamente o a través del día a día el comportamiento social¹.” (Giddens, 1991:70).

Por otra parte, podría además tener en consideración, como lo hace U. Beck introduciendo una perspectiva también interesante, que los procesos de ‘individualización’ son propios de la experiencia de la modernidad. En ese sentido, Beck aplica estos procesos de “individualización” a la familia y al amor, y también a la religión en una obra de 2009 que lleva por título *El dios personal: la individualización de la religión y el ‘espíritu’ del cosmopolitismo*.

No hay duda de que en esta experiencia de “individualización”, “destradicionalización” o “desincrustación”, como la denomina Bauman (2001c), los marcos sociales, los modelos de comportamiento y también las grandes formaciones simbólicas que organizan el “mundo social” del que los individuos extraen sus normas, sus horizontes valorativos o sus metas vitales dejan de ser estructuras duraderas, estables y permanentes. La vida del individuo se fragmenta en múltiples sectores o mundos funcionales en los que desempeña roles distintos con normas específicas, a veces, incompatibles.

Es en este contexto fluido y flexible en el que las personas tienen que construir, no sólo sus propias biografías, sino también sus propias redes y vínculos sociales. Pero para crear la propia biografía, para alcanzar la ansiada autonomía personal, el precio a pagar es el de asumir unas cotas de inseguridad

¹En la obra inglesa puede leerse: “What to do? How to act? Who to be? These are focal questions for everyone living in circumstances of late modernity —and ones which, on some level or another, all of us answer, either discursively or through day-to-day social behaviour.” (Giddens, 1991:70).

y riesgo muy altas de las que ya no se hacen cargo las instituciones sociales tradicionales: el estado, empresas, sindicatos, familia o iglesias. Es un contexto de postmodernidad que exige del individuo que sea flexible, modular, activo y desapegado. Este último aspecto es el que produce más inquietud: la inquietud de perder los lazos tradicionales de la comunidad, de quedar solos y a la deriva. El riesgo y fragilidad se trasladan a la propia identidad, alejado del abrigo de las instituciones tradicionales.

Con esta «desfundamentación del ser» y «los procesos de 'individualización'» el análisis de la religión que en otro tiempo se llevaban a cabo por parte de la sociología clásica queda fuera de alcance. Se correspondería con otro cambio de paradigma de conocimiento. Al hablar de paradigma de conocimiento se hace referencia al sistema de prácticas que definen una disciplina científica durante un período del tiempo particular, tal y como lo define T. Kuhn; es decir, a

“realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.” (Kuhn 1990:13).

Podría decirse que la sociología después de estos cambios producidos en la realidad social necesitaría de nuevas aproximaciones y nuevos modelos analíticos. Sobre esta existencia de modelos en ciencias sociales hay que tener en cuenta las aportaciones de Mattei Dogan (1997:16-18), quien sostiene la tesis original de Kuhn de que no hay paradigmas en todas las ciencias sociales puesto que, entre otras razones, los conceptos en ciencias sociales son con frecuencia polisémicos y no hacen referencia a aspectos esenciales de la naturaleza. Para evitar estas dificultades se puede optar por dos soluciones distintas. Por un lado, es necesario prestar especial atención al uso de los conceptos que se introducen en toda investigación para evitar, precisamente, la polisemia. Por otro, en cambio, conviene especificar que la aproximación al fenómeno es sólo una de las muchas posibles.

Especialmente importante es esta cuestión metodológica cuando se aborda la cuestión de la experiencia religiosa, principalmente porque en el estado actual de cosas las respuestas colectivas o incluso comunitarias a las situaciones de crisis y de relación con lo sagrado pueden responder a otros parámetros.

En esta nueva situación, las personas sufren una transformación en la simbología y significación que proporcionan a sus acciones. La razón de este comportamiento hay que buscarlo en que la forma en que una persona vive, el modo como uno puede vivir en esta sociedad. Los proyectos personales no están definidos ni configurados *a priori*, sino que las biografías individuales

se convierten en una “solución biográfica de las contradicciones sistémicas” (Beck, 2002). Esto quiere decir que cada cual se las ha de componer individualmente para hacer frente a los vaivenes de una vida en las que la ambigüedad e incertidumbre son constantes, crecientes y permanentes, e intentar sin éxito superar la incertidumbre y la ansiedad de “ser alguien”, poder “ser reconocido” por alguien en un mundo con cada vez menos “espacio” y menos “tiempo” para desarrollar los viejos proyectos de estabilidad, continuidad e identidad.

Richard Sennet en *La corrosión del carácter* (Sennet, 2001) postula un argumento semejante pero atribuyendo la causa de este desconcierto a la transformación del trabajo en el capitalismo flexible: el nuevo capitalismo está provocando la corrosión de la tradicional cultura del trabajo occidental y el carácter de los trabajadores que antaño se basaba principalmente en el compromiso, la lealtad y las relaciones a largo plazo entre trabajadores y empresarios.

Esta corrosión del carácter para Sennet representa el fin de una experiencia sólida y contundente, pero no exclusivamente laboral, sino también la experiencia de cualquier otro tipo de fenómeno como la religiosa, lo que explicaría la precariedad y plasticidad de las narrativas biográficas a la hora de presentarse como un relato estabilizado y organizado. Este orden sólido y la organización estable del trabajo proporcionaba también una estabilidad en las identidades personales que ya no es posible conseguir. Sobre la crisis de las identidades y sus nuevas formas de configuración precarias se remite al lector a E. Santamaría (2007:629-635).

La consecuencia natural de este tipo de organización social son los procesos de de individualización. La individualización consiste en “convertir la ‘identidad’ humana de algo dado en una ‘tarea’ y cargar a los autores con la responsabilidad de cargar con esa tarea y con las consecuencias (también con los efectos secundarios) de su realización” (Bauman, 2001b: 166).

Por ello Bauman denomina a esta nueva configuración social —basándose en los últimos trabajos de Norbert Elías—: “sociedad de individuos o sociedad individualizada” (Bauman, 2001b: 57-70): Cada quien se hace a sí mismo y recurre a una solución biográfica de las contradicciones del sistema, un sistema que dice que se debe ser competente en un mundo donde los recursos para competir son tremendamente desiguales, o donde que cada vez más se estrecha las puertas de entrada a las oportunidades de realización plena.

En esa misma línea argumental prosiguen U. Beck & E. Beck-Gernsheim (2002) afirmando que en las nuevas condiciones de las sociedades modernas contemporáneas la biografía normal se convierte así en «biografía electiva» (2002:40), en «biografía reflexiva» o en un tipo de biografía que R. Hitzler (1988) llama «biografía ‘hágalo usted mismo’» (*Bastelbiographie*).

La denominación «biografía reflexiva» corresponde a A. Giddens (1988) y la de «biografía electiva» (*Wahlbiographie*) a K. Ley (1984). En cualquier caso, este tipo de biografías no se construyen necesariamente como biografías de éxito, sino que hay en la elección un riesgo que los actores asumen. Se trata en definitiva de «biografías de riesgo», por no decir «biografías en la cuerda floja».

La elección equivocada de carrera o de campo de acción, de amigos o de pareja, combinada y agravada por la espiral descendiente de la desgracia privada, el divorcio, la enfermedad, la pobreza o el fracaso escolar, todo esto es llamado simplemente “mala suerte”. Tales casos ponen al descubierto que la biografía «hágalo usted mismo» puede convertirse rápidamente en una biografía de crisis. Esta crisis del *homo optionis*, del ser humano convertido en una elección entre posibilidades, es resultado de esta elección sin término:

“La vida, la muerte, el género, la corporeidad, la identidad, la religión, el parentesco, los vínculos sociales, todo ello se está volviendo objeto de decisión ‘hasta la letra más pequeña’; una vez fragmentado en opciones todo debe decidirse”. (Beck & Beck-Gernsheim (2002:44).

Esta indeterminación constituye lo que A. Giddens denomina ‘las tribulaciones del yo’ (*Tribulations of the Self*) en su obra *Modernity and Self-identity* (1991). La primera tribulación que Giddens examina es la influencia del riesgo y la duda. Los sentimientos de ansiedad afloran cuando los individuos dudan o asumen riesgos. Estas ansiedades pueden ser reducidas adheriéndose a una fe o a una religión, que dictarán a menudo el marco normativo y un cierto estilo de vida que reduzca la duda y el riesgo y permita al individuo pensar menos en ellos. La ansiedad, sin duda, se presenta hoy ante el conocimiento de que existes múltiples posibilidades y opciones con las que vivir la vida.

Sin embargo, la paradoja, argumenta Giddens (1991), está en que la ansiedad producida por el riesgo es más producto del cálculo de los riesgos que de los riesgos en sí mismos: hay ciertos riesgos que escapan de nuestro control inmediato (por ejemplo, desastres ecológicos, guerras nucleares o desastres humanitarios) y para quienes piensan constantemente en ello es fuente de ansiedad; sin embargo, si se tiene en cuenta además la existencia de estos riesgos elevados y se interioriza también la noción de que las ‘cosas van mal’ se vive con una mayor ansiedad aún mayor en la vida de cada día (Cfr. Giddens, 1991:182).

Otra de las tribulaciones personales que menciona Giddens en su obra es la de la ‘seguridad ontológica, ansiedad, y el secuestro de la experiencia’ (1991:183). El secuestro de la experiencia consiste en desvincular la experiencia individual de las condiciones espacio-temporales en que ésta tiene

lugar. Se trata de la separación de la vida cotidiana del contacto con experiencias que plantean cuestiones existenciales potencialmente perturbadoras (en especial cuestiones relacionadas con la enfermedad, la locura, la criminalidad, la sexualidad o la muerte) a través del anonimato, la formalización y las interacciones mediadas por la tecnología, que logran que los medios de comunicación sustraigan experiencias traumáticas (sexualidad, muerte, dolor...) pero necesarias para la configuración de la experiencia individual y las representen o simulen a partir de la mediación tecnológica.

Se trata de una mediación tecnológica que puede explicar la paradoja según la cual, en ocasiones, se vive una experiencia (el primero contacto con el sexo, la droga, la prostitución o la observación de la primera muerte) antes a través de una mediación tecnológica (televisión, Internet, cine, etc.) que en la propia experiencia individual con el mundo real.

Esta idea de la mediación tecnológica de Giddens recuerda la obra de Neil Postman (1990) *Divertim-nos fins a morir: el discurs públic a l'època del show business* en la que se explica con agudos e innumerables ejemplos históricos cómo los medios de comunicación se han convertido en metáforas, "que nos clasifican el mundo, lo ordenan, lo enmarcan, lo agrandan, lo reducen, lo colorean, planteando así los argumentos para explicar cómo es el mundo", sustituyendo así la experiencia personal por una ficción cuya verdad no se cuestiona.

Sin embargo, el "secuestro de la experiencia" a la que hace referencia Giddens (1991) sugiere lo peregrino y volátil que se vuelve la adhesión a las prácticas actuales de una persona respecto a las vividas por las generaciones anteriores, a la coherencia de las acciones y modos de comportamiento respecto de cuestiones tradicionales, a la armonía entre el espacio y el tiempo que podía esperarse entre acciones, acontecimientos y marcadores, indicando que, ahora, la desintegración, la distancia y ruptura insalvable entre el presente y el pasado, y la imposibilidad de control y regulación. Giddens (1991) encuentra una estrecha relación entre el secuestro de la experiencia, la confianza y la búsqueda de intimidad.

Este 'secuestro de la experiencia' de Giddens (1991) recuerda la obra de Jean Baudrillard, *Cultura y Simulacro* (1978), en el autor se refiere a los simulacros para definir aquellas palabras, signos o símbolo que no mantienen ninguna relación con la idea de referencia que le proporcionaba un sentido o una significación. Son, en consecuencia, palabras, símbolos o experiencias que surgieron una vez en el mundo de la vida pero hoy ya no significan nada en relación a ese «mundo de la vida».

No obstante, en la relación entre los 'simulacros y la modernidad' convendría, quizá, citar a Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (1989), quien distingue la

artificialidad del simulacro. Son cuestiones distintas y así lo expresa el propio autor:

“Lo artificial y el simulacro no son lo mismo. Incluso se oponen. Lo artificial es siempre una copia de copia, que ha de ser llevada hasta el punto donde cambie de naturaleza y se invierta en simulacro (momento del Arte Pop). Lo artificial y el simulacro se oponen en el corazón de la modernidad, en el punto en que ésta arregla todas sus cuentas, como se oponen dos modos de destrucción: los dos nihilismos. Pues hay una gran diferencia entre destruir para conservar y perpetuar el orden establecido de la representación, de los modelos y de las copias, y destruir los modelos y las copias para instaurar el caos que crea, poner en marcha los simulacros y levantar un fantasma” (1989:267).

Pero la existencia de simulacros hace siempre referencia a una artificialidad no genuina, a una distancia entre aquello que las personas viven y experimentan y aquello que las cosas son. Se produce una transformación en el mundo de la vida, del *Lebenswelt* según la terminología que J. Habermas (1992) toma prestada de la fenomenología de E. Husserl y que se refiere a ese “trasfondo de experiencias y vivencias ‘prerreflexivas’ a partir del cual se puede dotar de sentido a todo cuanto se dice [...] es el sustrato en el que la acción comunicativa se enraíza y el horizonte dentro del cual se desarrolla.” (Velasco Arroyo, 2003:172).

Habermas afirma, además, que las estructuras y los componentes del mundo de la vida —cultura (formas simbólicas, objetos de uso y tecnologías), sociedad (órdenes institucionales, normas jurídicas) y personalidad (estructuras de la personalidad)— están viéndose amenazados por la monetarización de la esfera privada y la burocratización de la esfera pública, y que unido a la juridización de ambas conduce a su colonización y empobrecimiento.

Se trata de una ‘colonización del mundo de la vida’ (*Kolonialisierung der Lebenswelt*) por parte de la racionalidad científico-tecnológica (instrumental o *Zweckrationalität* en términos weberianos (1983)) que trae consigo la emergencia de “fenómenos de pérdida de sentido, de anomia y perturbaciones en el sistema de la personalidad.” (Novella Suárez, 1998:108).

No hay duda de que estas transformaciones sufridas en la sociedad contemporánea posibilitan la existencia de un nuevo orden social, con la consiguiente transformación de las vivencias de la religión. A este respecto, en relación a estas formas nuevas de vivencia de lo religioso, convendría volver a traer a colación un pensamiento que el sociólogo británico Richard Sennet expone en su obra *El declive del hombre público* (2011). En esta obra se explica cómo en nuestras sociedades contemporáneas se asiste a una mutación

emotivista de la sensibilidad del espacio público en tanto que se está produciendo una sustitución de la razón pública por una emotividad pública. Esta emotividad de lo público, afirma el autor, acaba por desvirtuar la esencia de la vida democrática.

Como ya advierte Luri (2012) este ardor emotivista se alimenta de la combustión pública constante de nuestra intimidad y tiene un poder contaminante enorme en la medida en que es capaz de extenderse a otros ciudadanos y otros ámbitos de la persona.

El ciudadano público se esconde detrás de su perfil psicológico, caracterizado por actitudes narcisistas e infantilizantes y que continuamente pide un reconocimiento ajeno de su propia intimidad.

“No me juzguéis por mis actos, sino por mi interioridad. Yo querría actuar bien, pero soy víctima de mis propias contradicciones. Juzgadme por la manera de sentirme” (Sennet, 2011).

Un ciudadano así, sostiene Luri (2012), no quiere iguales, sino espectadores o terapeutas. En la cultura de la emotividad pública nadie se siente demasiado cómodo atribuyéndose responsabilidades. El diálogo público, que es la esencia de la democracia, no es posible gracias a la capacidad de los ciudadanos por abocar su intimidad indiscriminadamente en el ágora público, sino gracias a su sentido republicano de responsabilidades y del pudor, en su capacidad de cubrir la intimidad con las convenciones culturales (y, por tanto, arbitrarias) que la tradición ha ido imponiendo a su alcance. De esta forma se deja el espacio disponible para el debate sobre los argumentos.

En cualquier caso, la argumentación a esta interioridad emotiva en el espacio público pondría de manifiesto la importancia, también en el ámbito democrático, de una nueva sensibilidad hacia esa experiencia interior y personal de cada individuo que se hace cada vez más presente e importante.

Como puede comprobarse, y más adelante se explicará con mayor detalle, estas características emergentes en la forma de vivencia de lo religioso no pueden ya explicarse (sólo) desde trayectorias intelectuales sistémicas, funcionales o del conflicto sin poner énfasis en el significado que el actor social dota a sus acciones. Por ello, se hace necesario una aproximación al fenómeno de la religión que tenga en cuenta estas transformaciones sociales que proporcionan un mayor protagonismo al actor social, uno, y que recoja también el proceso de desestructuración de las estructuras sociales vigentes en los períodos tradicionales, y especialmente en la modernidad, paradigma a partir del cual se han construido buena parte del análisis de la sociología de la religión vigente hasta ahora.

2.2.2. Nueva vivencia de la religión

Finalmente, junto a estas características comentadas de desfundamentación, individualización y multielección, en el ámbito de la religión se produce una progresiva «desinstitucionalización» religiosa (Mardones, 1995, 1996). En la medida en que la religión se subjetiva y se privatiza su regulación, su expresión social e institucional pierde importancia. Peter Berger afirma que hay un proceso de “deseccularización” (1999) y otros autores como Mardones hacen referencia a un proceso de “desinstitucionalización” (*Ibidem*). Se trata de una situación en la cual la religión puede ser entendida como un producto cultural más y en donde se ha perdido la estructura de plausibilidad de la religión institucionalizada. Esta situación y la segmentación de la vida institucional favorecen el que la religión se convierta en asunto privado (Fernández del Riesgo, 1990:83). Por ello, la religión es ahora «religión invisible», según la expresión de Th. Luckmann (1973). No hay duda, pues, que la situación social señalada en el apartado anterior tiene consecuencias en la esfera de la religión.

En el fondo, lo que ha cambiado es la manera de mirar y observar lo religioso en la sociedad. La modernidad ha transformado lo religioso, pero eso no ha significado que las personas sean ahora más o menos religiosas que antes. Más bien las transformaciones sufridas pueden entenderse como una consecuencia, primero, de la modernidad y de los procesos de globalización, después. Como se ha mostrado, se han incrementado las incertidumbres, han ido incrementándose la pérdida de identidades colectiva y locales, resurge el vacío de sentido y la soledad propios de la postmodernidad. Sin embargo, esta no es una cuestión ni un problema nuevo en el ámbito de la sociología. Wright Mills ya en 1959 escribió que:

“El ‘mayor peligro del hombre’ reside hoy en las fuerzas desordenadas de la sociedad contemporánea misma, con sus métodos de producción alienantes, sus técnicas envolventes de dominación política, su anarquía internacional: en definitiva, con las múltiples transformaciones que hace sufrir a la ‘naturaleza’ del hombre, a sus condiciones de existencia y los objetivos de su vida².” (Mills, 1987:19).

²En la traducción consultada en catalán puede leerse: “El ‘major perill de l’home’ rau avui en les forces desordenades de la societat contemporània mateixa, amb els seus mètodes de producció alienants, les seves tècniques envolupants de dominació política, la seva anarquia internacional: en definitiva, amb les múltiples transformacions que fa patir a la ‘naturalesa’ de l’home, a les seves condicions d’existència i als objectius de la seva vida.” (Mills, 1987:19).

Por lo tanto, ya no son las religiones ni sus poderosas estructuras de poder las que imponen la moral ni las normas colectivas, sino que lo son la construcción y la búsqueda personal. El individuo actual ya no está obligado, necesariamente, a seguir las normas que 'desde arriba' le imponen, sino que construye formas y mecanismos de sentido. Incluso podría decirse que no se trata sólo ya de un "Dios a la carta", sino de la construcción de un Dios personalizado y de la apropiación de la divinidad.

Desde el punto de vista de la historia cultural, hay que decir que si la modernidad nació con la reivindicación del poder personal por parte del sujeto, lo cierto es que está cumpliendo con su promesa. La autoafirmación del individuo se convierte en una verdad radical, pero una radicalidad sin demasiado fundamento. Afirman Beck & Beck-Gernsheim (2002:48):

"A medida que gana terreno la modernidad, Dios, la naturaleza y el sistema social están siendo paulatinamente sustituidos, a grandes y pequeños pasos, por el individuo, un individuo confundido, despistado, indefenso y sin saber qué hacer ni a qué santo encomendarse." (Beck & Beck-Gernsheim, 2002:48).

Lo que pone de manifiesto esta afirmación es que es necesaria una nueva conceptualización del fenómeno religioso que sea capaz de explicar la religión a partir de los condicionantes que se manifiestan en las sociedades modernas, caracterizadas por la individualización y la necesidad de experimentación personal. Se requieren, pues, nuevos conceptos que den explicación de las nuevas características del fenómeno religioso.

Recordando a Émile Durkheim se puede decir que que no existe ningún evangelio que sea inmortal, pero tampoco existe ninguna razón para creer que la humanidad no pueda crear otros evangelios nuevos. En esta misma línea Joan Estruch (1975) afirma que nuestro tiempo es una época de crisis religiosa, y crisis en el sentido de que se está produciendo una metamorfosis de la religión, pero no su abolición. Existe, pues, una crisis profunda en el interior de las iglesias históricas e institucionales, pero que esta crisis sea un indicador de la pérdida de la religiosidad europea es un hecho más que cuestionable. Por ello, y a pesar de que el porcentaje de las personas que se autodefinen como no cristianas en las encuestas se incrementa a velocidades vertiginosas, eso no significa que toda esta población pueda considerarse como 'no creyente'. Para un conocimiento en profundidad de los datos empíricos que confirmarían estas conclusiones puede consultarse las publicaciones de T. Mellén (2011a, 2011b, 2011c ó 2012a).

En cualquier caso, no hay duda de que en la actualidad se produce una disparidad de creencias, para todos los gustos y niveles, pero la mayoría tienen algunas características comunes. Algunas de estas características son el

rechazo frontal a las instituciones religiosas clásicas, el sincretismo de elementos provenientes de diversas tradiciones filosóficas, religiosas o espirituales y el énfasis en la necesidad de experimentar y vivir sensitivamente la espiritualidad.

Todo lo anterior permite sustentar la hipótesis según la cual la experiencia religiosa está en proceso de transformación bajo el impacto de profundas transformaciones sociales y hondos cambios culturales. En esta misma dirección avanza la vivencia de lo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas, en la senda de la privatización de la construcción de sentido.

Sostienen P. Berger y T. Luckmann en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (1997) que lo que es propio de las sociedades modernas, frente a aquello que parecía ocurrir en las llamadas sociedades arcaicas o tradicionales, es el repliegue de la religión a una dimensión privada (los autores no consideran que la laicización haya ido tan lejos como planteaba la teoría de la secularización).

Sin embargo, el aspecto central que explica que las sociedades modernas sean sociedades cuyos miembros están expuestos en mayor medida que los de otras a sufrir crisis de sentido no es la secularización (la desclericalización no siempre significa secularización y este último proceso sólo se ha afianzado claramente en Europa Occidental), sino el pluralismo y la consiguiente relativización de los sistemas de valores que daban sentido y orientaban las acciones individuales. Esto último, no obstante, no implica que la crisis de sentido se haya convertido de hecho en una pandemia, puesto que siguen existiendo comunidades de vida y de sentido (*Lebens-Sinngemeinschaften*) ligadas, bien a las religiones tradicionales, a las nuevas religiones sincréticas, o bien a sistemas de valores laicos.

Pero lo cierto es que esas comunidades no tienen la fuerza de las antiguas comunidades tradicionales, que ya pueden denominarse como «subculturas» o comunidades de convicción voluntarias, que ofrecen «reservas de sentido» y que por ello constituyen una suerte de «islas de sentido». No pueden ya mantenerse en el nivel de lo que Schütz llamaba «el mundo que se da por supuesto» («*taked for granted*»), dado que las religiones han dejado de ser algo que se da por supuesto para convertirse en algo que puede elegirse como un objeto de consumo o como un elemento configurador de la propia identidad.

2.3. Objetivos

Se es muy consciente de que plantear en esta tesis una revisión conceptual del concepto de 'experiencia religiosa' de Joachim Wach puede resultar

un ejercicio abstracto, una discusión de un concepto que no guarde relación directa y aparente con un referente real y sin una aplicación concreta, que sería tanto como hablar del sexo de los ángeles. Para evitar este peligro de hablar de un concepto sin ninguna concreción histórica, el peligro de realizar un ejercicio reducido a la mera abstracción o a la mera clasificación, conviene complementar esta discusión con un trabajo empírico de los hechos y del fenómeno aplicado a una situación concreta contemporánea. De esta forma se evitaría caer en aquello que Wright Mills denunció como la «Suprema Teoría» (1987).

Esta «Suprema Teoría» a la que hace mención Wright Mills se refiere específicamente y en el marco de la sociología norteamericana a la obra del sociólogo Talcott Parsons (1902-1979), y en concreto a su idea del funcionalismo estructural expresada en su obra *La estructura de la acción social* (1937). No obstante, esta aproximación es extensible y aplicable a otros contextos y paradigmas, puesto que esta aproximación de W. Mills podría aplicarse a toda aproximación conceptual a la realidad social que prescindiera de todo referente y toda aplicación empírica. Consiste esta «Suprema Teoría» en:

“la pretensión de servir para clasificar absolutamente todas las relaciones sociales para descubrir los factores supuestamente invariantes. Se trata, pues, de una teoría que nos proporciona una visión bastante estática y abstracta de los elementos de la estructura social, con un grado muy notable de generalización³.” (1987:30-31).

Se trata, en definitiva, de evitar un grado de pensamiento tan abstracto y general que quienes lo practican no pueden lógicamente ponerse a observar si estas generalizaciones se cumplen y si son válidas para describir y explicar los fenómenos sociales a los que hacen referencia. Esta incapacidad supone a estos teóricos que “nunca pueden bajar de sus elevadas generalidades hasta los problemas concretos” (W. Mills, 1987:43).

El segundo peligro a evitar de los seguidores de la «Suprema Teoría» hace referencia a la renuncia por explicar las significaciones que los propios actores proporcionan a sus actos. Se trata de evitar el peligro de renunciar a la comprensión (*Verstehen*) de las acciones sociales que incluye la comprensión de los valores orientadores, sentimientos, actitudes y motivaciones que los individuos proporcionan a sus acciones.

³En la traducción catalana consultada puede leerse: “la pretensió de servir per classificar absolutament totes les relacions socials per descobrir-ne els factors supusadament invariants. Es tracta, doncs, d’una teoria que ens proporciona una visió força estàtica i abstracta dels elements de l’estructura social, amb un grau molt notable de generalització.” (1987:30-31).

2.3.1. Objetivos generales

A modo de síntesis, se dirá que esta memoria de doctorado tiene por finalidad la profundizar en el concepto de experiencia religiosa a partir de las aportaciones que, desde la sociología de la religión, realiza un autor casi olvidado como Joachim Wach. El objeto de esta investigación, por tanto, estará guiado por el análisis y la valoración de formas específicas de experiencias religiosas en el contexto social de la Catalunya contemporánea.

De los distintos modelos teóricos que desarrollaremos para explicar la experiencia religiosa tomará especial importancia las aportaciones del sociólogo de la religión Joachim Wach, quien contribuirá en mayor medida a nuestra aportación teórica. Estos modelos nos proporcionarán el logro de la claridad, rigor y objetividad requeridos en un trabajo de estas características.

2.3.2. Objetivos específicos.

La aproximación conceptual a la sociología de la experiencia religiosa conlleva el estudio de la interacción producida entre las conductas religiosas y su contexto social de referencia. Esto es lo que posibilita que podamos hablar de unos objetivos específicos.

- Las principales aportaciones de la sociología de la religión, y en particular la ubicación de la discusión del concepto de 'experiencia religiosa' dentro de la sociología de la religión.
- La revisión de las influencias teórica de autores precedentes en relación con la noción de la 'experiencia religiosa' de Wach.
- Lectura epistemológica de la propuesta teórica de Wach y su vigencia contemporánea a la luz de las transformaciones sociales sufridas en los últimos tiempos y que se han explicado en 2.2. (Nuevos condicionantes de la problemática).
- Influencia y compatibilidad de la aportación teórica de Wach con los autores clásicos de la sociología y las nuevas aproximaciones neoweberianas contemporáneas.

Por otra parte, la consecución de estos objetivos se logra a partir de una construcción argumental del objeto de estudio no es algo que se opera por un golpe de suerte en el marco teórico inaugural. Más bien, esta construcción teórica de los objetivos que se persiguen en esta tesis se consigue a través de aproximaciones sucesivas, a través de acercarse desde diferentes puntos

de vista, seleccionando los argumentos y retocando poco a poco las ideas de la forma que lo hace un oficial artesano. Así lo enfatiza César Germaná el afirmar que el objeto de estudio

“se logra por un programa de observaciones o de análisis a través del cual lo que se efectúa no es un plan que se diseña con anticipación, a la manera del ingeniero: es un trabajo de largo aliento, que se cumple poco a poco, por retoques sucesivos, por toda una serie de correcciones, inspiradas en lo que se denomina el oficio, es decir ese conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones a la vez pequeñas y decisiva.” (Germaná, 1999)

Estos son los objetivos y las motivaciones que inspiran la revisión y el rescate histórico de una parte de la obra de Joachim Wach. Si el argumento se considera bien elaborado y construido se permitirá mostrar cómo la noción de 'experiencia religiosa' de Wach puede constituirse como un nuevo instrumento de análisis que permita avanzar en los conocimientos de la sociología de la religión.

Capítulo 3

Sociología de la religión

Contenido

3.1. Nuevas formas de religiosidad	31
3.1.1. La individualización de la religión	32
3.1.2. Hacia una religiosidad experiencial	35
3.2. Hacia una definición de religión	37
3.2.1. El carácter occidental del término	37
3.2.2. La definición de religión	41
3.3. Consideración final	46

La sociología de la religión como disciplina científica en el ámbito universitario español ha jugado tradicionalmente un papel muy limitado en esta institución académica. Es esta escasa preponderancia la que explicaría el poco interés que ha despertado la obra de Wach.

Sostiene J. M. Mardones en *La indiferencia religiosa en España* (Mardones, 2003) y en *Sobre la irrelevancia de la fe cristiana* (Mardones, 2004) que la sociología de la religión en España tiene poca importancia en los ambientes universitarios. Estuvo (y está) vinculada con la sociología del conocimiento y acostumbra a quedar relegada a seminarios optativos o marginales, en una situación muy diferente a la de otros países como Alemania o Estados Unidos.

En la década de los años setenta el paradigma de la secularización estaba en pleno auge y eran numerosos los sociólogos que pensaban que la religión había entrado en una fase terminal. “¿Qué sentido tenía, por tanto, dedicarse a investigar un fenómeno que estaba en proceso de extinción más allá de poder decretar, con certidumbre, la fecha de fallecimiento?¹”, se preguntaba el sociólogo Raimon Bonal (1995:17). A los ojos de la mayoría de los científicos sociales, la investigación de la sociología de la religión se convertía así en un ejercicio fútil y una pérdida de tiempo. Así es cómo la religión prácticamente desapareció de los manuales de sociología y de los programas académicos de las facultades de prácticamente todo el mundo.

Sin embargo, a comienzos del siglo XXI en los contextos universitarios se va superando un cierto esnobismo que considera de forma ingenua y acrítica que la sociología de la religión es un estudio menor. La sociología de la religión responde a un análisis científico y se da una verdadera conciliación entre las relaciones que se implican en el hecho religioso y la sociología, puesto que más allá del contenido de unas creencias proclamadas o de unos dogmas, la religión comporta una determinada visión del mundo e implica unas relaciones sociales ligadas a una estructura de poder, de conocimiento y de estilos de vida. La religión, por decirlo así, modifica la vida de las personas porque proporciona un determinado conocimiento de la realidad.

Por otra parte, y continuando con Raimon Bonal (1935-2001), diremos que el análisis de la religión aporta modelos científicos que son extrapolables a otros campos de la investigación social, como la criminología o el fenómeno migratorio. Así, en todo proceso humano religioso, criminal, migratorio... es necesario analizar la red de factores sociales que intervienen en la elaboración y la cristalización de las estructuras simbólicas que acabarán determinando las creencias personales, las conductas inadaptadas o las identidades mi-

¹En la obra original consultada en catalán puede leerse: “Quin sentit tenia, per tant, dedicar-se a investigar un fenomen que estava en procés d’extinció més enllà de poder-ne decretar, amb certitud, la data de defunció?” (Bonal, 1995:17).

gratorias. Sin caer en ningún tipo de determinismo, los itinerarios biográficos, históricos y sociales son explicativos, no sólo desde opciones personales, sino también desde estados de conciencia y de prácticas sociales y de formas de sociedad. Las estructuras simbólicas de la personalidad social se inscriben en la sociedad y explican la religiosidad, la criminalidad y la religión. (Cfr. Bonal, 2005:143).

Parece producirse, pues, una cierta revaloración de las aportaciones que desde la sociología de la religión se realizan a partir del siglo XXI. Este puede ser un momento idóneo para valorar las aportaciones de sociólogos prácticamente desconocidos como Joachim Wach. Sin embargo, la mayor apreciación de la sociología de la religión, y eventualmente de la obra de Wach, se produce en un contexto social en el que ha producido una honda e importante transformación religiosa. Por ello, a continuación se explicará, en primer lugar, cuáles son las transformaciones religiosas más importantes en nuestro entorno, y en segundo a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de religión.

3.1. Nuevas formas de religiosidad

Se decía en líneas precedentes que la sociología de la religión no ha estado suficientemente valorada en el mundo académico. Quizá esta falta de relevancia se deba a que probablemente en estas circunstancias presentes la universidad como institución académica se encuentra en este aspecto ligada a un entorno social más amplio que también percibe la religión como algo de poco interés. Así, en nuestros entornos más inmediatos se tiene la sensación, corroborada por las múltiples encuestas y diversos estudios demoscópicos, de que la religión y la religiosidad están en horas bajas, en las que se habrían cumplido las viejas tesis de la secularización y la consiguiente desacralización.

Algunos de estos síntomas de la escasa importancia de la religión en nuestro país se podrían encontrar en múltiples indicadores sociales, tales como el descenso de la práctica religiosa o el menor número de personas que dicen pertenecer a una institución religiosa. También dirían estos estudios que, para el gran público, la religión interesa algo, pero no tanto como para ser una preocupación importante de los españoles de hoy. Queda relegada a un penúltimo lugar entre los valores básicos o fundamentales, aunque, sin duda, está profundamente anclada en el fondo de muchas de las visiones de nuestro mundo occidental y europeo.

El mundo de lo religioso, consecuentemente, está en reestructuración. Sin embargo, la detección de los rasgos más determinantes de esta reconfigura-

ción religiosa en marcha no es fácil de describir, pero de lo que no hay duda es de que la religiosidad que viven las personas de hoy en día en nuestro país se configura a partir de una serie de rasgos muy particulares. Estos dos rasgos principales son la individualización y el interés por lo experiencial, la vivencia de la religión como experiencia personal.

3.1.1. La individualización de la religión

Tal y como se ha señalado en el apartado 2.2. (Los nuevos condicionantes de la problemática), se está produciendo una nueva vivencia de la religión (Cfr. apartado 2.2.2, Nueva vivencia de la religión). Una de estas transformaciones consiste en un proceso de autoafirmación de los individuos que tiene múltiples dimensiones.

En primer lugar, una de estas dimensiones que se suele señalar como rasgo característico de la religión en las sociedades modernas es el fenómeno de la individualización. Esta individualización de la religión consiste en que el individuo se constituye en el centro de la religión que quiere vivir. Esta característica de la individualización religiosa es un proceso general a otros muchos fenómenos similares de nuestros días, tal y como ha estudiado Beck en muy diferentes campos a partir de su obra escrita junto con Beck-Gernsheim y que lleva por título *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias* (Beck & Beck-Gernsheim, 2003).

Sin embargo, el propio Beck en el año 2009 publicó otro libro que lleva por título *El Dios personal* y en el que se describe cómo este proceso de individualización se acentúa, más si cabe y de forma especialmente importante, en los países de Europa occidental.

Una de las razones por las que se produce este fenómeno de la individualización de la religión, que no su desaparición, se encuentra en un alejamiento de los creyentes de las instituciones religiosas y un auge de las formas individuales de vivir la religiosidad. El núcleo de la «reavivación» de la religiosidad en Europa es el desacoplamiento de religión (institucionalizada) y fe (subjetiva), dice el propio autor (Cfr. Beck, 2009:36).

Por otra parte, también es necesario decir que este fenómeno no es nuevo o propio de los últimos años, puesto que ya en la década de 1960 hubo diversos sociólogos de la religión que se dieron cuenta de que asistir a misa no constituye toda la práctica religiosa ni la única forma de expresión de la fe y la confesionalidad. Estos autores buscaron indicadores que revelaran qué se esconde tras la pertenencia a una Iglesia y qué merece el calificativo de religioso más allá de las puertas de la iglesia. Y así constataron que se producían prácticas religiosas, precisamente en aquellos territorios donde menos lo

hubieran sospechado (Italia, Francia, Bélgica, etc.), tales como peregrinaciones, rituales de salvación, cultos de santos locales, romerías, etc. (Cfr. Beck, 2009:36).

En cierto modo, esta aproximación de Beck a la religión individualizada coincide con la de Peter Berger y muchos otros sociólogos en que los procesos de modernización no viene necesariamente acompañada de procesos de secularización, sino más bien lo que hay que decir es que todavía hoy la religión está presente configurando la identidad y dotando de sentido a la vida de muchas personas.

Sin embargo, sostiene Beck (Beck, 2009) que hay que diferenciar entre el individualismo y el egoísmo. De esta forma, si el egoísmo es una actividad personal, la individualización es un profundo fenómeno macrohistórico y macrosociológico que puede o no plasmarse en determinados cambios y en actitudes personales. Más bien, la individualización institucionalizada es el resultado de continuas luchas históricas en favor de una mayor tolerancia religiosa, por el reconocimiento de derechos fundamentales y de derechos humanos que protegen y proporcionan unas garantías concretas a los individuos.

En consecuencia, la secularización no significa la desaparición de la religión y de las creencias religiosas, sino la configuración y difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización. Las personas se sienten de esta forma libres de las autoridades y tradiciones, y también de las religiosas. Las religiones se desvinculan de sus propias reglas para basarse en las decisiones de las personas que la integran, pudiendo éstas configurar identidades de "bricolaje" en las que lejos de ligarse a una religión concreta se tiene la posibilidad de adscribirse a una personal. Aparece la invención de un Dios personal.

El origen de esta individualización se puede localizar en Lutero y en las dinámicas generadas por la reforma protestante. Eso significa que los procesos de individualización religiosa tuvieron lugar dentro de las religiones occidentales. En ese sentido, sostiene Beck (2009), la invención del Dios personal está en el núcleo de la revolución luterana, pues ahí se consigue la herejía de cimentar la libertad de la fe subjetiva frente a la ortodoxia eclesiástica. El individuo, de esta forma, queda libre de las ataduras y la autoridad de la tradición eclesiástica, una subjetivación e individualización de Dios.

Con la posibilidad actual de decidir la pertenencia o no a una religión también se produce la creación de movimientos de fe individualizada. A través de la reflexión personal individual se puede configurar la propia idea religiosa ligada o no al compromiso con una Iglesia. Sin embargo, como sostiene Ana Burgés (2012:98), el autor no tiene en cuenta que esta búsqueda se puede

hacer a través de la intersubjetividad, del diálogo con otras personas o en comunidad, puesto que para él se trata únicamente de una búsqueda personal.

En cualquier caso, ser religioso no implica formar parte de un grupo u organización determinados, sino que implica una determinada actitud respecto a las cuestiones existenciales del ser humano en el mundo, y ésta es la novedad de la aportación de Beck.

La individualización de la religión supone también una tendencia más profunda a la reavivación de la fe en una sociedad en la que las zonas de influencia de las religiones se cruzan y penetran, y cuyas condiciones fundacionales son la incertidumbre fabricada por una modernización que transforma sus propias premisas. Junto a la individualización se da también una mayor influencia y relación entre religiones entre las cuales los individuos pueden escoger las que más les convengan.

Por esta razón, la individualización se ha convertido en un requisito para la existencia de un mayor pluralismo religioso. Las diversas formas de un “Dios personal” suponen en la práctica una separación de poderes del “Dios personal” de carácter subjetivo, lo que contribuye a una mayor pluralización de las religiones. Así, pues, podría decirse que el pluralismo religioso ha sustituido la secularización lineal en el día a día de la gente y en todos los ámbitos de la sociedad y la política.

Ahora es el individuo el que, no sólo elige la religión, sino que incluso la puede reconfigurar: selecciona los rasgos de una u otra y termina sintetizando su propia creencia a partir de los propios criterios con independencia de si se ajusta a una determinada tradición o si es rigurosa desde el punto de vista doctrinal y racional.

Esta individualización permite hablar de una desinstitucionalización de la religión. Es un proceso que se ha visto agravado en los últimos años como resultado de un pluralismo cada vez más creciente, también en el aspecto religioso. Por esta razón, Peter Berger también afirma que la religión se está convirtiendo cada vez más en un asunto de elección personal.

“La pluralidad cultural está experimentada por el individuo, no como algo externo ... sino como una realidad interna, un conjunto de opciones presentes en su mente... La frase preferencia ‘religiosa’... perfectamente recoge este hecho: la religión del individuo no está irrevocablemente determinado, un *datum*, sino que la religión se convierte en una elección, un producto del proyecto individual en curso del mundo y de la propia autoconstrucción².” (Berger, 1992:67).

²En la obra consultada en inglés puede leerse: “Cultural plurality is experienced by the individual, not as something external ... but as an internal reality, a set of options present in

La primera transformación, por tanto, del fenómeno religioso en los países de la Europa Occidental consiste en un incremento de los procesos de individualización, y en consecuencia en la existencia de un mayor pluralismo religioso.

3.1.2. Hacia una religiosidad experiencial

En segundo lugar, esta nueva religiosidad contemporánea propia de los países europeos occidentales se presenta muy inclinada hacia lo experiencial, hacia la vivencia de lo inmediato y de lo afectivo. Lo religioso es lo que se siente de alguna manera y se capta emocionalmente. De esta forma, lo religioso afecta, no tanto a la mente y al conocimiento racional, cuanto al corazón y a las emociones, convirtiéndose esto último en un símbolo del mundo afectivo o de la percepción cósmica de una presencia envolvente. Toman importancia en esta vivencia de lo religioso los elementos más propios de la psicología que de la teología o la "mística", tal y como se apuntó al hacer referencia a la obra de W. James, que sostendrá que la individualización de la religión y su psicologización van de la mano.

Se trata de una vivencia de la religión experiencial, también como consecuencia de los procesos de individualización y pluralismo. Al desaparecer los referentes normativos colectivos, el criterio de verdad imperante es el propio individuo, quien certifica la autenticidad y la validez de la vivencia religiosa.

En términos generales, pues, en Europa, el pronóstico del proyecto de la modernidad cultural que consideraba tanto a la religión institucional como a la religiosidad personal un vestigio de épocas pasadas ha fallado en su intento de erradicar la religión. La religión no sólo era considerada como algo del pasado, sino también era un elemento de anclaje con la tradición que impedía cualquier forma de desarrollo de la modernidad. Constituía el núcleo del orden tradicional, que se oponía al avance de la razón y de la ciencia, de la libertad, de la democracia, del individualismo y del progreso económico y social.

Las llamadas revoluciones de la modernidad, y de forma especialmente significativa, la Revolución Francesa, tal y como han puesto de manifiesto Lynn Hunt o Richard Sennet entre otros, trató de borrar cualquier influencia y presencia de los símbolos religiosos. Estos símbolos habían sido capaces de establecer fuertes vínculos emocionales con la población, por lo que se establece la necesidad de sustituir estos símbolos tan cargados emocionalmente

his mind ... The very phrase 'religious' preference ... perfectly catches this fact: The individual's religion is not irrevocably given, a *datum* ...; rather, religion becomes a choice, a product of the individual's ongoing project of world and self-construction." (Berger, 1992:67).

por un nuevo orden de símbolos civiles, tal y como sostiene Eduardo Bericat (Cfr. Bericat, 2008:41-56).

Sin embargo, el proyecto de la modernidad en su dimensión de aglutinar emocionalmente a la población a través de símbolos civiles tampoco parece haberse realizado en la medida en que prolifera una gran diversidad de creencias, símbolos y universos de sentido con unas características muy diferentes entre sí. Algunas de estas son nuevas y marcadas por los procesos de individualización y de pluralismo.

Ante el panorama descrito en este capítulo, desde la sociología se hace necesario construir nuevos conceptos que contribuyan a explicar esta nueva situación. A pesar del escaso interés que tiene la sociología de la religión en los entornos universitarios y a pesar también de la escasa relevancia que tiene en los estudios empíricos, y dados también los cambios en la configuración de las formas religiosas contemporáneas con que las personas viven esta dimensión religiosa, se hace necesaria una aproximación conceptual y teórica desde la sociología que tenga en cuenta estas transformaciones señaladas.

Por esta razón, lo primero que tendría que hacerse es redefinir y reconceptualizar la aproximación al fenómeno religioso que huya de cualquier tipo de crítica a los sistemas de creencias y mostrando todo el interés en entender cuál es la forma que esta vivencia adquiere y explicando cuáles son sus significados y cosmovisiones.

Desde este punto de partida se entiende la afirmación de Gemma Jaumandreu y Anna Obradors (2002) según la cual la sociología de la religión tiene la tarea de analizar la religión como construcción de sentido en su dimensión tanto estructural como experiencial.

“La sociología se ha especializado en el enfoque de la religión como fenómeno social, rehuyendo cualquier tipo de crítica cognitiva en cuestión de creencias. En este sentido, la Sociología de la religión ha centrado su ámbito de análisis tanto en la dimensión de la experiencia religiosa individual-social, como en los aspectos estructurales de la institucionalización religiosa. Así es, entendiendo la religión como construcción colectiva capaz de dotar de significación la existencia humana, como al tiempo que aprehenden el campo religioso como esfera de relaciones sociales contingentes³ (Jaumandreu & Obradors, 2002:115).

³En la publicación original en catalán puede leerse: “La sociologia s’ha especialitzat en l’enfocament de la religió com a fenomen social, defugint qualsevol tipus de crítica cognitiva en qüestió de creences. En aquest sentit, la Sociologia de la religió ha centrat el seu àmbit d’anàlisi tant en la dimensió de l’experiència religiosa individual-social, com en els aspectes estructurals de la institucionalització religiosa. Així és, entenent la religió com a construcció col·lectiva capaç de dotar de significació l’existència humana, ensems que aprehenent

En este punto se hace necesario aclarar, pues, dos cuestiones importantes: qué se entiende como religión, por una parte, y qué papel ha jugado la sociología de la religión en este ámbito. Lo que se propone a continuación es entender qué se puede entender cuando se hace referencia a la religión, tratando de proporcionar una posible definición, y cuál ha sido la historia reciente de la sociología de la religión en España y en Catalunya.

3.2. Hacia una definición de religión

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de religión? ¿Es éste un fenómeno universal, que se da en todas las sociedades o sólo en algunas? Estas son las dos preguntas que guiarán las explicaciones que a continuación se siguen. En cierto modo, plantear estas dos cuestiones de forma simultánea supone adentrarse en una discusión del fenómeno religioso que se debate en la dicotomía entre lo particular y lo universal de las religiones. Sin embargo, también podría decirse que ambas cuestiones en realidad suponen el anverso y reverso de la misma moneda, aspectos que su aclaración permitirán concretar aún más el fenómeno al cual estamos haciendo referencia.

En segundo lugar, formular la problemática de una definición de religión permite también acotar más el objeto de estudio, pero de forma significativa lo interesante de este apartado es conocer cuál es el punto de partida del fenómeno religioso. Tomando como punto de inicio una definición u otra de religión, tendremos explícitamente la descripción del fenómeno con unas características u otras. De ahí la importancia de conocer qué tipo de definición de religión se toma como *terminus a quo*, que dirían los clásicos.

3.2.1. El carácter occidental del término

Hoy en día no hay ninguna duda de que la religión es un hecho humano al que se pueden aplicar los mismos métodos positivos de investigación que se aplican a cualquier otro fenómeno social. Lo cierto, sin embargo, es que la complejidad del fenómeno religioso obliga a multiplicar el número de perspectivas para dar razón de su riqueza. La sociología de la religión es únicamente una perspectiva de aproximación que no agota su explicación.

De entrada, a partir de la problemática en torno a los fenómenos religiosos conviene hacer una precisión que tiene su importancia: no hay que perder de vista que el término 'religión' es occidental. Para bien o para mal se encuentra

el camp religiós com a esfera de relacions socials contingents." (Jaumandreu & Obradors, 2002:115).

vinculado y determinado por algunos de los elementos más significativos que han constituido nuestra cultura a partir de sus precedentes griegos y semitas.

Se presentan a continuación algunos ejemplos de las dificultades que el estudio de los fenómenos religiosos conlleva por su carácter occidental. Se muestra cómo diferentes autores tienen la consideración de que el término de 'religión' es un concepto propio del mundo occidental, con lo que su extensión a otras realidades resulta un ejercicio marcadamente etnocéntrico.

En primer lugar se trae a colación las aportaciones de C. Bernard & S. Gruzinski que en su obra *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* (1992) defienden que el concepto de religión es un concepto propio del pensamiento occidental que se impuso al resto de culturas del globo. En su estudio desvela cómo la descripción y valoración de las religiones amerindias por parte de los misioneros y colonizadores se caracterizó por un marcado 'cristianocentrismo'. De esta manera, sostienen, "inventaron" las religiones amerindias de acuerdo con las premisas y los prejuicios que los acompañaban, puesto que la religión es una herencia del pensamiento occidental. La conclusión de los autores es clara: la categoría religión resulta totalmente inadecuada para describir los universos "religiosos" no occidentales.

En segundo lugar, D. Dubuisson en su libro *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie* (1998) constata que el concepto religión es una creación única, exclusiva y original de los primeros pensadores cristianos de lengua latina, quienes expandieron el uso del concepto a otras zonas del mundo, imponiendo así su propia interpretación. Desde entonces y de esta manera ha sobrevivido hasta nuestros días.

En tercer lugar, el ejemplo de J. Derrida en *Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón* (1996), pone de relieve la existencia de una doble matriz latina del término religión. Por una parte *relegere* y por otra *religare* y constata que el universo latinocristiano se diferencia completamente de los indoeuropeos para los cuales la religión no es algo identificable, sino que se encuentra en el fondo de todas las cosas. La religión para el mundo indoeuropeo está integrada a la realidad y no separada de ella, con lo que los términos de 'religar' y 'releer' sólo pueden aplicarse a categorías de pensamiento exclusivamente occidental.

Finalmente J. Goody, en *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (1990) escribe sobre el lenguaje propio de las tribus africanas y sostiene que en sus lenguas africanas no existe ningún concepto semejante al que desde el mundo occidental se identifica como religión ni observan diferencias entre las distintas tradiciones y credos religiosos como se hace en occidente. En ese sentido, señala Jack Goody, a propósito de las sociedades africanas,

“No se encuentra en los lenguajes africanos (...) equivalente para la palabra occidental ‘religión’ (ni siquiera para ‘ritual’), y, lo que es más importante, los actores no parecen considerar las creencias y prácticas religiosas como nosotros, seamos musulmanes, judíos, hindúes, budistas, cristianos o ateos, es decir: como un conjunto diferenciado” (Goody, 1990: 16).

Esta particularidad occidental del término ‘religión’ ha hecho que muchos estudiosos hablen de la “torre de Babel de las definiciones” o de la poca (nula) operatividad del concepto, ya que supone “violencia epistemológica” interpretar según un único paradigma hechos aparecidos en contextos culturales diversos. Así, entre los hindúes, la religión entra dentro del campo semántico del *sanatana Dharma*, entendido como ley u orden eterno; para los budistas del *Dhamma* la religión se relaciona con el sistema, el orden, mientras que para las religiones chinas tradicionales del *Ciao* ésta se vincula con la enseñanza o sabiduría; en cambio, para los musulmanes del *din* la religión se relaciona con la costumbre y la tradición). Esta pluralidad de sentidos, significados y acepciones que adquiere la noción de religión hace imposible, en un principio, referirse a todas estas realidades con el mismo término.

No hay duda de que el término religión tiene un carácter occidental y su uso se hace extensivo a partir de la modernidad por la influencia de los trabajos de los estudiosos occidentales de la religión. El término religión tiene un origen histórico. Es la toma de conciencia de esta historicidad del concepto de religión la que permite poner en cuestión su uso extensivo. Se han puesto en cuestión diversos aspectos de la noción de religión: no sólo el carácter occidental comentado, sino también su significado histórico y el englobar bajo el mismo término realidades muy diferentes entre si. Así lo señala Martín Velasco (2006)

“El término religión es una palabra cargada de una larga historia que, a partir de la época moderna, los estudiosos occidentales de la religión y, tras ellos, la masa de la población hemos utilizado para designar otros hechos históricos, de épocas y lugares muy diferentes, con los que nos han puesto en contacto los viajes, las conquistas, la colonización y diferentes ramas del saber como la historia, la arqueología, la filología, la etnología, desarrollados en los dos o tres últimos siglos. En los últimos años esta forma de proceder ha comenzado a ser puesta en cuestión a partir de la toma de conciencia del carácter histórico del término y su significado, por una parte, y, por otra, de las muchas diferencias entre los hechos identificados por esa atribución de un mismo nombre.” (Martín Velasco, 2006:402).

Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es que bajo una noción genérica de religión se engloban experiencias personales muy diferentes, algunas de ellas tan diferentes que en ocasiones las personas que protagonizan estas experiencias no las consideran como 'religiosas'. Esto significa que el mismo tipo de experiencia puede ser interpretada como un fenómeno que puede o no ser religioso en función del campo semántico de la persona que lo interpreta. En ese sentido, el término religión (o religioso/a) puede tener un significado no unívoco aplicado al ámbito de las experiencias personales o sociales.

“También ha contribuido a esa puesta en cuestión el descubrimiento de que los sujetos que protagonizan esos hechos se identifican a sí mismos no sólo con palabras diferentes de la nuestra, sino, además, pertenecientes a campos semánticos que no tienen casi nada en común con el del término religión con que nosotros los venimos identificando”. (Martín Velasco, 2006:403).

¿Por qué, entonces, el concepto de religión occidental se ha impuesto más allá de sus fronteras geográficas y sociales? La respuesta a esta pregunta debe buscarse en el tipo de acontecimientos históricos y sociales que se han dado en Occidente. La significación que tuvieron los procesos de modernización, y con ellos los de la secularización asociada, tuvieron una importancia trascendente de tal calado que puede considerarse como paradigma para el resto de religiones del mundo.

“En Occidente ha pasado una serie de cosas que parece que tienen una significación decisiva para el resto del mundo y que la religión occidental ha sufrido cambios que, de alguna manera, sirven de paradigma para todas las otras religiones. Lo que enfáticamente declaro que no digo es que la experiencia occidental establece el patrón por el que haya que medir todos los demás eventos.” (Werbloswky, 1981:31).

La conclusión que se extrae, pues, es que el término de religión es un concepto occidental, que ha ido incrementando sus acepciones a medida que se extendía su uso a realidades diferentes del mundo occidental, pero que su utilización puede resultar claramente un ejercicio etnocéntrico. Esta dificultad plantea, además, la complejidad del análisis de los fenómenos religiosos, y de forma especial los de sociología comparada de las religiones, en tanto que puede caer en el error de aplicar de esquemas occidentales a realidades que pueden no definirse como religiosas. Así lo expresa Díez de Velasco (1995:48):

“La cultura occidental, directamente dependiente en muchos casos de la herencia grecolatina, ha mantenido algunos términos (por ejemplo, religión) forjados en una sociedad determinada, incrementando así la complejidad del campo semántico, pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas. Se plantea por tanto un problema de solución muy compleja, que es la excesiva dependencia de la Historia de las Religiones respecto al lenguaje religioso europeo”. (Díez de Velasco, 1995:48).

No obstante, y a pesar de la posible utilización etnocéntrica del término religión, lo que resulta necesario es aclarar y definir el término para evitar un uso ambiguo del mismo, suficientemente vago como referirse a realidades tan complejas como extensas. Por esta razón, lo que se propone a continuación es aclarar qué se entiende por religión y si puede hacerse una definición de la misma.

3.2.2. La definición de religión

Pese a las enormes dificultades que tiene dar una definición genérica de religión, como se ha visto, existen además otros requerimientos formales para hacer una definición de la misma. Así, siguiendo a Beck (2009:36-45) puede decirse que hay dos condiciones formales a la hora de hablar de religión.

En primer lugar hay que decir que una definición de religión tiene que tener alcance suficiente para no referirse únicamente a las religiones históricas, sino también a la variedad de movimientos espirituales y religiosos que, aun siendo nuevos, pueden albergar un número creciente de «fieles» dentro y fuera de la religión. Por tanto, el primer requerimiento formal es que una definición de religión vaya más allá de las formas históricas e institucionalizadas que se han manifestado a lo largo del devenir de la historia.

En segundo lugar, una definición de religión tiene que tener en cuenta la gran cantidad de matices que existe entre las diversas religiones, lo que significa que debería arrojar luz sobre las similitudes y diferencias que hay entre ellas, y también dentro de ellas. Se produce una transformación en el interior de las religiones, porque las tradiciones religiosas no están definitivamente fijadas, no son monolíticas, sino que son más bien un conjunto de símbolos, mitos y rituales entrelazados, y a la vez diferenciados entre sí, que en espacios de tiempo más cortos o más largos cambian, ya sea por motivos externos (la adaptación a circunstancias variables) o internos (Cfr. Beck, 2009:58).

A pesar de las críticas de etnocentrismo, y cumpliendo las condiciones necesarias para toda definición de religión, se pueden establecer dos clases o tipologías de definiciones de religión. La primera incumbe a fenomenólogos y

filósofos, donde son determinantes el contenido y la referencia a lo sobrenatural; en cambio, el segundo tipo de definición afectaría a antropólogos y sociólogos, en el que tradicionalmente son los aspectos funcionales. Estas diferentes aproximaciones dan pie a dividir las definiciones de religión entre aquellas 'definiciones sustantivas y aquellas otras 'definiciones funcionales'.

1. En primer lugar, cabe decir que las definiciones sustantivas hacen hincapié en la vivencia experiencial del sujeto y conceden especial relevancia a la realidad superior a que hacen referencia. Estas definiciones se aplican generalmente a hechos humanos específicos que los historiadores identifican como religiosos. Aunque cumplen con todos los requisitos necesarios, carecen, sin embargo, de la suficiente claridad porque hacen intervenir un elemento no captado directamente, lo Sagrado o el Misterio Sagrado. Son, por tanto, definiciones construidas a partir de la intervención de un elemento sagrado y, como se verá en el apartado 4.4 (Aproximación al concepto de religión de J. Wach), el concepto de religión de Wach parte de esta definición.
2. En segundo lugar, por el contrario, las definiciones funcionales tienen en cuenta aspectos externos del individuo y de la sociedad y que cubren una amplia gama de actos sometidos al análisis directo. Ante la imposibilidad de determinar la relación con el 'misterio', muchos autores optan por esta clase de definiciones, convencidos de que es más fácil saber qué es la religión desde las funciones que desarrolla. Se fijan estos autores en aspectos relevantes como la integración social que comporta, desentendiéndose así cualquier pretensión de veracidad del fenómeno religioso.

A pesar de las ventajas que proporciona esta tipología de definiciones de religión, puede decirse que también presentan algunos inconvenientes. Así, mientras que las definiciones funcionales corren el riesgo de confundir los hechos religiosos con otros de distinta naturaleza, como lo son los fenómenos políticos, sociales o incluso aquellas realidades llamadas 'religiones civiles' que hacen referencia a la una lectura religiosa de una parte de la vida política, y explicada por el sociólogo estadounidense Robert N. Bellah (1967). Por otra parte, resulta imposible reconocer las obras y funciones de algo cuya identidad se ignora.

En cambio, las definiciones sustantivas de religión han sido desarrolladas en la sociología por autores como Thomas Luckman (1973) o C. Geertz (1986), aparte, claro está de Joachim Wach, como se verá en 4.4. ((Aproximación al concepto de religión de J. Wach)). Desde esta perspectiva se concibe

la religión como un sistema de símbolos que no sólo establece estados de ánimo, sino que también formula concepciones de la vida en orden a una organización colectiva.

En cualquier caso, y sin olvidar la insuficiencia de estas definiciones, se puede decir que en todas ellas aparece un elemento común que les confiere carácter de autenticidad. Todas ellas apuntan a una realidad *metaempírica* determinante en la actitud humana como base de la estructura de la religión. Es la 'realidad última' y adopta formas y nombres distintos: lo santo, lo misterioso, lo divino, lo sobrenatural, etc. Se trata, en una palabra, de un 'algo' que no puede ser cubierto enteramente en los términos que designan las cosas que el ser humano tiene a su mano. Sin embargo, su identificación adecuada depende de las diversas circunstancias que pueden ser históricas, culturales sociales, ideológicas, e incluso políticas y económicas.

Con Karl Rahner (2008) se puede afirmar que una religión es Religión en la medida en que logra realmente ligar existencialmente al ser humano con el Dios vivo (el misterio, lo sobrenatural, lo sagrado,...) a través de unas mediaciones históricas, personales o institucionales concretas. Se trata de un horizonte de trascendencia que engloba y supera todas sus mediaciones (*hierofanías*). Pues bien, este horizonte, denominado comúnmente lo Sagrado, es factor determinante de la actitud religiosa.

En lo que respecta a la sociología, cabe decir que no existe una necesidad imperiosa de establecer una definición sociológica de la religión. En términos generales, se puede definir como un fenómeno social que consiste en creencias, las acciones e instituciones que asumen la existencia de entidades sobrenaturales con energías de acción, o energías o procesos impersonales poseídos de propósito moral. De esta forma podría soslayarse la confusión causada por las discusiones de las definiciones funcionalistas y esenciales de la religión cuando serían más provechosas y más fructíferas las discusiones sobre cuáles son las consecuencias de la religión. Sin embargo, lo que sí que puede afirmar es que la religión tiene unas funciones atribuidas a ella: proporciona una cohesión social que crea y mantiene. Es esta una afirmación de carácter empírico que se puede comprobar con una evidencia empírica, pero habría que huir de fijar por adelantado una definición de religión a partir de su funciones supuestas.

En ese sentido, Durkheim distingue claramente, desde el principio, dos operaciones analíticamente distintas: la definición de la religión, por un lado, y la teoría de la religión, por otro. En primer lugar, la definición es una 'operación preliminar' relativamente simple, puramente heurística y descriptiva. En cambio, la teoría de la religión se ve afectada por "los caracteres profundos y verdaderamente explicativos de la religión", los cuales, evidentemente, no pueden ser determinados "sino al final de la investigación".

Una comparación interesante sobre esta cuestión resultaría de poner en relación las afirmaciones de E. Durkheim con las de Max Weber. En cuanto a la necesidad de la definición previa de la religión, ambos parecen efectivamente contradecirse. Para Durkheim, la definición de religión se pone al comienzo de toda investigación, de tal forma que establece una definición de religión que incluye todos los elementos que deben estar presentes en toda investigación del fenómeno. De esta forma, afirma Durkheim que:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sacras, es decir separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral denominada iglesia a todos los que adhieren a ellas.” (Durkheim, 1982:65)

Se trata, la de Durkheim, de una concepción de la religión que guarda un carácter sistémico conformado por estructuras y partes que se configuran esta unidad que denomina religión:

“Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión.” (Durkheim, 1982:36).

Como puede comprobarse esta definición de religión se opone frontalmente a la defendida por Weber, para quien es imposible ofrecer una definición de religión al comienzo de una investigación sociológica. A lo sumo, podría ofrecerse al final de una investigación. En cualquier caso, dirá Weber, cualquier definición de religión debería huir de cualquier propósito ‘esencialista’ en tanto que resulta difícil emprender la tarea de llevar a una cabo una definición de religión sin tener en cuenta las dimensiones vivenciales, experienciales y de comprensión de los fenómenos. A este respecto, afirma Weber:

“Es imposible ofrecer una definición de lo que ‘es’ la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final. En general, no tratamos de la ‘esencia’ de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo —esto es, a partir del ‘sentido’—, pues su curso externo es demasiado polimorfo.” (Weber, 1983:328).

Como podrá verse en 4.4. (Aproximación al concepto de religión de J. Wach), Joaquin Wach parte de una definición de religión, siguiendo la pauta de actuación de Durkheim, pero introduciendo elementos comprensivos para entender el sentido y los aspectos vivenciales y experienciales de la religión, tal y como realiza Max Weber.

Sin embargo, si se analizan a fondo las posiciones de Weber y de Durkheim estas diferencias no deben considerarse como concepciones teóricas en oposición, sino que pueden resultar complementarias. Si se tiene en cuenta que Durkheim hace una aproximación formal al fenómeno religioso, su preocupación reside en proporcionar unos límites de la definición que resulten suficientes para acotar el objeto de estudio. En cambio, podría pensarse que Weber lo que pretende es una aproximación práctica al fenómeno con la que se hace necesaria la evaluación de los contenidos y los significados de la misma.

Al comienzo de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim sostiene que todas las religiones tienen elementos comunes, que contienen representaciones y actitudes rituales que constituyen los elementos permanentes de toda religión. Estos elementos permanentes son los que conforman el contenido objetivo y eterno de toda religión.

“Todas las religiones son comparables, ya que todas son especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes. (...) En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe necesariamente haber un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, pese a la diversidad de las formas que las unas y las otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen las mismas funciones. Son esos los elementos permanentes los que constituyen lo que hay de eterno y humano en la religión; son todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de ‘la religión’ en general.” (Durkheim, 1982:4).

Por esta razón, esta definición de Durkheim es complementaria a la de Weber si se tiene en cuenta que lo que pretende Durkheim es una aproximación formal y teórica al fenómeno de la religión, y no señalar detalladamente los elementos empíricos de la misma.

Finalmente, y en relación con la definición de la religión, cabría establecer una distinción fundamental de este concepto con otro que pudiera resultar afín: el de religiosidad. Se trata de dos conceptos distintos entre sí que se refieren a realidades también distintas.

En ese sentido, la distinción de Simmel entre religión y religiosidad puede servir para combinar los dos momentos del método sociológico aplicado a la sociología de la religión, la comprensión y la explicación. Si la “religiosidad” tiene que ver con la experiencia íntima y subjetiva del creyente, la “Religión” es toda una serie de manifestaciones objetivas que acompañan la fe, como las creencias, los ritos, la organización de los creyentes (iglesias, órdenes religiosas, grupos de base, asociaciones, etc.). La fe religiosa se manifiesta en la oración, los ritos y las prácticas religiosamente motivadas. Sin embargo, se basa en la vivencia subjetiva y el testimonio y la confirmación de otros que han experimentado lo mismo. Por esto, es un tipo especial de creencia. A modo de síntesis, Salvador Giner (1996:132) sostiene lo siguiente:

“Simmel distinguió la religión y religiosidad (...). La primera es un estado personal de disponibilidad hacia el misterio. La segunda es un fenómeno cultural, que no se confunde con sus instituciones, por ejemplo, las iglesias.” (Giner 1996:132).

Por decirlo con las palabras del propio Simmel, se dirá que él define la religión como “...un sentir, crear, actuar humanos (que) expresa nuestra participación en la relación entre Dios y nosotros y que sólo nos está dada como un estado o suceso en nuestra alma.” (Simmel, 1998:139). En cambio, la religiosidad hace referencia a una experiencia subjetiva de una religión, a una forma o

“disposición unitaria del alma que presta a aquellos contenido una significación, un tipo de existencia y un valor específicos (caracterizados por un sentimiento de) entrega del yo y simultáneo recibirse de regreso, con humilde modestia y apasionado anhelo, como fusión con el más elevado principio y alejamiento de él.” (Simmel, 1998:141).

Simmel (1997) al establecer esta distinción, define los límites entre el tipo de religión organizada y basada en la historia, por una parte, y la religiosidad, por otra, entendida ésta última como una apertura del ser religioso, experimentado por los individuos como una experiencia humana interna y necesaria para la unión con lo trascendente.

3.3. Consideración final

La pregunta que cabe plantearse llegados a este punto es cómo la sociología de la religión puede abordar el estudio de este fenómeno tan complejo como la religión.

En una publicación reciente de Alfonso Pérez-Argote que lleva por título *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización* (2012), el autor sostiene que la secularización ha sido el paradigma teórico dominante en la sociología de la religión durante el siglo XX y uno de los objetos clásicos de estudio de la disciplina. En esta publicación documenta tres procesos sociales distintos que explican el cambio religioso en España: (1) el proceso de diferenciación funcional, que se refiere al proceso de separación entre religión y política, (2) el proceso de secularización individual, que identifica con la progresiva pérdida de importancia de la religión en la vida de las personas, y finalmente (3) la crisis de la homogeneidad cultural, que apunta a la crisis del tradicional monopolio católico, potenciada cada vez más por incremento de los flujos migratorios internacionales.

Sobre esta última cuestión, sobre la pérdida de la homogeneidad cultural del catolicismo, es necesario añadir que desde finales del siglo XX se constata una lejanía de las generaciones jóvenes en relación con todo lo que tenga que ver con la religión y la Iglesia. Los más jóvenes han sido educados en un medio en el que la religión es considerada como algo lejano, carente de interés, aunque no haya un enfrentamiento explícito con ella. Este distanciamiento adquiere una mayor relevancia en comunidades autónomas como Madrid, Catalunya o el País Vasco.

No hay duda de que se trata de un proceso que la socióloga francesa Hervieu-Léger denomina «exculturación», y que refleja el proceso que se está produciendo en nuestro país consistente en la desvinculación de la cultura católica y el universo de civilización que ella ha contribuido a dar forma durante siglos. Estamos asistiendo al “agotamiento de una identidad que ha perdido sus raíces en una cultura común, compartida mucho más allá del reducido grupo de fieles⁴.” (Hervieu-Léger, 2003:311). Esta pérdida de importancia institucional, primero, y cultural, después, de la religión es la que tiene su expresión, como se mencionaba, en el ámbito universitario.

Como se comprueba, conviene elaborar un nuevo paradigma en la sociología de la religión que deje de lado la cuestión de la secularización, más cuando esta secularización se refiere principalmente a una secularización institucional, y optar por un nuevo paradigma que sea capaz de entender y explicar en profundidad el alcance la dimensión religiosa, sus transformaciones y la importancia que ésta tiene para los actores sociales. Hace falta, pues, que las aproximaciones sociológicas al fenómeno religioso tengan más en cuenta a los actores sociales y no tanto pretender explicar lo religioso desde

⁴En el francés original puede leerse: “l'épuisement d'une identité qui a perdu son ancrage dans une culture commune, longtemps partagée au-delà du groupe amenuisé de ses fidèles.” (Hervieu-Léger, 2003:311).

transformaciones institucionales que, como se ha visto en el caso del paradigma de la secularización, han resultado insuficientes y en ocasiones con importantes sesgos ideológicos. Este paradigma ha sido útil quizá para explicar macrofenómenos, macrofenómenos de un pasado propio de una modernidad estructurada, pero insuficiente para dar razón del fenómeno religioso contemporáneo en su conjunto y en su dimensión real. La aportación de Wach de la 'experiencia religiosa' puede constituir ese nuevo paradigma necesario, capaz de explicar los fenómenos macro y, al mismo tiempo, proporcionar una explicación comprensiva de qué le sucede al actor social, de ilustrar qué pasa bajo el manto opaco de los conglomerados sociales.

Capítulo 4

Joachim Wach (1898-1955)

Contenido

4.1. Introducción	50
4.2. Biografía y trayectoria académica	53
4.2.1. Biografía personal	53
4.2.2. Etapas académicas	57
4.3. Aproximación a la metodología de J. Wach	59
4.3.1. <i>Verstehen</i> y <i>Erlösung</i>	60
4.3.2. La hermenéutica de J. Wach	62
4.4. Aproximación al concepto de religión de J. Wach	67
4.4.1. La definición de la religión	68
4.4.2. Universales de toda religión	71
4.4.3. Función de la religión y posibilidades de la sociología	73
4.5. La sociología de la religión de J. Wach	78
4.5.1. <i>The Sociology of Religion</i> (1944)	81
4.5.2. El estudio de la religión en su dimensión comunitaria	88
4.6. La experiencia religiosa	93
4.6.1. La naturaleza de la experiencia religiosa	94
4.6.2. La experiencia religiosa, perspectiva metodológica	101
4.6.3. Estudio comparado de las religiones	103
4.6.4. Distinción entre magia y religión	108
4.7. Reflexión final	110

¿Quién fue Joachim Wach? ¿Cuáles son sus mejores contribuciones a la sociología de la religión? ¿Qué puede aportar de nuevo su concepto de experiencia religiosa? Son éstas las tres preguntas a las que se darán respuesta en las siguientes páginas. En primer lugar, se realizará una primera aproximación a la figura de Joachim Wach, realizando un primer esbozo de los datos biográficos más importantes y que marcaron su trayectoria académica, y también cuáles fueron sus etapas académicas, cuáles fueron los diferentes estadios por los que pasó su pensamiento y sus preocupaciones académicas. Esta primera aproximación biográfica tendrá su continuidad con una exploración de los principales conceptos de su epistemología que estuvieron presentes a lo largo de su trayectoria académica y, finalmente, se entrará en detalle en las aportaciones que realizó a la sociología, y de forma particular a la sociología de la religión.

El bosquejo de las principales aportaciones de Wach a la sociología de la religión comprenderá de qué forma se entiende el fenómeno religioso, puesto que en función de cómo se defina este fenómeno se podrá intuir cuáles van a ser sus principales aportaciones al ámbito de la sociología. Después de esta explicación de qué se entiende por religión y cuáles son sus principales influencias, se mostrará en profundidad sus principales aportaciones a la sociología de la religión. Para ello se partirá principalmente del análisis de dos de sus obras en las que mejor se expresa esta concepción de sociología de la religión: *The Sociology of Religion*, por un lado, y *The comparative study of religions* por otro. Esta aproximación sociológica culminará con una exposición de qué entiende Joachim Wach por 'experiencia religiosa' desde su particularísimo punto de vista.

Con esta presentación de la obra de Wach que parte de los aspectos más biográficos y personales y que concluye con sus aportaciones a la sociología de la religión con el concepto de 'experiencia religiosa' se habrá expuesto los principales aspectos de su obra. Se trata de una presentación que tendrá su continuidad, como se verá, en el siguiente capítulo en el que se recogen cómo este legado de la obra de Wach tiene puntos en común con las aportaciones de otros autores clásicos de la sociología en general, y de la sociología de la religión en particular, como Max Weber, Émile Durkheim o Karl Marx por citar sólo a los más relevantes.

4.1. Introducción

En primer lugar, lo primero que debería decirse es que Joachim Wach ha sido un autor que no ha sido suficientemente valorado. Se produce un amplio desconocimiento de su obra y raramente se habla de él en los planes de

los estudios universitarios de sociología que se imparten en las distintas universidades distribuidas a lo largo del territorio español. Como consecuencia de este desconocimiento sobre Wach, se entiende también que no haya recibido el reconocimiento que se merece en la historia del pensamiento socio-religioso. Las razones de este desconocimiento cabría buscarlas, no sólo en las razones de la propia organización universitaria y la escasa importancia proporcionada a los estudios de la sociología de la religión, tal y como se vio en la introducción del capítulo 3 (Sociología de la religión), sino también, y de forma especial, porque se le ha considerado un estudioso ‘de frontera’.

A Joachim Wach se le considera un ‘estudioso de frontera’, porque sus aportaciones no se han producido exclusivamente en las fronteras ortodoxas de una única disciplina académica, sino que se ha movido y ha sobrepasado con frecuencia las lindes que acotan los múltiples estudios académicos. Sus aportaciones a la filosofía, la teología, la antropología o la sociología, como veremos en el apartado 4.2.2. (Etapas académicas), dan prueba de ello. El precio por no haber militado dentro de dentro de las fronteras de una única disciplina ha sido el desconocimiento y el escaso reconocimiento de su obra. Además, si se tienen en cuenta otros factores de su biografía personal, como por ejemplo la emigración forzada a los Estados Unidos, se explicaría también parte de este desconocimiento, tal y como se verá en 4.2.1. (Biografía personal).

Pese a este limitado conocimiento y escasa valoración de su obra, podría decirse que sus contribuciones fueron muy valiosas y valoradas en aquellas universidades donde enseñó a lo largo de los treinta años en los que se impartió docencia en universidades de Europa y Estados Unidos. Así, en su etapa europea estuvo sus primeros diez años de su carrera en la Facultad de Filosofía en Alemania y los siguientes veinte en su etapa norteamericana estuvo diez años en la Universidad de Brown (Providence, Rhode Island) y sus últimos diez años de su vida en la Universidad de Chicago (Illinois).

Los intereses académicos de Joachim Wach se centraron, sin duda, en la filosofía, la teología y las ciencias sociales. Sin embargo, a lo largo de estos treinta años de carrera académica destacó por la enseñanza de la “historia de las religiones” (*Religionswissenschaft*). La historia de las religiones es un campo de estudio que incluye, tal y como lo concebía Wach, tres grandes divisiones principales: la hermenéutica (también conocida como teología de interpretación), el estudio de la experiencia religiosa y la sociología de la religión (Kitagawa, 1956). La sociología de la religión, pues, forma parte de un proyecto más amplio de una disciplina generalista, la historia de las religiones, que se verá con mucho mayor detalle en en 4.4. (Aproximación al concepto de religión de J. Wach).

A decir verdad, fue Joachim Wach quien comienza con sus contribuciones a desarrollar esta nueva disciplina de la *Religionswissenschaft*. Esto significa, pues, que Wach fue uno de los precursores de esta nueva disciplina que tiene como objeto el conocimiento científico del fenómeno religioso y esta es la razón por la que esta disciplina también ha sido denominada como 'ciencia de la religión', un género que en Alemania tiene probablemente una de las mejores tradiciones de todas y que está muy vinculada con sus etapas iniciales de su formación académica. A la sociología de la religión, pues, llega Wach a través de un ensayo que pertenece a su etapa americana y después de pasar y quedar profundamente marcado esta disciplina de la historia de las religiones que se inició en su etapa alemana. Esta influencia queda patente en su fuerte compromiso en el campo de la comprensión hermenéutica en la que, como se verá en 4.3.1. (*Verstehen* y *Erlösung*), seguirá la *Verstehen* de Wilhelm Dilthey (1833-1911), un filósofo también alemán. Como prueba de esta influencia cabría decir que para entender, comprender la realidad social, Wach dedica todo un laborioso y colosal trabajo en tres volúmenes publicados en Tübingen (Baden-Württemberg) en los años 1926, 1929 y 1933.

Sin embargo, el desconocimiento de la obra de Wach se hace visible en de la escasa obra traducida a otros idiomas diferentes del alemán. En toda su producción científica que encontraremos en el anexo de esta tesis, en lengua inglesa se encuentran únicamente tres obras suyas *Sociology of Religion* (1944), *Church, Denomination, and Sect* (1946) y *Types of Religious Experience - Christian and Non-Christian* (1951). Posteriormente, aparecerán en este idioma su obra póstuma *The Comparative Study of Religions* (1958). En castellano, sin embargo, sólo se han producido dos traducciones a este idioma: *Sociología de la religión*, (1946) y *El Estudio comparado de las religiones* (1967), publicadas por sendas editoriales de México y Buenos Aires. Son obras importantes que han tenido algunas reediciones recientes en inglés (en 1988 o 1990 por poner algún ejemplo), de entre las que destacan las ediciones de 1989 de quien fue el mejor conocedor de su obra: Joseph M. Kitagawa (1915-1992), cuyas obras consultadas pueden localizarse en la Bibliografía. Por el contrario, las ediciones en castellano de sus obras forman parte del vasto conjunto de libros agotados y descatalogados que han caído en el rincón del olvido y que difícilmente pueden encontrarse en las bibliotecas de las facultades de sociología de las principales universidades españolas.

En cualquier caso, no cabe duda de que Wach puede ser considerado como uno de los eruditos más universalmente conocidos con en el campo del estudio de la religión. Pero su interés no se centra exclusivamente en la problemática del estudio del fenómeno de la religión, sino también se reconoce su erudición en el estudio de la metodología de investigación. Como ejemplo de este último interés, cabría señalar que en 1924 publicó un estudio sobre

metodología, una preocupación siempre mantuvo muy presente. En ese sentido, Wach se interesó por los planteamientos metodológicos en general, pero especialmente por los de la comprensión y la interpretación (hermenéutica), como se verá en el subapartado 4.3.2. (La hermenéutica de Wach). Asimismo, se dedicó a la sociología de la religión, en la que abogó por un enfoque tipológico que permitiese comprender y realizar, en sus diversos campos, una clasificación de diferentes elementos relacionados con la religión. En concreto, como se verá en el apartado 4.6. (La experiencia religiosa), estableció una comprensión sistemática tipológica de los fenómenos religiosos, en los que tomó como base las tres formas en que la 'experiencia religiosa' se expresa: en pensamiento, acción y comunidad.

No cabe duda de que Wach tenía un ojo abierto para observar los problemas filosóficos y teológicos planteados por el fenómeno de la religiosidad del hombre de su tiempo y lo hizo desde una preocupación epistemológica que nunca abandonó desde una aproximación capaz de englobar múltiples disciplinas. En ese sentido, podría decirse que utilizó los métodos de las ciencias sociales para comprender mejor el pensamiento religioso.

4.2. Biografía y trayectoria académica

Huelga decir que los acontecimientos personales y académicos fueron en Joachim Wach de la mano, y que no se comprenden los unos sin los otros. Pero se explican en primer lugar las circunstancias personales que marcaron su vida porque ayudan a entender las circunstancias históricas, sociales y políticas en las que se desarrolló su actividad académica. Por esta razón, pues, se explica en primer lugar su biografía personal y en segundo las etapas en la que transcurrió su vida académica.

Esta primera aproximación biográfica intenta situar la vida de Wach en un contexto familiar, académico y político, mientras que en su trayectoria académica trata de situar cuáles fueron sus preocupaciones e inquietudes intelectuales por las que pasó a lo largo de su vida.

4.2.1. Biografía personal

Inscrito en el registro civil como Joachim Ernst Adolphe Felix Wach, nació el 25 de enero de 1898 en Chemnitz, Sajonia (actual Alemania). Fue el hijo mayor de seis hermanos fruto del matrimonio formado por Felix y Katherine Wach. Su padre era hijo de Adolf Wach y de Lili Mendelssohn Bartholdy Wach, hija menor del compositor Félix Mendelssohn Bartholdy. Su abuelo Adolf Wach fue profesor universitario y enseñó derecho en Rostock y más

tarde en Leipzig. El abuelo paterno gozó de enorme prestigio como jurista, hasta el punto que “Sus publicaciones y comentarios sobre derecho civil y penal pronto hicieron de él el jurisconsulto más prominente de Alemania” (Petitpierre, 1947). No tardó en ganarse la confianza del rey de Sajonia quien lo eligió como consejero privado y le confirió el tratamiento de Excelencia. Pese a que el abuelo paterno murió en Leipzig el 4 de abril de 1926 ejerció sobre Joachim Wach una enorme influencia.

Pero no sólo su abuelo paterno, también sus padres y resto de los miembros de su familia eran poseedores de una vasta cultura, con lo que no es de extrañar que sus hogares fuesen visitados con frecuencia por un gran número de estudiosos, artistas, diplomáticos y estadistas de renombre. No hay duda que este exquisito ambiente familiar que le rodeó en sus primeros años de vida ejercieron una notable influencia en él y suscitaron enormes inquietudes intelectuales. Recibió su educación en la escuela primaria en su ciudad de Chemnitz y secundaria en el *Gymnasium* de Dresden.

Cuando cumplió dieciocho años se enroló en el ejército alemán y partió para el frente ruso. Después de la cumplir con sus obligaciones militares en la primera Guerra Mundial durante los años 1916 y 1918, se matriculó en la Universidad de Leipzig en 1918, aunque estudió también en Munich y en Berlín durante los años 1919 y 1920. Regresó, sin embargo, a Leipzig en 1920 por dos años más y allí prosiguió sus estudios en historia y filosofía de la religión y en idiomas orientales. En 1922 obtuvo el grado de doctor en filosofía con una tesis doctoral titulada “Grundzüge einer Phaenomenologie des Erlösungsgedankens” (“Fundamentos de una fenomenología del concepto de salvación”), que fue revisada y posteriormente publicada con el título de “Der Erlösungsgedanke und seine deutung” (“La salvación y su significado”) (Wach (1922).

Fue en Leipzig donde comenzó su carrera académica en 1924 en la Facultad de Filosofía de Leipzig como *Privatdozent*¹. Cuando él comenzó a impartir

¹Un *Privatdozent* (abreviado PD, PD o Priv. Doz.) es un título conferido en el sistema universitario alemán a alguien que persigue una carrera académica y cuenta con todos los requisitos formales (doctorado y habilitación) para convertirse en un profesor universitario titular. Con respecto al nivel de logro académico, el título se podría comparar con el de profesor asociado, *associate professor* (Estados Unidos) o *senior lecturer* (Reino Unido). En Alemania esta tradición de *Privatdozent* comenzó antes de 1800. La vida del *Privatdozent* solía ser bastante insatisfactoria, puesto que el cargo no estaba remunerado y dependía únicamente de las aportaciones de los alumnos. Como curiosidad histórica, un *Privatdozent* conocido fue George Simmel, quien pese a estar profundamente ligado al ambiente intelectual de Berlín, tanto dentro como fuera de la universidad, no siguió el ejemplo de los hombres más académicos alemanes que típicamente se trasladaban de una universidad a otra, tanto durante sus estudios y como después. Estuvo en la Universidad de Berlín como *Privatdozent* desde 1885 hasta 1901, cuando ya tenía 43 años y las autoridades académicas le concedieron el título

docencia en la universidad, su abuelo aún daba clases de derecho en la universidad. Prosiguió su carrera académica y llegó a ser profesor adjunto en 1929 con una conferencia inaugural que llevaba por título “Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte” (“La filosofía de la historia del siglo XIX y la teología de la historia”) y publicada en 1930 (Wach, 1930), el mismo año en que fue nombrado doctor en teología en Heidelberg y en la que también desempeñó su cargo de profesor hasta 1935.

No cabe duda de que la reputación erudita de Wach atrajo a muchos estudiantes hacia Leipzig. Sin embargo, su prometedor carrera universitaria llegó a un final abrupto en abril de 1935. Todo comenzó cuando el gobierno de Sajonia, bajo la presión de los nazis, canceló el nombramiento de Wach en la universidad de Leipzig, acusándolo de tener un origen judío, a pesar de que su familia había sido cristiana desde hacía cuatro generaciones. Afortunadamente, y gracias a la mediación de varios de sus amigos americanos, de forma especial a la de su viejo amigo Robert P. Casey, Wach fue invitado a enseñar en la Universidad Brown (una de las ocho que forman la *Ivy League*), en Providence, Rhode Island, donde permaneció hasta 1945. Allí compartió su suerte con la de muchos otros sociólogos e intelectuales de la Escuela de Frankfurt que tuvieron que exiliarse obligados por el nazismo. En los Estados Unidos, la adaptación de Wach al nuevo entorno no resultó en absoluto fácil, puesto que estaba especialmente preocupado por su madre, hermano y hermana que tuvieron que quedarse en Alemania bajo el régimen nazi.

La segunda Guerra Mundial definitivamente produjo en Joachim Wach una gran depresión (Kitagawa, 1957). El hecho de encontrarse solo, sano y salvo en América mientras sus familiares más próximos padecían bajo la tiranía del régimen nazi le resultaba insoportable. La pérdida de su biblioteca personal y la fortuna de la familia causadas por las políticas de expropiación del régimen nazi hicieron difícil la situación. A la obligación de expatriarse se añadió la pérdida de bienes y el drama de la familia ausente que se quedaron en Alemania.

En el nuevo país de acogida, Wach impartió sus clases desde 1945 hasta su muerte en 1955, mientras seguía con detalle todos los acontecimientos que se sucedían en Europa.

Wach murió de forma inesperada el 27 de agosto de 1955 de un ataque al corazón mientras se encontraba en Locarno, Suiza.

Con la muerte de Wach concluye la vida de un autor que, pese a las dificultades con las que se encontró, supo cultivar el gusto por el trabajo intelectual

de *Ausserordentlicher Professor*, un título meramente honorífico que le permitía participar en las discusiones de la comunidad académica, pero no se pudo quitar el estigma de *outsider*, de forastero.

y por el desarrollo de una preocupación constante en su obra, la de poner en relación disciplinas tales como la filosofía, la teología o la sociología.

Con su muerte llegaron también los homenajes póstumos, algunos de ellos de su país natal. Sin embargo, tal y como recuerda J. Kitagawa (1957), en las postrimerías de su vida ya recibió algunos honores por parte de las autoridades alemanas. Concretamente recibió una invitación del gobierno de Hesse para hacerse cargo de la cátedra de teología sistemática en Marburgo, la que en su día fue de Rudolf Otto en un intento de conciliar y subsanar los agravios sufridos a lo largo de todos esos años. Este ofrecimiento, que suponía su retorno a Alemania, fue calificado por Friederich Heiler, en aquel momento decano de la Facultad de Teología de Marburgo, como un acto que trataba de reparar “la gran injusticia que le gobierno nazi había cometido con este destacado representante de la ciencia alemana y con muchos otros que tuvieron que abandonar su país natal” (Heiler, 1955). Sólo pocos días antes de su muerte rechazó la oferta de Marburgo después de agradecer el gesto al país que pocos años antes lo había expulsado. Al declinar la invitación la razón que expuso fue que “mi vocación es desarrollar lo que he empezado en Chicago” (Wach, 1968).

En esa misma línea, fueron diversos los méritos que a su muerte se sucedieron. Así, en 1955, el Consejo de la Fundación Klopstock de la ciudad-estado de Hamburgo le rindió un homenaje póstumo por su importante contribución al mundo de la historia de las religiones y la teología.

En definitiva, pues, con la muerte prematura del profesor Joachim Wach, se perdió a uno de los pioneros de la máxima autoridad de la disciplina de la sociología de la religión. Pese a que nunca ocupó una cátedra de sociología de la religión como tal, ni en Alemania ni tampoco en Estados Unidos, este tema le fascinó a lo largo de su vida. Sin embargo, para ser justos con él, no podemos calificarlo como un sociólogo de la religión *per se*, sino que su comprensión de la sociología de la religión debe ser entendida como una parte de su sistema integral de *Religionswissenschaft*. Se trata, pues, de una aproximación a la sociología de la religión que escapaba de los límites académicos que acotaban los límites de las disciplinas. Por esa razón, se ha dicho más arriba 4.1. (Introducción) que podía ser considerado como un sociólogo ‘de frontera’.

Para el profesor Wach, *Religionswissenschaft* es una ciencia empírica y no una disciplina filosófica. Wach sostiene que el punto de partida de *Religionswissenschaft* es las religiones históricamente determinadas. Mientras que la filosofía de la religión procede de un método deductivo *a priori*, *Religionswissenschaft* no tiene un propósito especulativo. Sin embargo, no es puramente descriptivo, pese a que la descripción tiene una importancia básica en la dis-

ciplina. Wach sostiene que el esfuerzo del investigador en la religión debe ser siempre dirigida hacia la comprensión del *Bedeutung* (sentido) del fenómeno.

En comparación con otras disciplinas, la *Religionswissenschaft* tiene dificultades especiales con *Bedeutung* debido a la naturaleza de su objeto. En la investigación sistemática de *Religionswissenschaft*, Wach, al igual que Simmel, utiliza una teoría hermenéutica del 'relativo a principio', que media entre el que trata de comprender y el objeto que es comprendido.

4.2.2. Etapas académicas

La vida académica del profesor Wach se desarrolló a lo largo de tres décadas. No hay duda de que esta trayectoria académica de Wach estuvo fuertemente marcada por su presencia en las tres universidades en las que trabajó. Al mismo tiempo, en estas tres universidades distintas, su trabajo académico estuvo influenciado en cada momento por las preocupaciones que se le iban imponían a cada momento. Así, pues, de esta forma se podría establecer tres periodos diferentes de su labor académica en función de la universidad en la que se encontrase y en función también de los énfasis y las temáticas que ponía en sus estudios a lo largo de su carrera académica.

La primera etapa académica se podría ubicar en la Universidad de Leipzig. En este periodo inicial de su vida Wach hizo hincapié en las preocupaciones hermenéuticas, cosa que sirvió para reforzar su tarea descriptivo-histórica del estudio científico de la religión. Así lo ilustran las publicaciones que durante este tiempo llevó a cabo. Destacan principalmente dos obras: la *Religionswissenschaft* (Estudio de la religión) (1924) y *Das Verstehen* (La comprensión) (1926-33). Estas publicaciones estaban en sintonía con un gran número de estudiosos y pensadores que habían influido en él, como Dilthey, y que él se encargó de realizar una personal síntesis.

A lo largo de esta primera etapa de su trayectoria académica tenía una preocupación de fondo. Era, sin duda, la preocupación por la comprensión y el estudio de la religión, pero más específicamente se interesó por cómo obtener conocimiento válido a partir de la *comprensión*. La cuestión básica, pues, podría expresarse de la forma con la que él consignó las notas de sus lecciones en la India:

«El problema de la comprensión, o más técnicamente, de la interpretación. ¿Qué significa comprender a otros pueblos, pueblos diferentes de nosotros, otras civilizaciones, otras religiones? ¿Cuál es la naturaleza de este proceso que nosotros llamamos comprensión? ¿Existen grados? ¿Cuáles son los presupuestos para el in-

térprete? ¿Hay distintas clases de comprensión? ¿Y qué hacer con respecto a sus limitaciones?» (Wach, 1967:53).

No cabe duda que esta primera etapa de su trayectoria académica estuvo marcado por la influencia de los filósofos alemanes, y no sólo porque se encontraba en una universidad alemana, sino por los temas de reflexión que eran dificultades y problemas teóricos que estaban en sintonía con los autores que le precedieron y que él creyó estar en deuda, tales como Dilthey.

Durante su segunda fase, sin embargo, la preocupación por la comprensión dio paso a otra diferente de carácter más sistemático. En su etapa americana, primero en la universidad de Brown, pareció estar más preocupado por la articulación de los aspectos sistemáticos del estudio científico de la religión. Mostró un especial interés en articular la relación con los estudios sociológicos y antropológicos. Se trata de una etapa en la que toman una mayor importancia la aproximación empírica al fenómeno religioso, como lo demuestra la publicación de *Einführung in die Religionssoziologie* (Introducción a la sociología de la religión) (1931a), *Typen religiöser Anthropologie* (Tipos de antropología religiosa) (1932) y *Sociology of Religion* (1944). Durante esta fase de su trayectoria académica, pues, se pueden reconocer la influencia de un mayor número de sociólogos en su obra y una mayor aproximación a la disciplina. En ese sentido, se aprecian en esta segunda etapa los influjos de autores alemanes como W. Dilthey, Max Scheler, E. Troeltsch o Max Weber en la medida en que en su trabajo sistemático muestra una impronta decisiva de la sociología, sobre todo de la tradición de la sociología comprensiva de Max Weber, tal y como se mostrará en el punto 5.2. (Max Weber y la religión).

Por último, y durante la tercera fase de su trayectoria académica, Wach impartió docencia en la Universidad de Chicago. En esta universidad desempeñó el cargo de profesor de la historia de religiones en la Federated Theological Faculty of the University of Chicago y nombrado director del History of Religions Field of the Federated Theological Faculty. En esta universidad, y gracias a sus trabajos y vastísimos conocimientos, hizo de mediador entre la facultad teológica y humanista y las disciplinas científico-sociales. Es por ello por lo que podemos decir que en esta última etapa de su trayectoria académica defendió la importancia de la influencia mutua y la cooperación entre el estudio de la religión y las llamadas disciplinas normativas, tales como la teología. Corresponden a esta tercera etapa obras tales como, por ejemplo, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (1951) y su obra póstuma *The Comparative Study of Religions* (1958), en la que se puede detectar un fuerte influjo de la teología.

Estas observaciones, pese a ser necesariamente simplificaciones excesivas, podrían señalar al menos alguna luz sobre cuáles son algunos de los

temas dominantes en la obra compleja y multidimensional de Joachim Wach. Podría servir como ilustración al recorrido y a las diferentes preocupaciones que fueron tejiendo y fueron fraguándose a lo largo de su trayectoria académica.

Sin embargo, lo que daría unidad a la trayectoria académica de Joachim Wach es que dedicó su vida a la tarea de 'entender' la(s) religión(es) y este concepto persistirá en su obra como uno de los principales: el problema de la comprensión (*Verstehen*). Su gran formación y el conocimiento a fondo de los grandes filósofos alemanes del siglo XIX en contacto con la realidad y la tradición empiricista norteamericana hacen de la obra de Wach un síntesis particular y muy interesante.

4.3. Aproximación a la metodología de J. Wach

A tenor de lo expuesto hasta el momento, no parece haber ninguna duda de que la aproximación a la sociología que propone Wach es principalmente a una sociología comprensiva. Prueba de ello son las referencias que se han venido exponiendo en el apartado anterior 4.2. (Biografía y trayectoria académica) y, de forma especial, su obra en tres volúmenes que lleva por título *Das Verstehen* (La comprensión) (1926-33).

Sin embargo, si bien es cierto que para Wach la *Verstehen* es una preocupación importante en su obra, también lo es que esta comprensión de los fenómenos sociales, aplicados al ámbito de lo religioso, está orientada a la comprensión de un aspecto particular que es la salvación o cómo los creyentes construyen una particular concepción de la salvación religiosa. Se trata en definitiva de una forma particular de comprensión aplicada al ámbito de lo religioso.

En esta preocupación por la hermenéutica, Joachim Wach parte de la tradición filosófica de Wilhelm Dilthey en la que se establece una línea de demarcación bien definida entre las funciones 'descriptivas' y 'normativas' del estudio de las religiones. Wach reproduce esta distinción de los objetivos 'descriptivos' y 'normativos' en su aproximación al fenómeno de la religión; sin embargo, él no era partidario únicamente de realizar una "descripción" como la única tarea de su estudio de las religiones. También rechazó toda pretensión especulativa y lo que reconoció es que debería comprender el significado (*Deutung*) de los datos históricos, y en este sentido se debería ir más allá de la función meramente descriptiva, y avanzar así hacia un procedimiento más 'sistemático' de trabajo. Esto significa, pues, que la comprensión de Wach tiene como finalidad, como se verá, la de comprender los significados para construir una teoría de la religión.

A continuación, pues, se procederá a mostrar una explicación en mayor profundidad de esta metodología comprensiva de Wach, poniendo especial énfasis en el aspecto específico y más concreto que es el del estudio de los fenómenos religiosos.

4.3.1. *Verstehen y Erlösung*

Para Wach, en la comprensión de los fenómenos religiosos tiene una importancia destacada el término de *Erlösung* que en castellano se puede traducir como salvación. Si bien es cierto que otras traducciones posibles proponen el término de liberación o incluso de redención, aquí se opta por la de salvación. Esta elección se produce por dos motivos principalmente: uno porque la palabra redención significa rescatar algo perdido y restaurarlo a su dueño original, mientras que la salvación se opone a un mal que compromete la totalidad de la persona: la muerte, el dolor, la culpa, el no saber de sí ni de la realidad, la vida vacía o sin sentido donde se comparte y reconoce una identidad. El segundo motivo por el cual se opta por la traducción de 'salvación' se refiere a la tradición que en sociología ha tenido un concepto análogo como es el de *teodicea*. Como se verá en el apartado 5.2.3 (El problema de la teodicea), ésta hace referencia en términos sociológicos a discursos religiosos que intentan justificar y explicar situaciones extremas límite, tales como el problema del mal, el sufrimiento y la muerte. En ese sentido, pues, traducir la *Erlösung* de Wach por 'salvación' está mucho más próximo al término de teodicea; o dicho de otra manera, la comprensión de la *Erlösung* contribuye a explicar la visión y la concepción religiosa de una persona.

No cabe duda que en esta aproximación a la religión de Wach es importante la tradición hermenéutica, pero también cabe destacar que este punto de vista debe mucho a la fenomenología, y de forma particular la influencia de Friedrich Heiler (1892-1967). Cómo señala Giovanni Filoramo en su documentada introducción a la versión italiana de la obra de Wach (1986), es fundamental este encuentro con el fenomenólogo Friedrich Heiler "el gran fenomenólogo alemán que con Rudolf Otto fundó lo que quizá con un término tal vez no del todo apropiado se denominó la 'Escuela de Marburgo'. Así, pues, la hermenéutica y la fenomenología juntas son el punto de partida de Wach, conceptos que también fueron muy importantes para sociólogos como Weber, Troeltsch o Simmel. Tampoco habría que olvidar la influencia que tuvo en la obra de Wach otro teólogo alemán llamado Friedrich Schleiermacher (1768-1834), especialmente por su su énfasis en la experiencia (como un sentimiento) y la autonomía de la religiosidad de la institución religiosa.

En este escenario, pues, se explican los intereses de Wach por la comprensión *Verstehen* y la salvación *Erlösung*. De forma sintética, y tomando prestadas las palabras de Filoramo (1986) se podría decir que Wach,

“En línea con un método (el *Verstehen*) desarrolló una aproximación para penetrar en lo íntimo del individuo para ‘intuir’ y experimentar, reviviendo, el núcleo vital en el que se constituyen las expresiones y la objetivación del espíritu, el centro de la religión del objeto: su dimensión institucional se desplaza al sujeto, y precisamente la religiosidad vivida, aunque para Wach, como para antes que él Otto —y antes para Schleiermacher— la religión se configura esencialmente como experiencia.” (Filoramo, 1986:37) .

La religión, como se observará en el apartado 4.5. (La sociología de la religión de J. Wach) es definida como una experiencia de salvación que hay que comprender. La hermenéutica, pues, tiene una importancia suprema para llevar a cabo esta tarea de comprensión, que para él era la comprensión del espíritu de la religión y sus expresiones particulares. Así lo expresa el propio Wach:

“Se pretende comprender el todo por medio de lo concreto, mientras que al mismo tiempo para comprender lo concreto en relación con el todo².” (Wach, 1931:74-75).

En el estudio de las religiones, Wach trató de definir la base de la hermenéutica de la *Religionswissenschaft* a través del estudio y la influencia de las teorías exegéticas de una serie de estudiosos entre los que él mismo reconoce la deuda a Schleiermacher, Dilthey, Ranke entre otros. Sin embargo, Wach parece estar influido de forma más decisiva por August Boeckh (1785-1867), un filólogo y estudioso del mundo clásico greco-latino. Wach se apoya fuertemente en la teoría hermenéutica de Boeckh, concretamente en sus supuestos epistemológicos y considera la tarea hermenéutica de la filología clásica como un modelo útil para la *Religionswissenschaft*. Sin embargo, y en cualquier caso, de acuerdo con un canon hermenéutico propio, Wach cree que el estudio sistemático de las religiones debe comenzar, no a partir de una filosofía o un punto de partida *a priori*, sino a partir de datos empíricos concretos provenientes de la realidad social.

²En el idioma original puede leerse literalmente: “It seeks to understand the whole by means of particulars, while at the same time to understand particulars in relation to the whole”, en J. Wach, 1931:74-75.

La preocupación de Wach por el estudio del problema de la comprensión parte de los niveles más arcaicos de la sociedad humana, aquellos que no podrían haber sobrevivido sin un cierto grado de *Verstehen* en su pensamiento: los sentimientos, intuiciones, expresiones, signos y símbolos. La voluntad divina, revelada en múltiples signos, tuvo que ser interpretada, y las leyes que rigen el bienestar de la sociedad también requieren reglas de interpretación. Asimismo, sostuvo que con la aparición de documentos escritos, la exégesis y otros precursores de la interpretación filológica y literaria, llegó a existir, tal y como lo demuestra el trabajo de los eruditos de Alejandría, una tarea de interpretación en las sociedades clásicas. En la época moderna, especialmente a partir del siglo XVII, el problema de la interpretación poco a poco se irá convirtiendo en una preocupación importante para los estudiosos en los campos de la teología, principalmente en el estudio de las escrituras, los estudios orientales, la jurisprudencia y la obra de los autores clásicos.

El método interpretativo para Wach tiene, en consecuencia, la finalidad de comprender la expresión religiosa de una experiencia de salvación. Éste es el objetivo de su hermenéutica, pero faltaría profundizar y analizar con más detalle en qué consiste esta hermenéutica para Wach, que es el propósito del siguiente apartado.

4.3.2. La hermenéutica de J. Wach

Como se ha comentado anteriormente, una de las grandes preocupaciones de Joachim Wach fue la hermenéutica, como queda demostrado en su gran obra en tres volúmenes, *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im Jahrhundert* publicada a partir de 1922.

Sin embargo, la hermenéutica es un término que abarca muchos niveles de la reflexión y significación, como es frecuente en el caso de las palabras griegas que se han convertido en parte de la terminología de múltiples disciplinas académicas. La hermenéutica se refiere, en primer lugar, a una práctica, a un arte, que requiere una habilidad especial. Esto apunta a una palabra griega *techné*. La hermenéutica, en ese sentido, sería un arte práctico, es decir, una *techné*, que incluye aspectos como la predicación, la interpretación de otros idiomas, la explicación de textos y, como base de todos éstos, el arte de comprender, un arte especial que requiere en todo momento del significado de algo que no es claro e inequívoco.

En la mitología griega Hermes era el mensajero de los dioses que traían los mensajes de los dioses a los seres humanos. Tal y como lo representa Homero, Hermes repite literalmente las mismas palabras que los dioses le habían dicho que quería transmitir a una persona humana. Así, pues, la her-

menéutica resulta haber nacido con la mitología griega como un ejercicio informativo y comunicativo de Hermes, el mensajero de los dioses, quien ejerció esta tarea de llevar y traer amonestaciones, anuncios o profecías entre los hombres y los dioses, convirtiéndola en una actividad práctica (Ferraris, 2002:9).

En ocasiones, y especialmente en el uso ordinario, también se da el negocio del *hermeneús* (intérprete) que trata de hacer más precisa la traducción de algo extraño o incomprensible en el lenguaje que todos hablan y entienden. El negocio de la traducción supone una comprensión completa de la lengua extranjera, pero más aún la comprensión del verdadero sentido hace referencia a lo que se entiende en la expresión específica del idioma de destino. Lo que lleva a cabo la hermenéutica es, pues, este ejercicio de trasladar algo fuera de un mundo a otro, fuera del mundo de los dioses a la de los humanos, o fuera del mundo de un idioma extranjero al mundo de la lengua propia.

Sin embargo, y en contraste con esto, cuando se utiliza hoy en día el término “hermenéutica” éste hace referencia a la tradición científica de la era moderna. En esta tradición, el uso de la “hermenéutica” comienza con la aparición de los conceptos modernos del método y de la ciencia. Queda implícito en el significado que en la actualidad va siempre acompañado de una especie de conciencia metódica de trabajo. El intérprete no sólo posee el arte de la exégesis (*Auslegung* en alemán), sino que también sabe cómo justificar teóricamente la exégesis. La interpretación en la época moderna sigue una metodología científica. En el uso contemporáneo de esta interpretación no habría que olvidar que en la era moderna la primera utilización del término “hermenéutica” en el título de un libro se produce en el año 1654 con la obra de J. Dannhauer *Hermeneutica sacra SIVE Methodus exponendarum sacrarum litteraturum* (hermenéutica sagrada, o de un método para explicar la Sagrada Escritura).

De forma mucho más contemporánea, y siguiendo a Gadamer (2006), cabría señalar que la formación de la hermenéutica tiene su origen teológico, puesto que la hermenéutica significa el arte de interpretar correctamente las Sagradas Escrituras, que en sí mismo es un arte antiguo. Ya en tiempo de interpretación de los Padres de la Iglesia primitiva fue dirigido hacia una metódica conciencia, sobre todo por San Agustín en su *De Doctrina Cristiana*.

La tarea de la dogmática cristiana, en ese sentido, en los primeros tiempos quedó constituida por la tensión entre la historia particular del pueblo judío y el carácter universal del anuncio de Jesús presentado en el Nuevo Testamento. Aquí la reflexión metódica está llamada a ayudar a crear soluciones a este problema. Con la ayuda de nociones de Plotino, San Agustín en *De doctrina Cristiana* describe el ascenso del espíritu del sentido literal de un texto sobre el sentido moral, y luego se alza sobre el significado espiritual. De esta ma-

nera se resolvió un problema doctrinal mediante la integración de la herencia antigua hermenéutica en el punto de vista único y unificado.

Más específicamente, en la lógica de las ciencias sociales como un campo de estudio particular, el problema hermenéutico adquiere una nueva importancia. Hay que reconocer el hecho de que la dimensión hermenéutica juega un papel fundamental en toda la experiencia del mundo y, por lo tanto, también juega un papel importante en el trabajo de las ciencias naturales, como Thomas Kuhn ha demostrado. Pero esta importancia de la interpretación es aún más fuerte para las ciencias sociales.

En la medida en que la sociedad siempre tiene una existencia lingüísticamente entendida, el campo de los objetos de las ciencias sociales en sí mismos (y no sólo su formación de la teoría) se rige por su dimensión hermenéutica. La crítica que la hermenéutica realiza al objetivismo ingenuo que suele abundar en las ciencias sociales en general, y la sociología en particular, es acertada. Esta crítica se encuentra argumentada en la obra de Hans-Georg Gadamer: *Classical and philosophical hermeneutics* (2006). Conocer, desde este punto de vista hermenéutico, es conocer e interpretar significados, una afirmación que será compartida por Wach a lo largo de su obra.

En sociología de forma particular, la hermenéutica es una técnica, un arte y una filosofía de los métodos cualitativos (o procesos cualitativos), que tiene como característica propia interpretar y comprender, para desvelar los motivos del actuar humano. Y en el caso de Wach, su interés está en descifrar los motivos y razones que subyacen en todo actuar religioso.

No hay lugar a la duda de que esta aproximación hermenéutica de Wach parte de la visión de Dilthey de su específica distinción de las llamadas 'ciencias humanas' a las que denominó 'ciencias del espíritu' (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 1914) y que a veces se han traducido como "humanidades". En ese sentido, la hermenéutica de Wach también podría ser considerada como un nexo de unión entre la filosofía, la sociología y esta ciencia del espíritu *Geisteswissenschaft*.

Sin embargo, el interés de Wach por la hermenéutica de la religión no se limita únicamente a reglas externas y a los principios de interpretación, sino que lo entiende como un "entendimiento integral" de la religión misma. En ese sentido, para Wach la interpretación de los fenómenos religiosos deben seguir cuatro principios fundamentales del procedimiento de la investigación hermenéutica que son (Kitagawa, 1957):

1. una descripción completa de los hechos,
2. una explicación histórica y sociológica,
3. un proceso técnico de clasificación, y

4. la necesidad de comprensión psicológica

La comprensión de los fenómenos religiosos para Wach son 'entendimientos integrales' capaces de abordar la totalidad del fenómeno. Este es el objetivo de su ciencia de las religiones (*Religionswissenschaft*) que como se ha visto en el apartado 4.1. (Introducción a la obra de Wach), tenía un enfoque global y omniabarcable.

A pesar de este carácter integral de la comprensión, en su obra *Das Verstehen*, Wach inicia su obra con una suposición básica, y es la de que sostiene que no se puede llevar a cabo una comprensión sin que exista una colectividad humana (*Zusammenleben*), lo que significa que en toda comprensión no se trata únicamente de un fenómeno primordial de entendimiento, sino de un proceso de comunicación previa creado y constituido colectivamente. Así, pues, la comprensión es un hecho social. Y ninguna disciplina en particular tiene un monopolio sobre el problema de la comprensión, con lo que la sociología, y en particular, la sociología de la religión puede realizar su propia aproximación al fenómeno.

Una cuestión importante es el estudio del lenguaje, porque el lenguaje es el vehículo decisivo en la relación directa entre los seres humanos, y es también el medio más fiel de la comunicación que se extiende más allá del espacio y el tiempo. Wach va más lejos y afirma que entender a alguien significa comprender su lenguaje. Se trata de una aproximación también lingüística de la comprensión hermenéutica que debe mucho a Wilhelm von Humboldt (1767-1835), un lingüista alemán que estudió con profundidad la naturaleza y estructura del lenguaje llegando a ser considerado uno de los más insignes filólogos por su conocimiento profundo del estudio analítico de las lenguas. Para Wach en las dificultades de comprensión lingüística se hacen también presentes otro tipo de dificultades tales como las dificultades psicológicas y sociológicas.

De forma significativa, Wach señala que el problema de la comprensión es un problema de limitaciones o de grados de comprensión que incluye aspectos personales, pero también históricos y sociales en los cuales éste se desarrolla. En este sentido, Wach escribe:

"En todo entendimiento se combinan dos factores: la interpretación subjetiva, que tiene la intención de asegurarse de que el significado psicológico de una expresión en relación con su autor, y la interpretación objetiva, que lo toma como una entidad en sí mismo y trata de desplegar su significado. El objetivo de la exégesis consiste en tres procedimientos diferentes: la interpretación, el análisis técnico de los materiales o elementos de expresión y

la interpretación genérica, que pregunta por el género o *genos*, el tipo o la forma de trabajo y la interpretación histórica y sociológica, que intenta dilucidar el trasfondo histórico-social y el desarrollo del fenómeno³.” (Wach, 1945:137).

La cuestión lingüística y el intercambio de significados ocupan, pues, para Wach una enorme importancia en los procesos de comprensión hermenéutica, pero es ésta una comprensión que no puede desligarse de los contextos históricos y sociales de producción.

Toda interpretación es un hecho social. Wach cita a teólogos protestantes para explicar que también en la interpretación de los fenómenos religiosos es obligada la referencia a su carácter histórico: en primer lugar, la percepción, luego poner en práctica lo alcanzado por el conocimiento, en tercer lugar la voluntad y en cuatro concluir. En palabras del propio Wach:

“En la interpretación del arte, la interpretación y la apreciación o evaluación están estrechamente relacionadas, más incluso que en la interpretación de las leyes. Y en la interpretación de la religión, es dudoso que el significado de un mensaje religioso puede ser entendido sin cualquier referencia a su carácter histórico. Así es como los primeros teólogos protestantes conciben la comprensión: *Primum perceptio, deinde cogitatio de illa percepta notitia in praxim, tertio velle, quarto perficer*⁴ ” (Wach, 1945:137).

La metodología que se sigue de esta concepción de la comprensión religiosa tiene, pese a todo, una concepción práctica. Wach aconsejaba a sus alumnos que tuvieran en cuenta cuatro requisitos previos a la hora de emprender la tarea de comprender religiones que no fuesen las suyas (Kitagawa, 1971):

³En el original en inglés puede leerse: “ In all understanding two factors combine: the subjective interpretation, which intends to make sure the psychological meaning of an expression by relating it to its author, and the objective interpretation, which takes it as an entity in itself and tries to unfold its meaning. The objective exegesis consists of three different procedures: the technical interpretation, analysis of the material or elements of expression y the generic interpretation, asking for the genre or GENOS, type or form of work; the historical and sociological interpretation, which attempts to elucidate the socio-historical background and the development of the phenomenon.” (Wach, 1945:137).

⁴En el original puede leerse “In the interpretation of art, interpretation and appreciation or evaluation are closely connected, more so than in the interpretation of laws. And in the interpretation of religion, it is doubtful whether the meaning of a religious message can be understood without any reference to its historic character. That is how the early Protestant theologians conceive of understanding: *Primum perceptio, deinde cogitatio de illa percepta notitia in praxim, tertio velle, quarto perficer*.” (Wach, 1945:137).

1. obtener la información lo más extensa posible,
2. un estado emocional adecuado,
3. una preparación volitiva correcta, y
4. la experiencia personal de lo sagrado.

Se ha visto cuáles son para Wach los aspectos centrales de su comprensión en general, y también de la comprensión religiosa en particular. Se trata de una comprensión que debe tener en cuenta los contextos sociales e históricos de producción y que distinga los aspectos subjetivos de los objetivos. En ese sentido, para el autor de *Das Verstehen* el objetivo de *Religionswissenschaft* debe ser una comprensión integral de la religión, a pesar de que una comprensión absolutamente objetivo no es alcanzable.

En el siguiente apartado se verá qué entiende Wach por religión y cómo aplica esta comprensión a un campo tan específico como es la religión desde la sociología.

4.4. Aproximación al concepto de religión de J. Wach

¿Cómo entiende Wach la religión? ¿Para qué sirven las religiones si tienen alguna utilidad en la sociedad? En el próximo apartado se explicará cuál es la definición que hace Wach de la religión, cuál es su concepción, su función y si la religión es uno de los elementos universales de toda sociedad, si es en ese sentido un 'universal cultural'.

Vista hasta ahora cuál es la aproximación que Wach utiliza para estudiar los fenómenos religiosos, principalmente la hermenéutica, faltará conocer cuál la definición que él hace de la religión. Cabría esperar que, a partir de una aproximación comprensiva, la definición de Wach de la religión se lleve a cabo sin partir de una definición previa, propia de las aproximaciones hermenéuticas como la de Max Weber que, como será en el capítulo 5.2. (Max Weber y la religión) y en donde toma importancia la influencia de la religión en la vida de las personas. Se alejaría su definición, en consecuencia, de las aproximaciones funcionalistas como la de Durkheim en su obra *Formas elementales de la vida religiosa* y tal y como se verá en el punto 5.3. (Durkheim) en la que se define la religión a partir de una definición analítica tendría importancia la función que la religión desarrolla en la vida social, que es la de unificar las sociedades.

En efecto, dirá Wach “en la ciencia de la religión no hay necesidad de definiciones precisas y discusión completa (comparable a las que tuvieron lugar en hermenéutico grandes sistemas teológicos, filosóficos y legales), los supuestos, métodos y límites de la interpretación” (Wach 1945). Sin embargo, conviene tenerse en cuenta que el marco del que habla Wach no es de la sociología de la religión, sino la *Religionswissenschaft*.

En cualquier caso, profundizar en la concepción de religión permitirá avanzar en el conocimiento de la obra de Wach, por un lado, pero también descubrir cuál en qué medida esta definición permite una aproximación que sea más universalizable, con categorías que vayan más allá de los aspectos comprensivos de carácter subjetivo.

4.4.1. La definición de la religión

En el contexto en que Wach vivió y escribió, la definición de religión estaba muy marcado por la definición que de ésta hacían otras disciplinas, especialmente la filosofía y la teología. De esta forma, y a lo largo de cientos de años, la religión ha sido definida sobre la base de una doctrina preestablecida. Se definía una religión en función de su adecuación a una doctrina, en función de si un fenómeno religioso exhibe las mismas características que un cuerpo doctrinal concreto, principalmente esta doctrina provenía del cristianismo. Tradicionalmente, pues, una religión lo era y los elementos a los que hace referencia eran religiosos si estaban en sintonía con los postulados doctrinales generalmente del cristianismo.

Sin embargo, a principios del siglo XVII se producen unos primeros intentos por ir más allá de los confines de esta prueba doctrinal a la hora de definir una religión. Este cambio se produjo cuando algunos estudiosos comenzaron a considerar factores intuitivos y experimentales de la religión con el objetivo de proporcionar un mayor énfasis a los sentimientos internos y religiosos del hombre. Este énfasis en los aspectos experienciales de la religión eran fundamentales para las religiones de Asia, pero no así entre las maneras de hacer y los análisis occidentales.

No obstante, esta nueva preocupación dio lugar a un enfoque más centrado y orientado hacia la interioridad, cuyo principal ejemplo lo encontramos en el teólogo protestante alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834) para el cual la religión es un “sentimiento de dependencia absoluta”. Esta primera definición de Schleiermacher introduce un aspecto experiencial en la definición de religión que es supuso una novedad entre las corrientes academicistas de su tiempo.

Durante tiempo, las religiones fueron interpretadas por métodos teológicos de este tipo y con frecuencia se basaban más en la especulación que en el conocimiento real y empírico de los hechos. A duras penas se avanzaba en el conocimiento en profundidad de las religiones orientales, que fueron las primeras en las que se aplicó este método.

Sin embargo, no es hasta la década de 1870 cuando el erudito de Oxford (filólogo, hindólogo, mitólogo y orientalista alemán) Max Müller (1823-1900), llamó a la creación de una “ciencia de la religión” que fuese capaz de interpretar la religión a través de una prueba objetiva basada en hechos reales y que permitiese unos métodos precisos de comparación. Max Müller abogó, en *Introduction to the Science of Religion* (1873), por un método con características objetivas que permitiesen una aproximación y una comparación entre religiones. Esta preocupación por las religiones comparadas se produjo gracias a su amplísimo conocimiento de las religiones orientales: fue fundador en el Reino Unido de una disciplina nueva, la hindología, y preparó bajo su dirección una colección de 50 libros sagrados orientales traducidos al inglés y que llevó por título *Sacred Books of the East* y que fueron publicados entre 1879 y 1910.

En el ámbito más propiamente de la sociología, esta preocupación por el estudio de la religión se produjo en la década de 1900, cuando algunos autores sostuvieron que la creencia y práctica religiosa sólo podía entenderse dentro del contexto cultural en que han sido creadas. Nacía en aquel entonces una aproximación al fenómeno religioso en la que toma especial importancia el contexto social de producción y, en cierto modo, se aboga también por una cierta determinación social del fenómeno religioso. Corresponden a esta primera aproximación sociológica las obras de Emile Durkheim y Max Weber, quienes postularon que la religión debía ser analizada a partir de los diferentes factores sociales que la componen, reduciendo así las expresiones de estas creencias religiosas a componentes sociales, económicos, políticos, psicológicos y culturales.

Sin embargo, un concepto inherente a la mayoría de las definiciones de la religión es la distinción entre lo divino o lo sobrenatural y el mundo físico (entre lo “sagrado” y lo “profano”). Esta separación se hace evidente en los rituales religiosos, costumbres y actos que son claramente religiosos y que diferencian de aquellos otros actos propios de la vida cotidiana que están lejos de la práctica religiosa. Otros enfoques más amplios que se han ido desarrollando con posterioridad a esta distinción se basan en las influencias que la obra de Schleiermacher ha producido.

En cierto modo es una reacción que trata de evitar el reduccionismo del método clásico que se centra únicamente en los factores sociales para explicar la naturaleza de la religión. Dos de los exponentes más conocidos de este

nuevo enfoque que tendrán influencia en la concepción de Wach son Rudolf Otto y Mircea Eliade. Estos últimos autores abogaron por una definición de la religión en términos de una 'experiencia de lo sagrado', en la que se da una toma de conciencia que se describe como de 'un sentimiento religioso profundo intenso', pero que no guarda relación con los aspectos sociales que en este tipo de emociones se producen.

En ese sentido, Joachim Wach podría ser el autor que hace de mediador y tiende puentes entre estos 'factores subjetivistas' de estos últimos autores como Schleiermacher, Otto o Eliade, por un lado, con aquellos otros sociólogos como Marx, Durkheim y Weber centrados exclusivamente en el análisis de los factores sociales, por otro.

En la definición de la religión de Wach se incluyen aspectos subjetivistas compatibles con una aproximación objetivista al fenómeno. Por esta razón, lo primero que cabría decir es que en la obra de Joachim Wach se analiza la religión en términos de objetos y símbolos religiosos; sin embargo, en esta definición se amplía la noción común de símbolos para incluir a personas y actividades, e incluye también las instituciones, con lo que cualquier actividad, cosa o persona puede servir como un puente o conexión entre lo sagrado y el mundo material. La vinculación que propone Wach entre lo sagrado y lo profano va generalmente más allá de las propuestas por otros autores.

La activación de estos vínculos entre lo sagrado y lo profano Wach las denominó "formas de expresión religiosa" (Wach, 1932) y los agrupó en tres categorías principales que se refieren a tres formas distintas de expresión religiosa (teórica, concreta y sociológica):

1. *formas teóricas* de la expresión religiosa, que incluye doctrinas, creencias, mitos y expresiones lingüística habituales (refranes o máximas)
2. *formas concretas* de expresión religiosa y que se refieren a los servicios religiosos, los ritos y las prácticas)
3. *formas sociales* de expresión religiosa, y que hacen referencia a las organizaciones, las relaciones sociales y a las formas de autoridad.

Esta aproximación de Wach a la religión reúne los aspectos más importantes de la expresión religiosa y reflejan con precisión las características esenciales comunes a todas las religiones. De ahí se deduce que en su enfoque básico en toda religión existen tres elementos (creencias, prácticas y comunidad de creyentes):

- La *creencia* que se ocupa de lo sobrenatural, alguna "realidad última" que trasciende el mundo físico. Esta última realidad puede ser un dios,

dioses o un Ser Supremo, o puede ser también un principio sobrenatural como la creencia en la transmigración del espíritu.

- Las *prácticas* religiosas que permiten al hombre en contacto, entender, alcanzar una unión o comunión con esta realidad última.
- Una *comunidad de creyentes* que se unen en la búsqueda de la realidad última a través de unas formas de organización social concreta.

Se trata, en definitiva, de una aproximación a la religión que partiría de una definición analítica previa, que hace posible llevar a cabo la tarea realizada por los estudiosos de la religión comparativa y es al mismo tiempo una aproximación que está libre de prejuicios religiosos, no es intrusivo y evita la evaluación de las creencias o prácticas religiosas.

Si para Wach existen estos tres elementos comunes a todas las religiones, significa también que en todas las religiones hay características que son universales. Los elementos universales son los que se exponen en el siguiente apartado.

4.4.2. Universales de toda religión

En la obra de Joseph M. Kitagawa (1971) se sintetiza cuáles son los elementos que para Wach pueden encontrarse en todas las religiones existentes. Se reproduce a continuación cuáles son estos elementos con el objetivo de mostrar cómo es el esquema de Wach para analizar los elementos comunes a todas las religiones.

UNIVERSALES DE TODA RELIGIÓN

En el contexto de la historia, la cultura y la sociedad, el hombre ha tenido y tiene:

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS que son aprehendidas y experimentadas en función de (a) el espacio sagrado y el tiempo, (b) *Magica Unio*, y (c) el orden cósmico, así como el orden natural, ritual y social y de las organizaciones.

Los criterios de las experiencias religiosas son:

1. la referencia objetiva, lo que significa que la experiencia religiosa es una respuesta a lo que se experimenta como realidad última (potencia, centro de poder, manifestaciones del poder de la naturaleza y la historia),

2. la naturaleza integral, lo que implica una respuesta total a la totalidad de la la realidad última,
3. la intensidad, lo que invariablemente conduce al hombre a
4. compromisos y actos prácticos.

FORMAS DE EXPRESIÓN de la experiencia religiosa en las religiones primitivas, arcaicas e históricas son los siguientes:

1. *Teórica*, que incluye símbolos, conceptos, una doctrina, 'dogma'.
Temas:
 - a) Dios: pluralismo-monismo, personal-impersonal (Teología)
 - b) el mundo: su origen, naturaleza y destino (Cosmología)
 - c) el hombre: su origen, naturaleza y destino (Antropología, Soteriología, Escatología).
2. *Práctica*: culto, adoración.
 - Los medios: sonido (música), palabras (liturgia), los gestos y movimientos (danzas y procesiones).
 - Componentes de la adoración: la oración ritos de adivinación sacrificio especial (purificaciones, procesiones) sacramentos actos sacramentales (nombre, la iniciación, la confesión).
3. *Sociológicas*: comunión, el culto de la asociación.
 - Tipos de agrupación:
 - grupos de culto naturales (familia, clan, tribu, nación).
 - grupos específicamente religiosos: religión de la sociedad, de la fraternidad, 'cuerpo eclesiástico', secta.
 - Estructura: igualitario o jerárquico (en el espíritu de grupo y trato práctico).
 - Liderazgo: personal, institucional o carismático

Esta aproximación esquemática a la noción de religión de Wach reproduce la estructura señalada en el apartado anterior. Sin embargo, cabría señalar que la espontaneidad y la normalización de todas las formas de expresión religiosa, individuales o grupales, han tenido lugar en la historia de las religiones del mundo. En toda religión se han normalizado las prácticas religiosas a lo largo de su historia.

Por otra parte, y a diferencia de la teología que se ocupa de la exposición normativa de la fe, la *Religionswissenschaft*, que consiste en el estudio científico de las religiones, se ocupa de dos aspectos fundamentales: (a) los estudios descriptivos (históricos) de las religiones, y (b) los estudios sistemáticos

de las religiones y que incluye el análisis de dimensiones fenomenológicas, sociológicas y comparativas de las religiones en general y de los fenómenos religiosos en particular.

Con esta distinción, Wach da por sentado que la investigación sobre la naturaleza de la experiencia religiosa 'en sí misma' (el *noúmeno* kantiano), como el estudio de la verdad y el valor del conocimiento, pertenecen propiamente al dominio de la filosofía de la religión y de la teología y no a la ciencia de las religiones ni tampoco a la sociología.

En el esquema anterior, sumamente simplificado, se representa a grandes rasgos un marco metodológico en el que Wach ubica la "comprensión" de la experiencia religiosa y de sus expresiones, que para él era la tarea primordial de *Religionswissenschaft*. También puede observarse que mientras que Wach mantuvo este marco metodológico básico de forma constante a lo largo de su vida, realizó cambios en el énfasis que ponía en los estudios que realizaba sobre los diferentes elementos a lo largo de su carrera académica.

Establecido este marco de referencia metodológico de qué es la religión para Wach y sus características, convendría esclarecer qué importancia y qué consecuencias tiene esta aproximación general para el ámbito de la sociología.

4.4.3. Función de la religión y posibilidades de la sociología

¿Para qué sirve la religión? ¿Qué papel tiene en la vida de las personas la religión? Wach responde a estas dos cuestiones afirmando que la función de la religión es exactamente proporcionar 'oportunidades para experimentar lo sagrado'. Se trata de una necesidad humana de carácter universal, pues al igual que otros estudiosos de la religión de su tiempo, Wach considera que, de alguna manera u otra, todas las personas tienen necesidades religiosas básicas. Es una necesidad irreductiblemente religiosa. Es la necesidad de experimentar lo sagrado. Y esta necesidad religiosa de experimentar lo sagrado es para Wach una necesidad universal.

Sin embargo, Joachim Wach (1944, 1958, 1968, 1989a, 1989b) se esforzó por establecer la autonomía del estudio de las religiones de otras disciplinas también en esta cuestión de la irreductibilidad de lo religioso. De acuerdo con Wach, la historia de las religiones se aleja de la teología y la filosofía también en la determinación de la esencia y la verdad de la religión: las ciencias sociales no abordarían la cuestión de la esencia de la religión, sino de la determinación del origen y la función de la religión. El tema distintivo de la historia de las religiones es para Wach el "significado" de la religión, o su importancia

para los propios fieles. No se plantea la cuestión de la 'verdad' de las religiones, sino de qué significado tiene para los creyentes. El propio Wach afirma que

“Nadie negará que [la cuestión de la verdad] hace posible el estudio de los sistemas filosóficos de todos los pueblos y tiempos y de valor como expresiones de visiones del mundo... Aquellos que estudian las artes están familiarizados con este procedimiento. Su disciplina intenta entender una obra de arte, tratando de sacar su “significado”, no se plantea la cuestión de la ‘verdad’⁵.” (Wach, 1989a: 25).

La cuestión de la religión, pues, debe ser tratada desde una perspectiva específica por parte del sociólogo de la religión. Mucho más enamorado de la sociología que de la psicología, Wach reconoce que la sociología puede explicar precisamente el origen y la función de la religión:

“Un amplio campo está abierto para el sociólogo de la religión en el examen de las raíces sociológicas y funciones de los mitos, doctrinas y dogmas, de las culturas y de la asociación de lo general y en lo particular (*hic et nunc*).” (Wach, 1989a:25).

Se trata, por tanto, de descubrir y explicar qué papel desarrolla la religión en la sociedad y cuáles son las relaciones que se establecen entre las cuestiones generales de la religión y sus concreciones particulares. La sociología de la religión, en ese sentido, tiene la capacidad de dar cuenta de la forma particular que una religión adopta. Por expresarlo en términos del propio Wach, podría decirse que el objetivo de la sociología en relación con la religión consiste en establecer las relaciones de influencia mutua para dar respuesta a la siguiente pregunta:

“¿En qué medida son los diferentes tipos de la experiencia religiosa la expresión de las diferentes sociedades y culturas socialmente condicionadas (al nivel tecnológico, moral, cultural)?” (Wach, 1989b:100).

⁵En el original inglés puede leerse: “No one will deny that bracketing [the question of truth] makes it possible to study the philosophical systems of all peoples and times and to value them as expressions of world views... Those who study the arts are familiar with this procedure. Their discipline attempts to understand a work of art by attempting to draw out its ‘meaning’; it does not raise the question of ‘truth’.” (Wach, 1989a:25).

La religión para Wach, pues, realiza diferentes funciones dependiendo del tipo de sociedad de la que se trate, en función de los condicionantes sociales y culturales. Pero esta concepción no dice nada de la esencia de la religión, puesto que Wach reitera que la esencia de la religión es irreductiblemente religiosa:

“Una manifestación religiosa debe ser entendida como una manifestación religiosa⁶.” (Wach, 1989a:162).

El corazón de la religión es, del mismo modo que para Müller y Otto como se ha visto con anterioridad, la experiencia de lo sagrado. Y en esta experiencia de lo sagrado, la sociología puede dar cuenta de la forma que la religión adopta en función del tipo de sociedad, pero nunca se puede captar la experiencia común prístina que se expresa a través de esa forma. La sociología de la religión no puede explicar todo el alcance de la ‘experiencia religiosa’, puesto que lo característico de la experiencia religiosa es trascender las condiciones culturales. Así lo señala Wach:

“No puede haber ninguna duda de que es característico de la experiencia religiosa el trascender de las condiciones culturales⁷.” (Wach, 1989b:135).

La religión, pues, es un fenómeno irreductible y la sociología puede comprender únicamente la forma y las funciones que adopta en función del tipo de sociedad. Esta afirmación, sin embargo, no significa que Wach —a diferencia de los primeros autores funcionalistas como Durkheim— esté de acuerdo en afirmar que la sociología aborde la cuestión de las funciones involuntarias que tiene la religión, como es la de la integración o cohesión social. Afirma Wach que el propósito de la religión no es contribuir a la integración social de los grupos sociales, sino que es un fin en si mismo.

“Hemos tratado de mostrar que la integración social no es el ‘objetivo’ o ‘propósito’ de la religión. La religión es fiel a su naturaleza única siempre y cuando no tenga ningún otro objetivo o propósito [para el sujeto] más allá de la adoración a Dios⁸ .” (Wach, 1944:381).

⁶En la obra consultada puede leerse en inglés: “A religious manifestation must be understood as a religious manifestation.” (Wach, 1989a:162).

⁷En la obra de Wach consultada puede leerse en inglés: “There can be no doubt that it is characteristic of religious experience to transcend cultural conditions.” (Wach, 1989b:135).

⁸En el original inglés de la obra consultada puede leerse: “We have tried to show that social integration is not the ‘aim’ or ‘purpose’ of religion. Religion is sound and true to its nature only as long as it has no aim or purpose except the worship of God” (Wach, 1944:381).

Por esta razón, pues, la función de la religión para Wach dista mucho de las concepciones del funcionalismo clásico.

El esfuerzo de Wach por definir y aislar el campo de estudio de la sociología de la religión fue meritorio y constituyó una labor que continuarían autores tan importantes como Mircea Eliade. Después de Wach, el historiador de las religiones Mircea Eliade (1958, 1959, 1963, 1959b, 1969) se esforzó por separar para siempre la historia de las religiones y las ciencias sociales de la teología.

Al igual que Wach, Eliade considera que la religión hace referencia a un fenómeno universal y considera que el núcleo de la religión es la experiencia de lo sagrado, rechazando cualquier reducción de la religión a algo no religioso. Sin embargo, y a pesar de reconocer que las ciencias sociales pueden identificar el contexto histórico de una religión, no concede a estas ciencias sociales establecer la determinación del origen y la función de la religión. El origen directo y las funciones de la religión siguen siendo, como afirma Wach, irreductiblemente religioso:

“Pocos son los fenómenos religiosos que más directa y evidente relación guardan con las circunstancias sociopolíticas que los movimientos mesiánicos y milenaristas de los pueblos coloniales. Sin embargo, identificar y analizar las condiciones que prepararon e hicieron posible los movimientos mesiánicos forma sólo una parte del trabajo del historiador de las religiones. Pues estos movimientos son igualmente creaciones del espíritu humano, en el sentido de que se han convertido en lo que son: *movimientos religiosos*, y no sólo gestos de protesta y revuelta a través de un acto creativo del espíritu⁹.” (Wach, 1969:6).

Para Wach la sociología puede explicar las funciones de la religión y qué forma adopta esta religión, pero resulta insuficiente si no expresa nada acerca del *significado* que esta religión tiene en un contexto social determinado. Lo que debe hacer la sociología, pues, es reconstruir los contextos de producción de estos fenómenos religiosos y, además, explicar el significado que estos fenómenos tienen para los creyentes. Sobre este punto señala el propio autor:

⁹En el original puede leerse: “Few religious phenomena are more directly and more obviously connected with sociopolitical circumstances than the modern messianic and millenarian movements among colonial peoples.). Yet identifying and analyzing the conditions that prepared and made possible such messianic movements form only a part of the work of the historian of religions. For these movements are equally creations of the human spirit, in the sense that they have become what they are *religious movements*, and not merely gestures of protest and revolt through a creative act of the spirit.” (Wach, 1969:6).

“Nos guste o no, el estudioso no ha terminado su trabajo cuando ha reconstruido la historia de una forma religiosa o ha llevado a cabo su reconstrucción de contextos sociológicos, económicos o políticos. Debe, además, entender su significado¹⁰.” (Wach, 1969:2).

En consecuencia, para Wach, son necesarias dos cuestiones que son las posibilidades de conocimiento para entender los fenómenos religiosos desde la sociología de la religión: reconstruir y explicar los determinantes sociales que lo configuran sin agotar su esencia, por un lado, y comprender el significado que estos fenómenos tiene para los actores implicados, por otro.

En ese sentido, podría decirse que Wach se alinea con la teoría marxista y horkheimeriana de la ambivalencia de la religión, cuya influencia “es doble: puede ser integral en sentido positivo o cohesivo o negativo, destructiva y desintegradora”¹¹ (Wach, 1986:43).

Sin embargo, y a pesar de las múltiples aproximaciones al concepto de religión que realiza Wach a lo largo de su vida, ciertamente la religión fue un problema intelectual central, al que aplicó todas sus facultades críticas y enormes esfuerzos. La religión fue un elemento importante para la vida de Wach, tanto que cita el siguiente pasaje de Thomas Carlyle (1795-1881):

“Por religión no quiero significar aquí, de ninguna manera, el credo-elesiástico que el hombre profesa, los artículos de fe que suscribirá ni las palabras y actos que afirmará, sino aquello en lo que un hombre cree en la práctica, y esto a menudo es suficiente sin que se deba argumentar ni siquiera a sí mismo y mucho menos a los otros; aquello que es prácticamente fundamental para el hombre y da por seguro, que concierne a su relación vital con este misterioso universo, y a su deber y destino en él, que es en todos los casos lo primario para él, y lo que determina creativamente todo lo demás.” (Wach, 1944:383).

No hay duda de que la concepción que Wach tenía de la religión estaba condicionada por sus antecedentes familiares y su experiencia personal. Había heredado de su familia y su ambiente más próximo una actitud conciliadora en cuestiones religiosas. Una de las citas favoritas de Wach podría ser esta de William James:

¹⁰“Like it or not, the scholar has not finished his work when he has reconstructed the history of a religious form or brought out its sociological, economic, or political contexts. In addition, he must understand its meaning.” (Wach, 1969:2).

¹¹En la traducción italiana puede leerse: “è duplice: essa può essere integratrice in modo positivo o coesivo, oppure negativa, distruttrice e disintegratrice.” (Wach, 1986:43).

“Lo divino no puede significar una sola cualidad, sino un conjunto de cualidades y encarnándolas en distintos momentos, diferentes hombres pueden, todos, encontrar misiones dignas¹².” (James, 1902:353-354).

4.5. La sociología de la religión de J. Wach

Una vez establecidas cuál es la noción de religión para Wach y las posibilidades que tiene la sociología de la religión (sus límites y capacidades) ahora de lo que se trataría es de profundizar con mayor detalle cuáles son las características de la sociología de la religión de Joachim Wach. Entender cuáles son los rasgos definitorios de la sociología de la religión de Wach proporcionará elementos para entender con detalle cuál es su noción de ‘experiencia religiosa’.

Esta aproximación a la sociología de la religión de Wach se realizará principalmente a partir del análisis de dos de su obras más importantes: *The sociology of religion* (1944) y *The comparative study of religions* (1958).

Sin embargo, lo primero que habría que señalar es que para Wach la sociología de la religión es una subdivisión de la ciencia de las religiones, tal y como se ha señalado con anterioridad. Esta sociología de la religión pretende conocer cuáles son las interacciones entre la sociedad y la religión, por una parte, y establecer una tipología de los grupos religiosos y su organización, por otra. Se trata, pues, de una sociología con un doble objetivo: conocer cuáles son las influencias mutuas que tiene la religión y la sociedad y formular una taxonomía de los grupos religiosos.

Con el objetivo de determinar cuál es el objeto de estudio de la sociología de la religión de Wach, se hace necesario establecer los límites y las particularidades de esta sociología. En primer lugar, lo que habría que decir es que la sociología de la religión y la ciencia de las religiones son disciplinas diferentes, que guardan cierta autonomía entre sí. En ese sentido, la sociología de la religión comparte ciertos problemas con el resto de sociologías, pero tiene un objeto de estudio específico: la naturaleza de la experiencia religiosa y su expresión.

“Además de los problemas que la sociología de la religión hereda de los padres de las dos disciplinas [Sociología y ciencia de las religiones], tiene sus propios objetivos y dificultades particulares. Es

¹²En la obra original inglesa de 1902 puede leerse: “The divine can mean no single quality, it must mean a group of qualities, by being champions of which in alternation, different men may all find worthy missions.” (James, 1902:353-354).

decir: la sociología de la religión comparte con la sociología de las demás actividades ciertos problemas del hombre y, además, tiene su propio, que se deben a la naturaleza peculiar de *la experiencia religiosa* y su *expresión*¹³.” (Wach, 1945b:416-417).

Se trata, pues, de una disciplina con un campo de desarrollo propio que implica un objeto y una metodología propios que difiere de otras disciplinas. En pocas palabras, tal y como se verá a continuación, podría decirse que la tarea de la sociología de la religión es el estudio individual, tipológico y comparativo de las agrupaciones, comunidades y asociaciones religiosas.

Con esta aproximación a la sociología de la religión Wach trata de llenar el vacío existente entre la religión y la ciencia social, construyendo un campo de estudio nuevo que se alejase de la filosofía y la teología. Sin embargo, esta empresa no estuvo exenta de críticas. Una de las primeras fue de C. Wright Mills (1945:151-152), quien afirmó que la obra de Wach, *The sociology of religion* no aporta nada nuevo al campo de estudio de la religión:

“Su valor principal no reside en una teoría fuerte de la religión y la sociedad, ni en ninguna nueva clasificación de las formas religiosas que revelen significados a través de reorganizaciones de datos¹⁴.” (Mills, 1945:151-152).

Sin embargo, y a pesar de esta crítica, Mills admite que su obra contiene información muy valiosa acerca de las religiones de todo el mundo y está cargada de una extensa y completa bibliografía.

El punto central está en establecer los límites de esta disciplina que es la sociología de la religión y que Wach considera diferente a la teología y a la filosofía social. Es diferente de la teología porque tiene objetivos y metas diferentes. Pueden ser éstas disciplinas complementarias, pero nunca una sustituirá a la otra. Así lo expresa Wach en su obra *The sociology of religion* (1944):

“La teología, una disciplina normativa, está relacionada con el análisis, la interpretación y exposición de una fe en particular. La

¹³En la obra original puede leerse: “In addition to the problems which the sociology of religion inherits from the two parental disciplines, it has its own peculiar difficulties and tasks. That is to say: sociology of religion shares with the sociology of other activities of man certain problems and, in addition, has its own which are due to the peculiar nature of *religious* experience and its *expression*.” (Wach, 1945b:416-417).

¹⁴En el original inglés puede leerse cómo “Its prime value does not lie in any sharp theory of religion and society, nor in any new classification of religious forms which unlock meanings by rearrangements of data.” (Mills, 1945).

ciencia general de la religión, que reconoce en ámbito la fenomenología, la historia, la psicología y la sociología de la religión, es esencialmente descriptiva, con el objetivo de comprender la naturaleza de todas las religiones.

En resumen, la sociología de la religión complementaría, pero nunca puede sustituir a la fenomenología, la psicología o la historia de la religión, por no hablar de la teología.

Existe, pues, una diferencia cuantitativa y cualitativa entre los enfoques, métodos y objetivos de las dos disciplinas, bien en una religión o en una variedad de ellas, es el objeto de estudio, el método que es o normativo o descriptivo¹⁵." (Wach, 1944:68).

También la sociología de la religión se distingue y tiene autonomía de la filosofía social, porque, como se vuelva a señalar, la sociología de la religión es una disciplina descriptiva y no normativa. Nada tiene que ver con la filosofía social, puesto que no establece qué es lo mejor para la sociedad ni tampoco tienen como pretensión 'la reforma social' ni tampoco pretende ser una 'sociología cristiana'. Así lo entiende Wach:

"Otro más de los problemas metodológicos que no debe escapar a nuestra atención es la necesaria distinción precisa entre la filosofía social (teoría normativa de la sociedad) y la sociología (...) Es un error suponer, como se ha hecho con frecuencia en el punto álgido de la promulgación del 'evangelio social', que la sociología de la religión debe ser idéntica a los programas concretos de reforma social. Tal concepción de la sociología sería una traición de su verdadero carácter como una ciencia descriptiva¹⁶." (Wach, 1944:7-8).

¹⁵En el original inglés puede leerse: "Theology, a normative discipline, is concerned with the analysis, interpretation, and exposition of one particular faith. The general science of religion, which reckons within its province phenomenology, history, psychology, and sociology of religion, is essentially descriptive, aiming to understand the nature of all religions.

There is thus a quantitative and qualitative difference between the approaches, methods, and goals of the two disciplines: either one religion or a variety of them is the subject of study, the method being either normative or descriptive.

To summarize, the sociology of religion will supplement but can never replace phenomenology, psychology, or history of religion, to say nothing of theology" (Wach, 1944:68).

¹⁶En la obra consultada puede leerse en inglés: "One more methodological problem must not escape our attention. Careful discrimination between social philosophy (normative theory of society) and sociology is necessary. (...) It is a mistake to assume, as was frequently done at the high tide of the promulgation of the 'social gospel' that the sociology of religion should be identical with definite programs of social reform. Such a conception of sociology would be a betrayal of its true character as a descriptive science." (Wach, 1944:7-8).

El *Evangelio social* del que habla Wach fue un movimiento intelectual del Protestantismo norteamericano que surgió a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX que apostaba por una mayor conciencia social de las iglesias (Fletcher & Roper, 2008). El autor más conocido del Evangelio social fue Walter Rauschenbach (1861-1918), pastor bautista de origen alemán. Algunos de sus libros fueron traducidos al castellano, como por ejemplo *Los principios sociales de Jesús* (1947, original de 1916).

Este pensamiento no era eminentemente marxista, sino que los pastores protestantes, que conocían las obras de los socialistas cristianos ingleses, se adscribieron a una forma de socialismo que nada tenía que ver con Karl Marx, sino más bien decían remontarse a las fuentes del cristianismo, a la comunidad primitiva. El Evangelio Social, pues, consistió en la aplicación de principios cristianos a problemas sociales, especialmente de pobreza, desigualdad, alcoholismo, crimen, tensiones raciales, etc. Los líderes del Evangelio Social fueron predominantemente liberales en lo político y lo teológico.

Por tanto, para Wach, la sociología de la religión tiene un campo de estudio propio, con un objeto de estudio propio y con una metodología también propia.

En donde mejor se puede examinar la sociología de la religión de Wach es en su obra que pertenece a su etapa norteamericana de 1944, *The sociology of Religion*. Se trata de una obra central en el pensamiento sociológico de Wach y en la que se encuentran sus principales aportaciones a la disciplina.

Al mismo tiempo, uno de los méritos que habría que reconocer a Wach estriba en su esfuerzo por difundir la sociología de la religión contenida en la obra de Weber, más allá de los postulados de la tesis de la ética protestante a la que se había visto reducida. En línea con Max Weber, apuesta con fuerza por una sociología que es al mismo tiempo comprensiva y comparativa. Se trata, en definitiva, de una sociología del conocimiento en tanto que aborda el estudio de los mitos, doctrinas y las funciones sociales de los dogmas; sin embargo, también podría decirse que es una sociología histórica en tanto que intenta clasificar los tipos de experiencias religiosas y los grupos.

4.5.1. The Sociology of Religion (1944)

Esta obra comienza con un prolegómeno metodológico en el que se aísla el terreno de la sociología de la religión. En él se señala que la sociología de la religión está específicamente relacionada con el estudio descriptivo y tipológico de la relación recíproca que existe entre la religión y la organización social. Se trata de desentrañar las influencias mutuas entre la religión y la sociedad.

Para Wach, en el estudio de estas interrelaciones mutuas la aproximación que se adopta está en la misma línea de Ernst Troeltsch y Max Weber, puesto que Wach se opone a los supuestos dogmáticos de las tesis del materialismo social y económico como explicación de la realidad tal y como se lee en la doctrina marxista. Por esa razón, se puede decir que esta aproximación de Wach a las relaciones entre sociedad y religión se oponen frontalmente al materialismo histórico. Wach no considera que las formas religiosas se corresponden mecánicamente con las formas de organización social, o por expresarlo en términos marxianos: Wach no cree que sea la infraestructura la que determine la superestructura.

Se trata de analizar el influjo de la religión y la sociedad también en sus aspectos cognoscitivos, que aborda la relación que existe entre el imaginario de los creyentes expresados en credos, ritos y mitos y los aspectos sociales que los circundan. Wach alerta del peligro que supone para el sociólogo de la religión llevar a cabo una doble simplicación: la del determinismo materialista, por un lado, y la del idealismo, por otro.

“Dos doctrinas falaces han distorsionado nuestra comprensión de la verdadera relación entre estos factores que se han elaborado a lo largo de la historia.

La primera es un excesiva de la historia que deja de lado los efectos de la cruda realidad de las ideas y programas, sobrecargando este último y teniendo planes finas por sus logros reales. La primera es una espiritualización excesiva de la historia que ignora los efectos de la cruda realidad sobre ideas y programas, insistiendo demasiado en los propósitos últimos y teniendo buenos proyectos. La otra es el materialismo superficial que reduce igualmente la teoría a una mera consecuencia y resultado de las condiciones “materiales” y hace desaparecer de ella algún valor y eficacia inherente (por ejemplo, el concepto de ideología en la terminología marxista). Es imprescindible que el estudioso de sociología de la religión se libere de los efectos falsificadores de las dos perspectivas¹⁷.” (Wach, 1944:53).

¹⁷En su obra original puede leerse lo siguiente: “Two fallacious doctrines have distorted our understanding of the true relationship between these factors as they have worked themselves out in history. The first is an excessive spiritualization of history which neglects the effects of harsh reality on ideas and programs, overstressing the latter and taking fine plans for actual achievements. The other is superficial materialism which equally reduces theory to a mere consequence and result of “material” conditions and divest it of any inherent value and effectiveness (e.f., the concept of ideology in Marxist terminology). It is imperative that the student of the sociology of religion free himself from the falsifying effect of both outlooks.” (Wach, 1944:53).

Para Wach, la influencia recíproca de la religión sobre la sociedad abarca la influencia sobre la forma y el carácter de la religión que tienen en las organizaciones sociales. Así, por ejemplo, Wach trata de establecer las influencias que tienen las diferentes organizaciones sociales que el ordena en tres categorías:

1. las agrupaciones naturales como la familia, el clan o la nación;
2. las asociaciones tales como las organizaciones profesionales y los gremios; y
3. la más elevada de las organizaciones sociales: el Estado.

¿Cuáles son las tareas principales de la sociología de la religión? En la formulación de Wach, hay dos áreas principales de estudio. La primera es 'la interrelación de la religión y la sociedad'. Esta interrelación puede desglosarse en (a) un examen de las raíces sociológicas y las funciones de los mitos, doctrinas y dogmas, del culto y de las organizaciones desde una perspectiva general y particular, y (b) la investigación, desde el punto de vista sociológico, de la función significativa y el efecto que tiene la religión en la sociedad (Wach, 1944)

En cambio, el segundo ámbito de estudio importante es el del "grupo religioso". Obviamente, hay muchos enfoques para el estudio de los grupos religiosos. Sin embargo, el punto de vista sociológico será el decisivo.

"Recae en el estudio *sociológico específico* explicar la concreción sociológica, los ejemplos históricos: los Sioux (Omaha), los mitos indios, una doctrina egipcia del Medio Imperio.... Este tipo de estudios deben llevarse a cabo por las unidades más pequeñas posibles (una familia o clan, un grupo local en un período de tiempo determinado, el seguimiento ocasional del culto a un líder, etc.). No hay ningún peligro de que esta tarea se convierta en una perspectiva histórica, psicológica, antropológica, teológica, porque el punto de vista sociológico será el decisivo¹⁸." (Wach, 1944:111).

¹⁸En el original inglés de 1945 puede leerse: "It falls to the specific sociological study to cover sociologically concrete, historical examples: a Sioux (Omaha) Indian myth, an Egyptian doctrine of the Middle Kingdom.... Such studies should be carried out for the smallest conceivable units (one family or clan, a local group at a given period of time, the occasional following of one cult leader, etc.). There is no danger of this task turning into a historical, psychological, anthropological, theological undertaking, because the sociological viewpoint will be the decisive one." (Wach, 1944:111)

Idealmente, Wach mantiene, una sociología sistemática de la religión debe tomar en cuenta todos los grupos religiosos –cristianos y no cristianos–, pasado y presente, en su relación con las divisiones étnicas, culturas y sociales de todo el mundo. En el prefacio a la *Sociología de la Religión* afirma:

“El autor, un estudioso no de las ciencias sociales, sino de la religión, está convencido de la conveniencia de cerrar la brecha que aún existe entre el estudio de la religión y las ciencias sociales.... Considera que su contribución es más un modesto intento de una *síntesis* que un inventario con cualquier pretensión de exhaustividad.” (Wach, 1946b:v).

En consecuencia, la sociología de la religión desde esta particular visión de Wach llena los vacíos dejados por la fenomenología, la psicología o la historia de la religiones, dejando un lugar destacado a la teología como disciplina normativa que guía la vida de los creyentes:

“La sociología de la religión llenará los vacíos, pero no puede tomar el lugar de la fenomenología, la psicología o la historia de la religión, y mucho menos de la teología. A esta última, le dejamos la tarea de formular las normas y los valores religiosos que guían nuestras vidas y acciones¹⁹.” (Wach, 1956:7).

Básicamente, Wach sostiene que la metodología de la sociología de la religión debe ser imparcial y objetiva. Considera que ciertos principios deben ser observados, sin embargo reconoce que el investigador debe sentir una afinidad con el tema, y debe estar capacitado para interpretar su material con una comprensión simpática. Así lo afirma Wach:

“El investigador debe sentir una afinidad con su tema, y debe estar capacitado para interpretar su material con una comprensión simpática²⁰.” (Wach, 1944:10).

¹⁹En la edición francesa de 1956 de *Sociologie de la religion* puede leerse: “La sociologie de la religion comblera les lacunes mais ne pourra jamais prendre la place de la phénoménologie, de la psychologie ou de l’histoire des religions, sans parler de celle de la théologie. A cette dernière, nous laissons le soin de formuler les normes et les valeurs religieuses qui guideront nos vies et nos actions.” (Wach, 1956:7).

²⁰En la obra original inglesa puede leerse: “The inquirer must feel an affinity to his subject, and he must be trained to interpret his material with sympathetic understanding” (Wach, 1944:10).

Por esa razón, y a pesar de la neutralidad, la imparcialidad, la transparencia y la apertura científica y cognoscitiva necesarias hacia la variedad de formas religiosas, Wach pide al investigador una actitud empática, una especie de participación psicológica en la vivencia (*Nacherlebniss*) del sujeto religioso, que exigiría en el intérprete una especie de *sensorium* especial para la captación de esos significados.

En otro lugar (1956) afirma que “la objetividad no implica la indiferencia.” ¿Puede, entonces, haber una sociología de la religión? Wach cree que sí “pese a que existe una filosofía católica y otra marxista de la sociedad, sólo puede haber *una* sociología de la religión que podemos abordar desde ángulos y perspectivas diferentes, pero que podrían utilizarse una serie de criterios que llevaran a una pluralidad de sociologías” (*Íbidem*).

Esto no implica, sin embargo, que la sociología de la religión deba basarse en el tradicional “método comparativo” a través del cual buscar las analogías de los conceptos religiosos, ritos y organización. Por el contrario, “las características individuales tienen que ser interpretados como una parte de la configuración que la forman.”. En ese sentido, el sociólogo de la religión debe seguir los principios de la hermenéutica para intentar entender la *intención* de las ideas religiosas, ritos y formas de organización dentro de su propio contexto.

Sin embargo, el problema se presenta cuando cada grupo religioso tiene un particular punto de vista y una particular interpretación de la “intención” a la que se hace referencia. Así, y debido a que cada grupo religioso tiene su propia interpretación de la “intención”, la pregunta natural que surge es cómo los sociólogos de la religión puede tratar con una variedad de interpretaciones.

Wach trata de responder a esta difícil cuestión, apoyándose en la sociología del conocimiento de Max Scheler y utilizando el “método tipológico” (la metodología de la sociología de la religión). De forma característica, Wach sugiere que el estudioso de la religión deberá conocer la investigación sociológica existente, mientras que él mismo puede suministrar al sociólogo una hipótesis de trabajo de la vida religiosa y sus manifestaciones.

De esta forma cooperativa, el estudioso de la religión y el estudioso de la sociedad pueden articular unas categorías específicas para la sociología de la religión. Para esta tarea Wach hace hincapié en la importancia de los principios hermenéuticos para determinar:

“En primer lugar, el verdadero significado de cualquier palabra y el concepto, a veces oscurecido por la tradición y el tiempo; en segundo lugar, las implicaciones religiosas de términos como el pecado, el arrepentimiento, la gracia, la redención, etc.; en tercer lugar, lo concreto e individual interpretación ‘teológica’ que la co-

unidad religiosa interpretación otorga a la expresión. [...] No hay esperanza de captar el espíritu ni de entender la vida, el simbolismo y el comportamiento de un grupo religioso, mientras no sea capaz de hacer un intento serio de correlacionar los rasgos aislados (conceptos, ritos, costumbres) observadas con una noción de la experiencia central que los produce²¹.” (Wach, 1944:99).

En otro lugar, Wach analizó los beneficios y ventajas como así los peligros y límites del estudio sociológico de la religión. Crítico a sociólogos de la religión como Comte, Marx y Spencer su carácter reduccionista de sus planteamientos y olvidar la importancia de la experiencia religiosa en sus análisis. He aquí el pensamiento expresado con sus propias palabras:

“Fue un error de los descubridores y explotadores del uso de este método creer que representaba la clave universal para la comprensión de los fenómenos religiosos. Las ideologías de Comte, Marx y Spencer compartieron ese error. Muchos de sus seguidores tenían y tienen propensión a sustituir por cuestiones de significado, valor y verdad, una investigación del *origen* social, la estructura sociológica y la *eficacia* social de un grupo o movimiento religioso... No obstante, el enfoque sociológico del estudio de la religión tiene su gran recompensa, después de que un individualismo incompetente nos ha revelado la importancia de la religión comunitaria. Ha ayudado a corregir el prejuicio racionalista que consideraba que sólo cuenta la expresión *intelectual* de la experiencia religiosa. El descubrimiento del lugar central del culto en toda religión... fue facilitado por los estudios sociológicos... (También) contribuyeron las investigaciones sociológicas al descubrimiento de vastos campos de agrupamiento social, de alianzas y asociaciones en las que la motivación religiosa desempeñó una función altamente significativa.” (Wach, 1958:133).

Y continúa su argumentación citando a Liston Pope para sostener que la relación que existe entre religión y estratificación social no es una relación determinada hacia un sentido u otro, sino que religión y estratificación pueden influirse en direcciones distintas tal y como ha ocurrido históricamente:

²¹En el original inglés se afirma lo siguiente: “First, the actual meaning of any word and concept, sometimes obscured by tradition and age; secondly, the religious implications of terms like sin, repentance, grace, redemption, etc.; thirdly, the concrete, individual ‘theological’ interpretation given to the term in a religious community. . . . There is no hope of grasping the spirit and of understanding the life, symbolism, and behavior of religious group so long as no serious attempt is made to correlate the isolated traits (concepts, rites, customs) observed with a notion of the central experience which produces them.” (Wach, 1944:99).

“La religión no es simplemente un producto ni una causa, una sanción o un enemigo de la estratificación social. Puede ser cada una o ambas de esas cosas, como lo ha sido en diversas sociedades en épocas diferentes.” (Pope, 1948:91).

En segundo lugar, Wach aborda el estudio del influjo de la sociedad sobre la religión, un fenómeno igualmente complejo. Wach estaba especialmente interesado en los factores sociales que daban matices y diferencias a los sentimientos y actitudes religiosas dentro de un cierto grupo social. La influencia de los factores socio-económicos sobre la estratificación y el desarrollo de las relaciones sociales en la comunidad religiosa no es algo que pueda ser desestimado por el sociólogo de la religión.

Sin embargo, la religión se define ampliamente como la experiencia de lo sagrado, donde el unilateralismo es rechazado. Se instaura una visión comprensiva y la validez de cualquier religión en particular se mantiene abierto a toda interpretación.

La religión, definida como culto, contiene las experiencias de lo sagrado, que están presentes en todas las religiones y que están expresadas en actos de reverencia hacia el *numen*, cuya existencia es intelectualmente definida en términos de mito, doctrina y dogma.

Van der Leeuw (1963) proporciona un vasto estudio fenomenológico de los actos de culto basado en un amplio estudio de la religión en todas sus formas. Es a él a quien le debemos algunas de las contribuciones más significativas al estudio de la adoración, puesto que divide estos actos en:

1. ritual (patrón litúrgico),
2. símbolos (imágenes),
3. los sacramentos (las cosas visibles y hechos), y
4. el sacrificio

En consideración de Wach, las instituciones religiosas pierden sus funciones y a medida que los creyentes se encuentran progresivamente más alejados de la autoridad religiosa, los teóricos de la religión progresivamente se ven obligados a atenuar la definición de “religión”. Lo fundamental es “experiencia” religiosa, por lo que las doctrinas, los rituales y las organizaciones de las religiones del mundo se convierten en “una u otra de sus expresiones históricas”. Si alguna de estas “expresiones” declina, no podemos afirmar que la “religión” también desaparece, sino que devienen una “falsa identificación” de la ‘religión’ con “una de sus expresiones”.

Wach deja muchas preguntas respecto a la religión como una agencia de control social sin respuesta y no da una imagen dinámica del papel de la religión en el proceso general de cambio social.

Como se dijo anteriormente, el profesor Wach no era un sociólogo de la religión *per se*. Su sociología de la religión debe ser considerada en el contexto total de *Religionswissenschaft* y en relación con sus otras preocupaciones, a saber, la hermenéutica y la investigación sobre la naturaleza y la expresión de la experiencia religiosa.

4.5.2. El estudio de la religión en su dimensión comunitaria

En esta obra póstuma, Wach aborda no ya la cuestión de la sociología de la religión y sus límites, sino que explica en qué consiste su método comparado de las religiones. De esta contribución de Wach se destacará la importancia que tiene la comunidad *Gemeinschaft* en sus principales aportaciones. Así lo reconoce cuando afirma que

“Además de la doctrina y los ritos, existe un tercer campo de expresión religiosa que sólo ahora está ganando el grado de atención que se merece: la agrupación religiosa, la comunión y la comunión religiosa, el estudio individual, tipológico y comparativo del que es el campo de la sociología de la religión²².” (Wach, 1958:2).

El enfoque filosófico de Wach sobre el hombre encuentra su contrapartida en el concepto fenomenológico de *Gemeinschaft*, cuya traducción aproximada es comunidad. Para Wach, el desarrollo de las antropologías religiosas está estrechamente relacionado con el desenvolvimiento de las comunidades religiosas.

Wach intentó investigar fenomenológicamente la relación entre la comunidad religiosa y la *Gesellschaft* (sociedad). Wach compartía básicamente el concepto de Gerardus van der Leeuw acerca de que la *Gemeinschaft*: “no es algo hecho, sino dado; no se basa en el sentimiento sino en lo inconsciente. No necesita estar fundada en una convicción, porque es evidente por sí misma. No nos adherimos a ella: pertenecemos a ella.” (G. Van der Leeuw, 1963:161).

Para Wach, se daban dos dimensiones en la *Gemeinschaft*: una era la comunicación y otra la comunidad. Fueron ambos aspectos temas centrales

²²En el original puede leerse: “Besides doctrine and rites, there is a third field of religious expression which is only now gaining the measure of attention which it merits: religious grouping, religious fellowship and association, the individual, typological, and comparative study of which is the field of the sociology of religion.” (Wach, 1958:2).

de su constante investigación en la hermenéutica y la sociología de la religión, que, junto con el estudio de la experiencia religiosa, constituyen el sistema metodológico de la *Religionswissenschaft* (Kitagawa, 1956).

¿Qué es lo que une a los diversos miembros de una comunidad religiosa que se ha emancipado de la tribu o del estado? Para responder a esta pregunta Wach procede al análisis del desarrollo del lenguaje sagrado, el simbolismo y el ritualismo. A través del análisis de la interacción entre los símbolos y los rituales de cada comunidad religiosa se constata cómo se comunica a sus miembros el significado de la actitud del hombre ante la realidad esencial y ante sus iguales y, al mismo tiempo, se procura transmitir la norma de la organización social.

En esta concepción de Wach de la comunidad religiosa, su base es la relación con la 'realidad esencial' que se refleja en la experiencia religiosa. La realidad esencial es entendida como un poder trascendente del cual no está apartada la vida, sino que depende de él. Las categorías del pensamiento y la acción religiosas se desarrollan en el encuentro con este poder en su orden cósmico, que es considerado como la norma de la vida social e individual, mientras que la realidad esencial puede o no ser experimentada en términos personales a través de cualquier experiencia religiosa.

Como puede comprobarse la comunión con el *numen* es básico en toda comunidad para preservar la cohesión del grupo, más allá de las relaciones interpersonales:

“En el caso de la religión, las relaciones individuales son secundarias; la comunión con el *numen* es lo principal y es básico para lograr la integración religiosa²³.” (Wach, 1944:108).

Sin embargo, entre los vínculos adicionales que aumentan la cohesión de un grupo natural destaca uno por encima de los otros: la religión. La actitud religiosa de un grupo natural está determinado por dos factores según Wach:

1. la experiencia de lo desconocido o lo sagrado con características personales (individuales o colectivas) de forma más o menos expresado, y
2. el papel de la tradición.

Al igual que con toda la experiencia, el hecho común o paralelo de las experiencias religiosas dentro de un grupo actúa como una fuerza poderosamente cohesiva. Los motivos de autoprotección o de propagación también

²³En el original se afirma que “In the case of religion, individual relations are secondary; communion with the *numen* is primary and is basic in achieving religious integration.” (Wach, 1944:108).

juegan su papel en la creación de sentimientos de solidaridad que unen a los miembros (Wach, 1956).

Sin embargo, los hechos sociológicamente relevantes en el análisis de los grupos son precisamente estos conceptos, ritos y formas que reflejan una experiencia muy concreta que integra a un grupo religioso y al mismo tiempo que lo separa como una unidad sociológica del mundo exterior.

Es particularmente interesante comparar las actitudes y las ideologías de los grupos específicamente religiosos (iglesias, sectas) con aquellos otros grupos que son a la vez religiosos y naturales (familia, tribu). En este caso, se da una actitud diferente hacia el de 'afuera' teóricamente prevista y muy parecida en muchos casos hacia el "no creyente", pero y en segunda instancia esta separación se produce por partida doble (por la sangre y por la fe).

Sin embargo, el análisis de esta misma comunión que da en el interior de las comunidades de creyentes, más fuerte aún en el caso de los grupos naturales, se produce también cuando acontece un movimiento disgregador. Es el caso de la protesta en el que surgen cismas y separaciones en el seno de un mismo grupo religioso. También hay un modo de rebelión intestina que surge de la pérdida de unidad:

“Los grupos que se forman dentro del mismo cuerpo eclesiástico para protestar contra sus políticas, y su 'compromiso' y su 'laxitud' consideradas dañinas. Estas críticas, que en general no adquieren tonos violentos, puede dirigirse contra aspectos doctrinales, elementos de culto o aspectos organizativos. Esto último es lo primero en ser criticado por personas que quieren elevar los niveles éticos y religiosos del cuerpo eclesiástico sin que éste llegue a romperse. Su término necesario es '*ecclesiola in ecclesia*'²⁴”. (Wach, 1944:173).

Este término de *ecclesiola in ecclesia* es tomado de Felipe Spener (1635-1705), el fundador del pietismo y que lo aplicaba a los *collegia pietatis*; es decir, “a los grupos mal organizados, formados por un número limitado de miembros y unidos por un entusiasmo común, por una convicción particular, una devoción intensa y una disciplina rígida, luchando por alcanzar la per-

²⁴En la edición italiana puede leerse que «i gruppi che si formano all'interno dello stesso corpo ecclesiastico per protestare contro la sua politica, i suoi 'compromessi' e il suo 'lassismo', considerati perniciosi. Queste critiche, che in genere non assumono toni violenti, possono essere dirette contro aspetti dottrinali, elementi culturali o l'organizzazione. Quest'ultima è la prima ad essere censurata dalle persone, che desiderano elevare i livelli religiosi ed etici dell'intero corpo ecclesiastico, senza provocare d'altra parte roture. Il loro motto è di necessità *ecclesiola in ecclesia*”. (Wach, 1944:173).

fección espiritual y moral superior a la que se puede obtener en condiciones normales” (Wach, 1944:174).

Sin embargo, también existe otra modalidad de relación entre los miembros de un mismo grupo y que es la *fraternitas*, que presenta “una actitud ‘liberal’ y crítica hacia la doctrina, el culto y la práctica de los grupos principales, mostrando indiferencia o una tendencia a adherirse a conceptos peculiares, si no heréticos. Finalmente, el tercer tipo de reacción que puede producirse en un grupo es el surgimiento de un orden de tipo monástico, con una concepción más estrecha y más rígida de la nueva comunidad en el interior de institución central. Sin embargo, y en el caso de una clara separación surge el “grupo independiente” con sus propios principios organizativos. Luego está la “secta”, que es mucho más rigorista, con “rasgos extraños e imaginativos”.

La sociología de la religión de Wach concluye con un examen de diversas figuras religiosas: el fundador, el reformador, el profeta, vidente, mago, el adivino, el santo, el sacerdote, el “religioso”. Junto con Heiler, inspirador de Wach, se debe también hacer mención a Gustav Mensching (1901-1978), otra figura importante en la llamada Escuela de Marburgo y fenomenólogo “que comprende” el fenómeno religioso y es autor de una Sociología Religiosa (Mensching, 1951).

Algunas de sus ideas pueden ser obsoletas, como por ejemplo el concepto de “religión natural”, de acuerdo a las notas de Widengren (1984). Sin embargo, sigue siendo válida su crítica a Durkheim en sostener que las condiciones socio-culturales no son determinantes en términos de su influencia sobre la religión, sino más bien se debe considerar otras características interpretativas como la *Verstehen* que tiende a refutar las hipótesis de la perspectiva durkheimiana funcionalista norteamericana que basa sus convicciones en la necesidad de la religión como respuesta a problemas individuales y colectivos.

Es virtualmente imposible desentrañar todos los aspectos importantes de la sociología de la religión de Wach. Su obra no ha sido suficientemente entendida ni apreciada por los sociólogos de la religión en Estados Unidos ni en Europa. Por otra parte, Wach criticó a muchos sociólogos de la religión estadounidenses por considerar a la religión “como una función del agrupamiento social natural” o simplemente “como una forma más de la expresión cultural”. Como se ha comprobado, en su opinión “la comunión con el *numen* es primaria y también básica en el cumplimiento de la integración religiosa” de cualquier comunidad religiosa.

Para muchos sociólogos estadounidenses semejante punto de partida no es conciliable con el reconocido principio de Wach según el cual “el estudio de las implicaciones sociales de la religión requiere un enfoque imparcial y

objetivo, que estudie los hechos sin prejuicio alguno *sine ira ac studio*. De todos modos, Wach estaba convencido de que:

“Nos gusta creer que, aunque hay una filosofía de la sociedad católica y otra marxista, sólo puede haber *una* sociología de la religión que podemos enfocar desde diferentes ángulos y cumplir hasta diferentes grados, pero que utilizaría una sola clase de criterios. La divergencia de opinión es causada no tanto por la variedad y diferencia de enfoques sobre la sociedad como sobre la religión.” (Wach, 1944:18).

Algunas críticas a la obra de Wach han estado relacionados con su principio “descriptivo”. Según él la sociología de la religión es un estudio descriptivo de la agrupación religiosa, de la comunidad y de la asociación religiosa, individual, grupal, tipológico y comparado. Pero, al definir así la tarea de la disciplina, la epistemología kantiana en la que se sustenta Wach diferenciaba también claramente las funciones descriptiva y normativa, pero no hacia justicia al aspecto ‘analítico’ ni de la ciencia de la religión ni de la sociología de la religión. Esta es una crítica que formuló Pemberton (1952), y a la que Wach habría reconocido su certeza.

No obstante, su cuidadosa distinción entre la filosofía social o la teología (teoría normativa de la sociedad) y la sociología era un imperativo para que su sociología de la religión fuera “descriptiva”, en el sentido que él daba al vocablo, sin dejar de reconocer plenamente sus inevitables limitaciones. Así, en la conclusión de su publicación de 1944 afirma que

“A pesar del hecho de que este estudio se limita a una descripción sociológica de los grupos religiosos no debe ser interpretado como una admisión implícita de que los problemas teológicos, filosóficos y metafísicos y preguntas que se derivan de un estudio de la sociedad sigan aún por responder. Pueden y seguramente deben ser contestadas, pero no es la tarea de esta investigación para hacerlo. Nuestro propósito ha sido la de presentar los materiales... a los lectores de diferentes convicciones religiosas y filosóficas y creencias que están interesados en el estudio de la interrelación de la religión y la sociedad²⁵.” (Wach, 1944:374).

²⁵En el original de 1944 se puede leer: “Yet the fact that this study is limited to a descriptive sociological examination of religious groups need not be interpreted as an implicit admission that the theological, philosophical, and metaphysical problems and questions growing out of such a study of society have to remain unanswered. They can and most certainly should be answered, but it is not the task of this inquiry to do so. Our purpose has been to present materials... to readers of different religious and philosophical convictions and persuasions who are interested in a study of the interrelation of religion and society.” (Wach, 1944:374).

Como se ha indicado inicialmente, el objetivo de Wach es estudiar la interrelación entre la religión y la sociedad y las formas de interacción que tienen lugar entre ellas. En principio, pudiera parecer que se trata una discusión puramente teórica, pero el estudio concreto de las manifestaciones empíricas es indispensable para una comprensión cabal del tema.

Wach era muy consciente de la importancia del método sociológico, pero no consideraba este método como la clave universal para la comprensión de todos los fenómenos religiosos. Más bien sostiene que en la investigación sobre el origen social, la estructura social y la eficacia social en los grupos religiosos no se pueden tratar las cuestiones de significado, valor y la verdad, que son esenciales en la religión. Aún eso, y sin dejar de reconocer las limitaciones del método sociológico, Wach insiste en que un enfoque sociológico en el estudio de los grupos religiosos puede arrojar mucha luz sobre cómo la experiencia religiosa se expresa en la comunión religiosa. En este sentido, el breve estudio titulado *Church, Denomination, and Sect* (1946) explica más claramente su método y su perspectiva de síntesis.

4.6. La experiencia religiosa

A partir de lo que se ha señalado anteriormente, podría decirse que Wach trabajó intensamente en la sociología de la religión, tanto en la tradición alemana como en la tradición americana. Esto significa que abordó la cuestión de la sociología de la religión tanto desde una perspectiva teórica como empírica. Sin embargo, no hay duda de que elaboró su propio enfoque de los fenómenos religiosos, en el que también se esforzó por conseguir una comprensión sistemática de la religión en la que tomó la noción de *experiencia religiosa* como punto de partida de sus investigaciones.

Entender, pues, en qué consiste este punto de partida de Wach, proporcionará un conocimiento adicional a la obra de Wach. Además, a partir de este punto de partida realizó un intento por interpretar los datos religiosos como expresiones de una 'experiencia religiosa' concreta que se concretan en el pensamiento, la acción o la fraternidad humana.

En las páginas que se siguen se explicará con mayor detalle cuál es la noción que tiene Wach de la experiencia religiosa y por qué razón es central este concepto en su sociología de la religión. Los elementos que se tendrán en cuenta son aquellos más estrictamente relacionados con la sociología, dejando de lado las aproximaciones teológicas o filosóficas que el autor realizó, muy a pesar de su enorme interés.

Lo primero que habría que señalar, siguiendo la afirmación indicada anteriormente, es que para Wach "La religión es la experiencia de lo sagrado". Esta

afirmación indica la importancia que tiene este concepto en la obra de Wach, por lo que será necesario una aproximación detallada a este concepto para tener un mayor conocimiento del conjunto de las aportaciones de Joachim Wach. Esta noción de experiencia religiosa en Wach tiene un *carácter objetivo*. Esta objetividad de las experiencias religiosas contrastan con las teorías psicológicas de lo definen como un fenómeno puramente subjetivo (ilusorio), una naturaleza comúnmente difundida con frecuencia entre los antropólogos:

“Lo más factible todavía parece ser corto y sencillo: ‘La religión es la experiencia de lo sagrado²⁶’” (Wach, 1944:13).

4.6.1. La naturaleza de la experiencia religiosa

En su obra *Types of religious experience* (1951) Wach señala que son los historiadores de las religiones quienes, en primer lugar, se plantearon el problema de la naturaleza de la experiencia religiosa. Después de enfatizar que la sociedad es la fuente de la religiosidad, lo que obliga a las personas a afiliarse a un sistema concreto, estos autores aunaron sus voluntades para describir la experiencia religiosa a través de la sensibilidad del llamado *homo religiosus*, una visión antropológica del ser humano que está abierta a la categoría fundamental de lo sagrado (R. Caillois) o a lo numinoso, lo trascendente e inefable (R. Otto).

Sin embargo, también ha habido autores fenomenólogos, como Van der Leeuw, que han apelado a la categoría del misterio, y en consecuencia al de la hierofanía o manifestación de lo sagrado, para dar cuenta de la experiencia religiosa vivida (M. Eliade). En ese sentido, se puede decir que es el hombre quien a través de *hierofanías* se relaciona simbólicamente con lo trascendente. Según esta última aproximación fenomenológica lo sagrado pasaría siempre por la mediación de un objeto que tiene un valor simbólico; o dicho de otra forma, lo sagrado se expresaría siempre a través de la mediación de un objeto considerado sagrado.

Así, pues, la forma particular bajo la cual se manifiesta lo sagrado, y a partir de la cual se hace experiencia, es a lo que los fenomenólogos llaman hierofanía; es decir, manifestación de lo sagrado. Por consiguiente, el ser humano durante una hierofanía descubre algo que lo implica, que implica también los demás, y que implica sobre todo al Otro. Es una revelación (*phanie*) de lo sagrado (*hieros*). Se trata de una forma de experimentar lo sagrado que resulta siempre de lo sagrado, según indican los fenomenólogos .

²⁶En el original inglés puede leerse: “The most workable one still appears to be short and simple: ‘Religion is the experience of the holy.’” (Wach, 1944:13).

Wach recoge sólo parte de esta definición fenomenológica e introduce algunos puntos de vista particulares y que se explicarán a continuación. Así, para el profesor Wach el método de *Religionswissenschaft* debe ser adecuado a su objeto de estudio: la naturaleza y la expresión de la experiencia religiosa. Ello significa que el objeto de estudio de esta nueva disciplina es investigar la naturaleza y las formas en que se expresa la experiencia religiosa. Sin embargo, el fenomenólogo que mayor influencia le produjo fue Rudolf Otto, especialmente su obra *The idea of the Holy* (1923), como puede comprobarse en la definición de experiencia religiosa como experiencia de lo sagrado.

No es de extrañar, en consecuencia, que Wach rinda un cálido homenaje a este gran estudioso de Marburg en sus artículos “Rudolf Otto and the Idea of the Holy,” publicado en *Types of Religious Experience* (1951) y también en otro artículo que lleva por título “Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen”, publicado en 1947. Según Wach, Otto representó una tradición filosófica en la que fue importante la respuesta a la cuestión epistemológica de “¿qué constituye la experiencia?”, puesto que Otto estaba convencido de la especificidad de la experiencia religiosa y este es el punto de partida que Wach toma de R. Otto.

Tomado este punto de partida, el concepto de experiencia religiosa desde la sociología de la religión para Wach tiene también una especificidad concreta. Sin lugar a dudas Wach añade a estas aproximaciones fenomenológicas la determinación social de la experiencia religiosa, pero también es consciente de la dificultad que esta aproximación entraña dadas las peculiaridades de toda experiencia religiosa. Así lo expresa Wach:

“Después de intentos modernos de una adaptación y reinterpretación de la intuición de Hegel, nosotros podríamos sugerir que todos los productos de la actividad cultural del hombre, tales como los logros técnicos, los sistemas económicos, obras de arte, las leyes y los sistemas de pensamiento, deben ser considerados como sistemas objetivos de la cultura y diferenciadas de todas las ‘organizaciones de la sociedad’ tales como el matrimonio, las amistades, los grupos familiares o las asociaciones o el Estado. Los primeros son sistemas objetivos de la cultura, que son preocupaciones indirectas del sociólogo. La expresión de la experiencia religiosa podemos incluirla bajo los primeros con vacilaciones, siendo plenamente conscientes de que el núcleo y la esencia de esta experiencia desafía la objetivación adecuada [de la sociología]. Eso hace que su interpretación a menudo sea más una tarea desconcertante que iluminadora. Una doctrina religiosa, una oración o un rito está menos “objetivada” que una ley o un

producto de la industria. Es obvio que, tanto el estudio de la interrelación entre las ‘formas’ económicas, artísticas o legales de un grupo concreto y sus formas religiosas, como el estudio de la formas de agrupación social y su interrelación con su desarrollo religioso están llenos de dificultades²⁷.” (Wach, 1944:15).

El objetivo de Wach es restaurar y rescatar la dimensión objetiva de la subjetiva experiencia religiosa. Se trata de una aproximación que se aleja de cualquier pretensión subjetivista, predominante entre los teólogos y filósofos protestantes de los siglos XVIII y XIX. Esta pretensión de Wach queda expresada con una claridad meridiana cuando sostiene que:

“El concepto objetivo restaura a la religión toda la riqueza de significado, que se había diluido con tristeza por teólogos y filósofos —en su mayoría protestantes— quienes, en el curso de los siglos XVIII y XIX, sucumbieron a un subjetivismo que los teólogos católicos eran más propensos a rechazar²⁸.” (Wach, 1951:14).

“¿En dónde podemos encontrar la naturaleza de la religión? ¿Es la parte del pensamiento, de las emociones o de la voluntad? No han faltado teorías unilaterales: sentir, pensar y voluntad a su vez han sido declarados como la esencia de la experiencia religiosa. (...) Sea como fuere, entendemos que la experiencia religiosa —previamente definida como la experiencia de lo sagrado— engloba de forma definitiva en sí misma actitudes definitivas y formas diferentes de expresión²⁹.” (Wach, 1951:18).

²⁷En la obra original de 1944 puede leerse en inglés: “Following modern attempts at an adaptation and reinterpretation of Hegel’s intuition, we would suggest that all products of the cultural activity of man such as technical achievements, economic systems, works of art, laws, and systems of thought be regarded as objective systems of culture as distinguished from all “organizations of society” such as marriage, friendships, kin groups, associations, and the state. The former are as objective systems of culture, only indirectly the concern of the sociologist. The expression of religious experience we can include under the first heading only with hesitation, realizing full well that the core and substance of this experience defies adequate objectification. That makes its interpretation often more a perplexing than an enlightening task. A religious doctrine, a prayer, or a rite is less “objectified” than a law or a product of industry. It is obvious that both the study of the interrelation between the economic, artistic, or legal “forms” of a given group and its religious forms and the examination of social groupings and their correlation with religious developments are fraught with difficulties.” (Wach, 1944:15).

²⁸En el original inglés puede leerse: “The objective concept restores to religion the full richness of meaning, which had been sadly diluted by theologians and philosophers —mostly Protestant— who, in the course of the eighteenth and nineteenth centuries, succumbed to a subjectivism which Catholic theologians were more prone to reject.” (Wach, 1951:14).

²⁹En la obra original puede leerse: “Wherein do we find the nature of religion? What is the part of thought, of emotion, or of the will? There has been no lack of one-side theories: feeling,

En esta misma obra de 1951 Wach establece que la experiencia religiosa es un tipo particular de experiencia humana. Diferente a otros tipos de experiencias, como la moral o la estética, pero con una naturaleza irreductiblemente religiosa. Sin embargo, esta irreductibilidad no significa que no tengan también una naturaleza social que autores anteriores como Otto no reconocieron.

“La experiencia religiosa se diferencia de otros tipos de experiencia (moral, estética, etc.), aunque aparezca en interrelación con ellas. Se trata de una categoría específica (*“Bewertungs-Kategorie”*), para lo cual [Otto] concibió el término *numinoso*, derivado de la palabra latina *numen*. El terreno religioso es el reino de lo sagrado. Esta afirmación no es, como se podría pensar, tautológica. Sin embargo, no es la última palabra. Algunos errores podrían haberse evitado si [Otto] hubiera comenzado [...] con la demostración de la cualidad objetiva de la realidad de la que tenemos que ser conscientes en la experiencia religiosa³⁰.” (Wach, 1951:219).

Desafortunadamente, el análisis de Otto de las emociones sobre lo creado y el estudio de la sensación de creatural y *“Unwert numinoso”* condujo a algunos críticos a creer que su concepto de lo sagrado era demasiado psicológico. De esa misma opinión es Wach, pese a considerar que la primera proposición de Otto en *The Idea of the Holy* se basa en una calidad objetiva del *mysterium*. Tillich (1951) hace una observación similar cuando afirma que:

“La descripción fenomenológica de lo sagrado en el libro clásico de Rudolf Otto de *The Idea of the Holy* pone de manifiesto la interdependencia del sentido de lo sagrado y el significado de lo divino, y que demuestra su dependencia común de la naturaleza de la preocupación fundamental. Cuando Otto llama a la experiencia

thinking, and willing have in turn been declared to be the essence of religious experience. (...) Be that as it may, we understand that religious experience —previously defined as experience of the holy— enfolds itself in definitive attitudes and different forms of expression.” (Wach, 1951:18).

³⁰En la obra original puede leerse: “Religious experience differs from other kinds, moral, aesthetic, etc., though it appears in interrelation with them. It is a specific category (*“Bewertungs-Kategorie”*), for which [Otto] conceived the term numinous, derived from the Latin word *numen*. The religious realm is the realm of the Holy. This statement is not, as one might think, tautological. However, it is not the final word. Some mistakes might have been avoided if [Otto] had started ... with the demonstration of the objective quality of the reality of which we become aware in religious experience.”, en *Types of Religious Experience*, 1951:219).

de lo sagrado “numinoso”, interpreta lo sagrado como la presencia de lo divino. Cuando apunta a lo misterioso como una característica de lo sagrado, está señalando que lo sagrado trasciende la estructura sujeto-objeto de la realidad. Cuando señala el carácter de lo sagrado como *tremendum* y *fascinosum*, expresa la experiencia de “lo último” en el doble sentido de lo que es el abismo y lo que es la base del ser humano. Esto no está afirmado directamente en el análisis puramente fenomenológico de Otto, que, por cierto, nunca debería ser llamado “psicológico”. Sin embargo, está implícito en su análisis, y debe ser explícito más allá de la propia intención de Otto.³¹ (Tillich, 1951:215-216).

Rudolf Otto (Peine, 1869-Marburgo, 1937) fue un teólogo, filósofo e historiador alemán. Es además el autor que ha abordado el tema de lo sagrado de un modo más sistemático y exhaustivo. Su texto principal (Otto, 1923), que tiene como subtítulo *Lo irracional, la idea de lo divino y su relación con lo racional*, es considerado como un estudio clásico por los estudiosos de ciencias de las religiones. Cronológicamente, justo detrás de los grandes clásicos de la sociología de la religión, *Lo santo*, de acuerdo con el prefacio a su obra en italiano de Ernesto Buonaiuti en 1926, “es una potente riqueza de los contenidos. Abarca las primeras líneas de un filosofía de la religión que pretende —creemos firmemente— una amplitud de implicaciones y aplicaciones”.

Esta defensa que Tillich realiza de la obra de Otto se complementa con la afirmación de Wach (1951), quien reconoce los esfuerzos realizados por Otto para fundamentar su aproximación a la experiencia religiosa.

“Casi todos los críticos coinciden en que el punto más débil en el análisis de Otto de la experiencia religiosa es su concepto de esquematismo (*Gefuhls-gesellung*). La palabra la tomó de Kant, pero con un nuevo significado. La experiencia religiosa se esquematiza al entrar en relación con otros modos de experiencia o de

³¹En el original inglés de Tillich de 1951 puede leerse: “The phenomenological description of the holy in Rudolf Otto’s classical book *The Idea of the Holy* demonstrates the interdependence of the meaning of the holy and the meaning of the divine, and it demonstrates their common dependence on the nature of ultimate concern. When Otto calls the experience of the holy “numinous”, he interprets the holy as the presence of the divine. When he points to the mysterious character of holiness, he indicates that the holy transcends the subject-object structure of reality. When he describes the mystery of the holy as *tremendum* and *fascinosum*, he expresses the experience of ‘the ultimate’ in the double sense of that which is the abyss and that which is the ground of man’s being. This is not directly asserted in Otto’s merely phenomenological analysis, which, by the way, never should be called “psychological”. However, it is implicit in his analysis, and it should be made explicit beyond Otto’s own intention. (Tillich, 1951:215-216).

juicio. Las nociones centrales religiosas del pecado y de salvación, incluso de lo sagrado, tienen connotaciones morales. Una demostración fenomenológica de la fundamentación de los valores morales fue el objetivo de los últimos esfuerzos de Rudolf Otto³².” (Wach, 1951:222).

Pero la valoración que hace Wach de la obra de Otto pasa por reconocer que su aportación, más allá de su carácter eminentemente irreductible de lo sagrado, puede valorarse positivamente si se tiene en cuenta que es a través de las formas concretas en las que se manifiesta lo sagrado que puede llegarse a comprender la experiencia religiosa.

“La experiencia religiosa de lo que Otto ha caracterizado tan finamente como el ‘*mysterium tremendum et fascinans*’ en última instancia desafía cualquier intento de describir, analizar y comprender su significado científico. La energía creativa religiosa es inagotable, siempre con el objetivo de una realización nueva y más plena. La experiencia de las religiones no resulta fácilmente una expresión manifiesta e inequívoca, pero sin embargo, y por otro lado, sólo a través de las formas que esta experiencia se muestra ella misma será posible trazar adecuadamente y comprender su carácter³³.” (Wach, 1951:14).

Para Otto, lo sagrado es justamente la categoría que permite expresar lo propio e irreductiblemente religioso. Para referirse a esta categoría utiliza la expresión ‘*numen*’ y acuña el término de lo ‘*numinoso*’. En términos del propio autor: «hablo de una peculiar categoría «luminosa, significativa y valorativa, y de un estado anímico numinoso que se presenta siempre que aquélla se aplica» (Otto, 1980). Lo numinoso, pues, hace referencia a un núcleo irreductible de lo sagrado y constituye un núcleo significativo inconfundible. Lo

³²En la obra original de Wach puede leerse: “Nearly all critics agree that the weakest point in Otto’s analysis of religious experience is his concept of schematism (*‘Gefuhlsge sellung’*). The word he took from Kant, but he changes its meaning. Religious experience becomes schematized in entering into relationships with other modes of experience or of judgment. The central religious notions of sin and of redemption, even that of the Holy have moral associations. A phenomenological demonstration of the foundation of moral values was the aim of the last endeavours of Rudolf Otto.” (Wach, 1951:222).

³³En el inglés original puede leerse: “The experience of that which Otto has so finely characterized as the ‘*mysterium tremendum et fascinans*’ will ultimately defy any attempt to describe, analyse, and comprehend its meaning scientifically. Religious creative energy is inexhaustible, ever aiming at new and fuller realization. Religions experience does not readily yield to overt and unambiguous expression; yet, on the other hand, only through the forms which this experience gives itself will it be possible adequately to trace and understand its character.” (Wach, 1951:14).

sagrado resultaría ser en último término algo inefable, *árreton*; es decir, completamente inaccesible a la comprensión con conceptos. El término *árreton*, como recuerda Santa Cruz y Crespo (2007) en su comentario a la obra de Plotino, evoca posiblemente a Platón, y más específicamente al diálogo que lleva por título *Sofista*, en el que se afirma que el no-ser es impensable, inefable, inexpresable e inexplicable, por contraposición con el ser real, que es verdadero y objeto de proposiciones verdaderas.

Hay que reconocer que Otto toma prestado de Söderblom (1866-1931) algunas de sus ideas acerca de lo sagrado (Solari, 2010) ¿En qué consiste esta sacralidad? La respuesta de Söderblom es muy dependiente de sus concepciones histórico-religiosas y afirma que lo sagrado es ese poder lleno de misterio expresado en la palabra melanesia *mana*, en la polinesica *tabú* y en otras tantas documentadas por la historiografía de las religiones (Söderblom, 1913). Para Söderblom, este poder misterioso de lo sagrado está conectado con determinadas formas de existencia, cosas, acontecimientos o acciones que sobrepasan el ámbito de lo normal y ordinario. Y es en virtud de esta fuerza, toda la realidad puede ser dividida entre lo habitual o cotidiano y lo extraordinario.

Esta influencia de Söderblom en Otto y en Wach se concretan, no sólo en un método es positivo y que, como tal, depende estrechamente de la fidelidad a unos datos empíricos científicamente comprobables, sino que para este autor, en definitiva, no hay una presunta religión natural sino más bien diversas religiones históricas a las que hay que estudiar empírica y críticamente. Esta diversidad empírica de las religiones, lejos de toda forma de historicismo positivista, lo que alienta es una pretensión fenomenológica de clasificar los hechos religiosos según sus tipos fundamentales y de dar una caracterización mínima y esencial de todos estos tipos. Este interés por la taxonomía y la clasificación de los fenómenos religiosos es, pues, una de los intereses que pueden también encontrarse en la obra de J. Wach.

Esta complementariedad entre la obra de Otto y de Wach significa, por tanto, que en toda religión hay formas diversas de expresar lo sagrado, en función de tiempos, contextos sociales y espacios diferentes. Sin embargo, la actitud frente a lo sagrado no agota el fenómeno de lo sagrado, sino que es una de sus formas socio-históricas concretas. La vivencia de lo sagrado no dice nada de su esencia (incomprensible) ni tampoco de su contenido (inefable).

4.6.2. La experiencia religiosa, perspectiva metodológica

Wach estuvo seriamente preocupado por el análisis de la naturaleza de la experiencia religiosa, su gran contribución consiste en la formulación sistemática de la expresión de la experiencia religiosa en tres áreas principales: teórica, práctica y sociológica. (Cfr. Wach, 1951). Metodológicamente, Wach sugiere los siguientes cuatro criterios formales de la experiencia religiosa:

1. La experiencia religiosa es una respuesta a lo que se experimenta como realidad última.
2. La experiencia religiosa es una respuesta total del ser total a lo que es aprehendido como realidad última.
3. La experiencia religiosa es la experiencia más intensa que el hombre es capaz de tener.
4. La experiencia religiosa es práctica, es decir, se trata de un imperativo, un compromiso que impulsa al hombre a actuar.

Sin embargo, Wach reconoce que en toda experiencia religiosa hay una expresión 'teórica' que hace referencia a las categorías mentales y conceptuales a través de las cuales este tipo de experiencia se expresa. Así en su *Sociology of religion* (1944) afirma que:

“Un mínimo de expresión teórica está siempre presente en la intuición o experiencia religiosa original. Esta intuición está a menudo representada de forma simbólica, lo que implica en sí mismo los elementos de pensamiento o doctrina. Esta primera percepción se formula más o menos de forma bien definida y coherente en afirmaciones teóricas.³⁴” (Wach, 1944:19).

Se trata, en definitiva, de una expresión conceptual que el propio actor realiza a partir de tres temas presentes en toda experiencia religiosa: Dios, el mundo y el hombre. Son conceptos que se expresan en mitos, doctrinas y dogmas como concreción de la dimensión teórica de la experiencia religiosa.

³⁴En el idioma original puede leerse: “A minimum of theoretical expression is always already present in the original religious intuition or experience. This intuition is often represented in symbolic form, which in itself implies elements of thought or doctrine. This first perception is formulated in more or less well-defined and coherent theoretical statements.” (Wach, 1944:19)

“El contenido de la expresión intelectual de la experiencia religiosa gira en torno a tres temas de especial importancia: Dios, el mundo, y el hombre. En otras palabras, las concepciones teológicas, cosmológicas y antropológicas están continuamente desarrollándose en términos de mito, doctrina y dogma³⁵.” (Wach, 1944:23).

Wach distingue esta dimensión teórica de la experiencia religiosa, pero en realidad es una cuestión difícil separar y distinguir analíticamente de otro tipo de dimensiones. Tal y como reconoce el propio Wach, “En la experiencia original, sin embargo, o en su expresión primaria, es difícil diferenciar entre teoría y práctica, entre la teología y la ética...³⁶.” (Wach, 1944:25).

Aunque Wach afirme con razón que aquello que se formula en las afirmaciones teóricas de fe se hace en actos de inspiración religiosa, y por lo tanto, “en un sentido más amplio, todas las acciones que se derivan de ello y están determinadas por la experiencia religiosa, deben ser considerados como expresión práctica o *cultus*³⁷” (Wach, 1944:25).

La expresión teórica, según Wach, de la experiencia religiosa se concreta en una expresión práctica a través del culto, una definición que pudiera parecer estrecha o imprecisa. Sin embargo, y a pesar de esta observación cabría también tener en cuenta que “La religión como tal se ha definido como culto. Las experiencias de lo sagrado están en todas las religiones expresadas en actos de reverencia hacia el *numen*, cuya existencia intelectual se define en términos del mito, la doctrina y dogma.” (*Ibidem.*). Por lo que puede extraerse que toda expresión teórica de la experiencia religiosa tiene su concreción empírica en la reverencia hacia lo sagrado.

No obstante, haría falta añadir que lo *numinoso* no puede enseñarse teórica o conceptualmente, sino que sólo puede suscitarse, sugerirse o despertarse. Por otra parte, no hay que confundir lo sagrado con lo religioso, pues son cosas diferentes. Como recuerda Zubiri: “Religión no es actitud ante lo ‘sagrado’, como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.” (Zubiri, 1985:380).

³⁵En el original puede leerse: “The content of the intellectual expression of religious experience revolves about three topics of particular importance-God, the world, and man. In other words, theological, cosmological, and anthropological conceptions are continuously being evolved in terms of myth, doctrine, and dogma.” (Wach, 1944:23)

³⁶En el original puede leerse: ““In the original experience, however, or in its primary expression, it is difficult to differentiate between theory and practice, between theology and ethics...” (Wach, 1944:25)

³⁷En la obra original de 1944 se señala que “in a wider sense, all actions which flow from and are determined by religious experience are to be regarded as practical expression or *cultus*.” (Wach, 1944:25).

Mientras que Wach no toma partido en la controversia acerca de si los mitos son derivados del ritual o viceversa, es importante señalar el interés que Wach pone en la interacción entre la coacción y la tradición, por un lado, y la búsqueda constante de la libertad individual, por otro, para explicar el desarrollo histórico del culto (Cfr. Wach, 1944:27).

4.6.3. Estudio comparado de las religiones

A diferencia de las anteriores obras comentadas, en el *Estudio comparativo de las religiones* (1958), escrito poco antes su muerte, Wach establece los preliminares similares para un estudio comparativo de la religión, también en lo que respecta a la experiencia religiosa. Dos pueden ser los aspectos más importantes de esta obra.

En primer lugar, este texto puede ser considerado como históricamente importante, dado que contiene una evaluación útil para el trabajo realizado hasta el momento y sirve, además, de introducción al tratamiento de lo que fue para Wach un problema fundamental: si es posible y hasta qué punto se puede llegar a comprender una religión diferente de la propia, y qué puede ser 'entendido' por tal 'entendimiento'.

En segundo lugar, en esta obra Wach se explican los requisitos necesarios a los que tienen que someterse los estudiosos de la religión, y, finalmente, se aborda el problema del método a seguir y se afirma que este método debe ser unificado y debe ser adecuada a la materia de estudio. No cabe duda de que Wach apuesta por un pluralismo metodológico como forma de aproximación al fenómeno de la religión.

Sin embargo, el aspecto que más interesa destacar aquí de *El estudio comparado de las religiones* es la labor de Wach por analizar la 'naturaleza de la experiencia religiosa' en el segundo capítulo, mientras que en el tercer, cuarto y quinto capítulos se ocupa de la expresión de la experiencia religiosa en el pensamiento, la práctica y la comunidad respectivamente.

Partiendo de un análisis fenomenológico inicial, Wach procura determinar "si alguna estructura puede ser descubierta en todas estas formas de expresión, y también qué tipos de experiencias pueden ser rastreadas en esta diversificada expresión; finalmente, también le interesa descubrir qué tipo de realidad o realidades corresponden a las experiencias planteadas" (Wach, 1958:220-30). Explica luego cómo cada grupo religioso, con su propia 'intención' y 'auto-interpretación' de la experiencia religiosa, desarrolla sus propias y particulares formas de expresión de la experiencia religiosa. Cita numerosos ejemplos que son dilucidados separada o comparativamente, sin dar juicios de su valía.

Con este enfoque Wach trata de demostrar que existen elementos universales del fenómeno religioso que están presentes en sus expresiones particulares.

“las formas de esta expresión, aunque condicionadas por el medio en el que se originaron, muestran estructuras similares, que existen temas universales en el pensamiento religioso, y que lo universal está siempre encarnado en lo particular.” (Wach, 1958:47).

En ese sentido, podríamos decir que su máximo interés consistió en desarrollar y articular un sistema general en el que, tanto los investigadores de diferentes disciplinas interesadas en las religiones, como los adeptos de las diversas creencias religiosas, pudieran entenderse entre sí fácilmente. Porque no siempre ha sido fácil conciliar las diferentes aproximaciones al concepto de experiencia religiosa. Así, Wach en *El estudio comparado de las religiones* (1967) afirma que existen cuatro puntos de vista diferentes que abordan la naturaleza de la experiencia religiosa:

1. El primero, formulado por muchos psicólogos, sociólogos y filósofos, considera que tal cosa no existe, y que lo que es tenido por experiencia religiosa es una mera ilusión. Por tanto, no tiene una existencia como tal, sino que únicamente existe en tanto que el sujeto que la percibe lo hace como tal. Tiene una naturaleza meramente ilusoria.
2. El segundo acepta la existencia de una genuina experiencia religiosa, pero acepta que no puede ser aislada porque es idéntica a la experiencia general. Entre estos autores destacan J. Dewey, Wieman, Ames y otros pensadores estadounidenses y europeos que han expresado esta opinión.
3. El tercero identifica completamente una forma histórica de la religión con la experiencia religiosa, procedimiento que es característico de la actitud estrictamente conservadora de muchas comunidades religiosas.
4. El cuarto afirma que hay una genuina experiencia religiosa y que puede identificarse por medio de criterios precisos aplicables cualquiera que sea su expresión.

Estas cuatro aproximaciones a la naturaleza de la experiencia religiosa que se citan anteriormente permiten descubrir que la experiencia religiosa es una experiencia estructurada; es decir, no una vaga y rudimentaria manifestación de emociones, sino, por el contrario, una experiencia ordenada, con una estructura perfectamente identificable y conocible (Cfr. Wach, 1967:98-99).

Sin embargo, Wach sostiene que para poder identificar una experiencia religiosa como tal, para conocer su naturaleza y estructura, es necesario reconocer cuatro criterios presentes en toda experiencia religiosa. Estos cuatro criterios constituyen los rasgos definitorios de una experiencia religiosa genuina.

1. El primer criterio de la experiencia religiosa es el de involucrar una respuesta a lo experimentado como 'Realidad Esencial'. Afirma Wach que por Realidad Esencial entiende aquello que condiciona y sostiene todo. Por eso dirá que la experiencia de lo finito no es experiencia religiosa, sino solo una experiencia pseudo-religiosa. Con más contundencia sostiene que la experiencia religiosa no es una experiencia simplemente subjetiva:

“Nosotros definimos la experiencia religiosa como respuesta, y en consecuencia, no es meramente subjetiva. Respondecemos a algo.” (Wach, 1967:99).

El primer criterio que define la experiencia religiosa es, pues, la respuesta 'algo' que trasciende la propia individualidad.

En ese sentido, la experiencia religiosa para Wach se debe entender de carácter global, que no significa general o sin concreción con la realidad empírica. Más bien, la experiencia religiosa debe ser concebida en su contexto particular. No entiende Wach una experiencia religiosa sin relación con lo particular, pero tampoco sin vinculación alguna con lo trascendente:

“Contemplada desde los puntos de vista histórico, cultural, sociológico y religioso, nuestra experiencia [religiosa] y sus formas están siempre condicionadas. Una experiencia religiosa absolutamente espontánea es tan inconcebible como su contraparte, consistente en una experiencia religiosa condicionada de manera absoluta.” (Wach, 1967:101).

2. El segundo criterio permite dilucidar qué es y qué no es una auténtica experiencia religiosa. El enunciado de que la experiencia debe ser considerada como una respuesta total del ser total a la Realidad Esencial significa que es la persona íntegra la que se encuentra comprometida, y no solo la mente, la emoción o la voluntad.

En la experiencia religiosa se compromete el hombre total, en contraste con lo que ocurre en la búsqueda filosófica, que concierne primariamente a su mente, o en la estética, que se vincula con sus emociones.

3. El tercer criterio de la experiencia religiosa es la intensidad. Esta no pretende ser una proposición descriptiva. Potencialmente se trata de la experiencia más poderosa, comprehensiva y profunda de lo que es capaz el ser humano. En ese sentido, dirá Wach, los grandes hombres religiosos de todos los tiempos y en todos los países han dado testimonio de esta intensidad a través del pensamiento, la palabra y la acción.
4. El cuarto criterio de la genuina experiencia religiosa es que culmina en la acción. La experiencia religiosa debe conducir a la acción. Incluye un imperativo, que según Wach es la fuente más poderosa de la motivación y de la acción. Citando a W. James (1902) afirma que es la práctica la que certifica la veracidad de la experiencia religiosa vivida:

“Nuestra práctica es la única evidencia segura, incluso para nosotros mismos, de que somos genuinamente cristianos.”
(Wach, 1967:121).

Sin embargo, no se trata de que toda fe religiosa deba culminar en una acción práctica, sino más bien en saber cuáles son los criterios para la práctica, qué constituye una correcta “acción” que complace a Dios y a la que son llamados los creyentes.

Aquí, para Wach, la palabra “acción” debe ser entendida en un sentido muy amplio, y no como algo opuesto a la contemplación, sino más bien como contrario a la inactividad perezosa o a la indiferencia pasiva.

En otro lugar, Wach afirma que el imperativo hacia la acción que se deriva de la experiencia religiosa crea un compañerismo y una comunión religiosa particular y específica:

“En el comienzo mismo de este estudio hemos tratado de mostrar que inherente a toda experiencia religiosa es un imperativo instando al creyente para actuar, actuar de acuerdo a la voluntad de la deidad o la naturaleza del universo, tal como se revela a él. Esto es, en un sentido amplio del término, la implicación moral y social de toda experiencia religiosa verdadera. Crea el ambiente y la actitud de los actos concretos que necesariamente implican relaciones con y reacciones hacia los compañeros de uno. Con el desarrollo y la profundización de la experiencia religiosa en la historia, esta toma de conciencia se pone en primer lugar, por delante de todos los intentos de compartir con otros actos específicos de culto,

formando así un compañerismo y comunión religiosamente motivados³⁸.” (Wach, 1944:85).

Para una caracterización inequívoca de la experiencia como religiosa no es suficiente la presencia de uno o de varios de estos criterios enunciados, sino que los cuatro criterios deben estar presentes y darse de forma simultánea.

Otro elemento a considerar de la noción de experiencia religiosa de Wach es su carácter universal. Tal y como indica también en otra obra (*Types of Religious Experience*, Cap. III), este tipo de experiencias no están circunscritas a un tiempo o un espacio particular, sino que más bien son universales.

Para argumentar esta universalidad de la experiencia religiosa, Wach cita a antropólogos tales como Marett o Malinowski y sostiene que han probado que, lejos de ser artificialmente inducida ('inventada', como creía el iluminismo), la religión es una expresión ubicua del *sensus numinis* (en el famoso concepto de Otto ya comentado). Asimismo, también cita a Henri Bergson quien afirma que “no ha habido nunca una sociedad sin religión” (Bergson et al., 1935) y al etnólogo neozelandés Raymon Firth de quien toma prestada la afirmación de que “la religión es universal en las sociedades humanas” (Firth, 1938:216). De Marett toma la sugerencia de que se debería cambiar el título de *homo sapiens* por el de *homo religiosus* (Maret, 1933:3).

Las citas que Wach realiza a los antropólogos clásicos en *El estudio comparado de las religiones* no se acaban aquí, pero tienen en su conjunto la pretensión de dotar a la experiencia religiosa de un corpus teórico que le permita demostrar el carácter universal de esta experiencia. Del antropólogo Evans-Pritchard recoge su afirmación según la cual los rasgos universales de la experiencia religiosa están presentes en todas las religiones:

“Si intentamos comprender el islamismo o el cristianismo o el hinduismo, nos prestará mucha ayuda para nuestro entendimiento el saber que algunas de sus características son universales, esto es, propias de todas las religiones, incluyendo las de los pueblos más

³⁸En el idioma original puede leerse cómo “In the very beginning of this study we attempted to show that inherent in all religious experience is an imperative urging the believer to act-to act according to the will of the deity or the nature of the universe as revealed to him. This is, in a broad sense of the term, the moral and social implication in all true religious experience. It creates the atmosphere and the attitude for concrete acts which necessarily will involve dealings with and reactions toward one’s fellows. With the development and deepening of religious experience in history, this realization is put first, ahead of all attempts to share with others specific acts of worship, thus forming a religiously motivated fellowship and communion.” (Wach, 1944:85).

primitivos, aunque otras sean privativas de ciertos tipos de religión o de esta religión solamente.” (Evans-Pritchard, 1948:128).

Para Wach, en definitiva, no hay ninguna duda de que la experiencia religiosa es constitutiva de la naturaleza del hombre: “Nuestra común naturaleza humana contiene una permanente posibilidad de religión”, sostiene citando a Marett (1914:XXV). Y en otro lugar reproduce del mismo autor la afirmación de que “El sentido religioso del hombre es una constante y universal característica de su vida mental.” (Marett, 1932:5).

Como se ha comentado anteriormente, también en esta obra Wach rinde tributo a Rudolf Otto en su definición de experiencia religiosa que él denomina como “lo numinoso”, haciendo referencia a su libro *Lo Santo* para referirse al concepto de ‘realidad esencial’. Este tipo de realidad sagrada tiene, en primer lugar, un aspecto de *mysterium (anyad, alienum)*, pero no es ‘lo totalmente otro’. Aunque es diferente de todo lo finito, dice Wach, llega hasta nosotros por mediación de lo finito, pero nada puede contenerlo y debido a ello entendemos por qué los *homines religiosi* del pasado y del presente han tenido dificultades en “nombrarlo” (Cfr. 1967:120).

4.6.4. Distinción entre magia y religión

Para Wach, en el encuentro inicial con la ‘realidad esencial’ se revelan dos caminos: el de la magia y el de la religión. Son dos aproximaciones diferentes a la ‘realidad esencial’, pero cada uno de ellos supone consecuentemente el desarrollo en el hombre de actitud notablemente diferentes.

Entre la religión y la magia no se debe considerar una relación en términos de sucesión cronológica en el sentido de que primero viene la magia y después la religión, porque ambos términos están siempre presentes. No es cierto que la magia preceda a la religión, sino que se dan de forma simultánea, puesto que es posible encontrar elementos religiosos en muchas culturas llamadas ‘primitivas’, pero también se puede encontrar la magia en el nivel más alto del refinamiento cultural y en sociedades complejas. Para comprender mejor esta afirmación convendría definir ambos conceptos. Así, por “magia”, Wach designa “las técnicas que se desarrollan por el deseo de conquistar, controlar y manipular el poder aprehendido” (1967:128-129) sostiene citando a H. Webster (1948).

En cambio, la religión a diferencia de la magia no se relaciona con el control o la manipulación de los poderes enfrentados, sino que más bien significa una sumisión a, o una confianza en, o una adoración de aquello que es aprehendido como la naturaleza divina de la Realidad Esencial. (Wach, 1967:129).

Esta distinción entre la magia y la religión es central en la experiencia religiosa de Wach. Desligándose de toda referencia a los fenómenos mágicos y de control de fuerzas y poderes ocultos, se vincula la 'experiencia religiosa' a fenómenos eminentemente religiosos. Si bien es cierto que la experiencia religiosa, sin excepción alguna, ocurre en una situación concreta, o sea en un contexto temporal, espacial, histórico, social, cultural, psicológico y —último orden, pero no en importancia— religioso.

Aunque algunas formas de religión tiendan a un máximo desapego de la vida física, como en ciertos tipos de misticismo, espiritualismo y ascetismo, esto no significa que no hay un *contexto físico* en el que la experiencia religiosa ocurre y que, por tal razón merezca análisis.

Más bien la experiencia religiosa ocurre también en un *contexto histórico*. Según Webb, "el elemento histórico en la religión es, primeramente, un sentimiento de continuidad con el pasado de la comunidad religiosa en la que el hombre actúa o de la que se hace miembro, y a través de la cual... su experiencia religiosa es mediatizada" (Webb, 1935:28).

Aun en la vida religiosa de los grandes fundadores de la religión, el elemento histórico ha desempeñado un papel altamente importante. Ellos combinaron la oposición a ciertos aspectos de la religión tradicional, y la condena de los mismos, con la afirmación sobre el valor de los conceptos y ritos heredados. Para Wach se ha señalado con frecuencia el carácter conservador de la religión en general y del ritual en particular. Y aunque la religión es el medio más poderoso de integración de la cultura y de las sociedades, puede convertirse también en una fuerza obstructiva y reaccionaria que suprime las vitalidades emergentes con el peso de la autoridad del pasado.

El contexto cultural en el que transcurre la experiencia religiosa puede, por diversas razones, ser considerado como un ejemplo de la influencia del factor histórico. Está integrado por las costumbres tradicionales, modos y usos sociales con lo que la expresión de la experiencia religiosa se hace presente. Esta aproximación al fenómeno de la experiencia religiosa como se verá en el capítulo 5 (La aportación de los clásicos) ha seguido la dirección de los grandes investigadores alemanes (Max Weber, Ernst Troeltsch y Max Scheler), que fueron quienes prepararon el camino para la comprensión de la influencia que la motivación religiosa ha ejercido sobre el grupo social y que equilibra el efecto de las condiciones sociales sobre la vida religiosa.

En su afán por valorizar el segundo y desechar el primero, el marxismo, por ejemplo, reduce la interacción de las fuerzas religiosas y sociales a un determinismo que deja poco o ningún margen para la espontaneidad de la experiencia religiosa. Por otra parte, el peligro de la interpretación excesivamente espiritualista (idealista), fue descuidar o minimizar el contexto social en

el que la experiencia religiosa se produce y por el que son poderosamente influidas sus formas expresivas (Wach, 1967:133-134).

En suma, esta experiencia religiosa, aunque referida al amplio contexto en el que aparece, es espontánea, creadora y libre. Esto, dirá Wach, debe recalcarse con todas las formas de determinismo, especialmente en aquellos en los que la religión está considerada como una función, y en contraste con todas las formas de relativismo, en las que aparece totalmente dependiente de los factores circundantes (Wach, 1967:134).

Por otra parte, y como complemento a estas afirmaciones que hace Wach, hay que señalar que en su obra *La experiencia religiosa* trata de explicitar un aspecto que puede ser considerado universal en toda religión. Se ocupa principalmente de la experiencia religiosa y a partir de esta conceptualización Wach formula los criterios formales que toda experiencia debe cumplir para poder ser considerada 'religiosa', y en este sentido, subraya la noción de la religión como algo distinto y *sui generis*. Wach también explica un tema central en su pensamiento y es que la experiencia religiosa debe ser entendida como "la respuesta total del hombre a lo que él experimenta como realidad última del hombre" (Wach, 1967:45).

Sin embargo, y pese a todo lo anterior, Wach no aclara cómo mostrar empíricamente ni cómo establecer índices empíricos de esta 'experiencia'.

4.7. Reflexión final

En las páginas precedentes se ha intentado presentar la persona y la obra de Joachim Wach, partiendo de la idea de que ambas cuestiones están interrelacionadas entre sí.

Como se ha mostrado, Wach en su obra estudia la interacción entre la religión y la sociedad, y formula diversas hipótesis de trabajo a partir de la hipótesis fundamental de Rudolf Otto, que él mismo comparte, según la cual la religión es definida como experiencia de lo sagrado.

Sin embargo, desde una mirada retrospectiva, los estudios de Wach pueden distinguirse en dos tipos diferenciados que son transversales a las diferentes disciplinas de la historia y engloban los estudios comparativos, la antropología, la sociología y la psicología.

Por un lado se encuentran los estudios eruditos que tratan de «explicar», con una intención por determinar relaciones de causalidad. Esta voluntad es compartida por autores que se hallan en diversas disciplinas científicas y un largo número de autores con pensamientos y posicionamientos tan diferentes como Julius Wellhausen, Edward Burnett Tylor, Émile Durkheim, Sigmund Freud, Robert Lowie, Paul Radin o Alfred Radcliffe-Brown. Todos ellos se

aproximan al fenómeno de la religión con la voluntad de determinar las causas que explicaban el fenómeno religioso.

Por otro lado, también están los autores que se decantan por la «comprensión», y que van más allá de las explicaciones dadas por este primer grupo de eruditos. Este entendimiento está orientado a la búsqueda de la significación de los fenómenos estudiados. En este segundo grupo pueden englobarse autores como Johann Jakob Bachofen, William James, Lucien Lévy-Bruhl, Max Weber, William Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Carl Jung o Walter Otto.

Este listado de autores clásicos que han abordado el estudio de la religión desde perspectivas y trayectorias académicas tan diferentes, más que un argumento de autoridad, lo que pretende es mostrar cómo la obra y las aportaciones de Joachim Wach guarda una estrecha relación con la realizada por autores clásicos que provienen más allá del ámbito estrictamente de la sociología. Sin embargo, el tema del siguiente capítulo aborda precisamente esta cuestión, la de la relación de Wach con autores clásicos en sociología, prestando especial interés a las influencias de Max Weber y Durkheim, entre otros.

Se hace necesario señalar que en toda la obra de Wach se reproducen dos diádas recurrentes y presentes en autores clásicos. Por una parte, la distinción de Simmel entre religiosidad y religión y la de James entre religión individual e institucional, como se ha explicado en el apartado 3.2. (Hacia una definición de religión). También como se ha visto, Wach concede gran importancia al método, a la influencia de la religión en la sociedad, la identidad entre los grupos sociales y la religión, y a la influencia de la sociedad en la religión. En el plano metodológico su preferencia por la hermenéutica como teoría interpretativa destaca por encima de cualquier otra perspectiva analítica.

Se destaca, asimismo, la importancia que concede a los métodos empírico-descriptivos y el *a priori* fenomenológico para esta labor, y cómo relega el problema normativo para la ética y la filosofía de la religión, estableciendo con claridad la distinción entre las ciencias normativas y descriptivas.

Por otra parte, Wach con suma prudencia señaló que el tema de la sociología de la religión no es el estudio de la religión “pura”, sino el estudio de una forma empírica de la misma. En este sentido, el problema de la “religión y el mundo” está considerado por el Autor como la relación entre la religión empírica y la sociedad. Lo que interesa al sociólogo de la religión, por tanto, es el análisis de la estructura social (sección transversal) y los movimientos y cambios de esa estructura que influyen y son influidos por la religión.

Sin embargo, la “sociología de la religión” de Wach debe ser considerada en el contexto total de su *Religionswissenschaft*. Así, pues, en su artículo “Religionssoziologie” (1931b) Wach definió la tarea de la sociología de la religión

como la investigación entre la(s) religión(es) y la *Gesellschaft*, en sus mutuas formas de condicionamiento recíproco y también de la configuración de todos los procesos sociales religiosamente determinados.

En definitiva, y expresado con sus mismas palabras, la aportación de Wach para la sociología consiste en construir una aproximación particular a los fenómenos sociales en el que toma especial importancia la experiencia religiosa:

“A través de este enfoque [de la sociología de la religión] tenemos la esperanza, no sólo de ilustrar la importancia cultural de la religión, sino también de obtener nuevos conocimientos sobre las relaciones entre las diversas formas de expresión de la experiencia religiosa y, finalmente, *comprender* mejor los diversos aspectos de la misma experiencia religiosa³⁹.” (Wach, 1944:5).

Joachim Wach, un autor de frontera, un casi perfecto desconocido en el ámbito de la sociología de la religión en nuestras latitudes...

³⁹En la obra original puede leerse que “Through this approach [sociology of religion] we hope not only to illustrate the cultural significance of religion but also to gain new insight into the relations between the various forms of expression of religious experience and eventually to *understand* better the various aspects of religious experience itself.” (Wach, 1944:5).

Capítulo 5

Las aportaciones de los clásicos

Contenido

5.1. Introducción	114
5.2. Max Weber	116
5.2.1. El antipositivismo de la sociología de Max Weber	119
5.2.2. La sociología weberiana de la religión	121
5.2.3. El problema de la teodicea	124
5.2.4. El neweberianismo de Peter L. Berger y la teodicea	128
5.2.5. Los estudios comparativos y el carisma	132
5.3. Emile Durkheim	135
5.3.1. Contra el individualismo metodológico	135
5.3.2. Las formas elementales de la vida religiosa	138
5.3.3. El concepto de anomia en Durkheim	142
5.3.4. Lo sagrado y lo profano	146
5.4. Otras influencias de Joachim Wach	155
5.4.1. Karl Marx	156
5.4.2. Mircea Eliade	159
5.4.3. Rudolf Otto	161
5.4.4. Peter L. Berger	165
5.5. Consideraciones finales	172

5.1. Introducción

En un libro de texto publicado en el Reino Unido en la década de los 90 se explica que la sociología de la religión contiene un triple objetivo. El primero de ellos consiste en la comprensión del papel de la religión en sociedad; el segundo consiste en analizar la significación de la religión y su impacto sobre historia humana; y finalmente, el tercer objetivo consiste en entender las fuerzas y las influencias sociales que alternativamente conforman la religión (Hamilton, 1995). Sin embargo, una sola asunción puede ser común a estos tres objetivos: la de que el sociólogo de la religión se refiere a la religión solamente en cuanto se relaciona inevitablemente con el contexto social en el cual existe. Es, pues, esta cualidad asociada la que distingue el término 'sociológico' de una amplia variedad de otras disciplinas que tengan también intereses en esta área (McGuire, 1987).

Existe, pues, una tensión inherente en el concepto de la religión que se refiere a la naturaleza trascendente que incorpora y las formas terrenales que adopta, una tensión que ha centrado la atención de numerosos filósofos desde el principio de los tiempos. En ese sentido, la sociología de la religión como tal también se ha ocupado de esta cuestión y este interés es inseparable de los comienzos mismos de la sociología como disciplina distintiva. Abordaron esta problemática de investigación ya los primeros autores y también los llamados padres fundadores de la sociología: Marx, Weber y Durkheim. Cada uno de ellos explicó de forma distinta las agitaciones económicas y sociales propias del siglo XIX y los comienzos del XX, en el que se analizaron las consecuencias devastadoras que la rápida industrialización había infligido entre las poblaciones de las que ellos también formaban parte. Por esta razón, el estudio de la religión no se podía desligar de este condicionamiento social, dado que la religión era considerada como una parte constitutiva de la sociedad que sufría estas transformaciones. Cada escritor, sin embargo, abordó el tema de la religión desde una perspectiva diferente (O'Toole, 1984). Así, por ejemplo, algunos autores como Durkheim explican cómo los símbolos de identidad colectivos emergen de comunidades religiosas; otros, como Marx, explican por qué la gente que vive en las condiciones donde se siente impotente es más probable que adquieran un mayor grado de creencias religiosas.

En esta sección, en consecuencia, se exponen las ideas de los científicos sociales más influyentes en la obra de Wach, y de forma especialmente significativa las aportaciones de los padres fundadores de la sociología. Pese a que la obra de Wach refleja una vocación de interdisciplinariedad, habría que argumentar que también el enfoque sociológico de la religión refleja, desde su inicio, una vocación interdisciplinar.

Los principales teóricos clásicos de la sociología de la religión son Émile Durkheim y Max Weber. Ambos desarrollaron el sistema categórico fundamental para el estudio sociológico de la religión, y este sistema de categorías que cada uno de ellos elaboró constituye el discurso básico en sociología de la religión.

Sin embargo, la centralidad de estos dos autores no excluye la existencia de lecturas críticas a sus aportaciones. El blanco de estas críticas apuntan a que los discursos de ambos autores tienen un sesgo occidental y eurocéntrico al no tener en consideración las realidades sociales y culturales de sociedades no occidentales. Sin embargo, puede decirse que incluso sus propios críticos funcionan con los mismos conceptos de Durkheim y Weber y en el mejor de los casos muchos de los esfuerzos que ellos mismos realizan consisten en reinterpretar su contenido o de demostrar su validez estricta.

En sus comienzos la sociología, con una mezcla muy particular de fe ciega en el progreso y una cierta reacción conservadora frente a la modernidad, intentó sustituir la religión, cayendo en ocasiones en una nueva fe religiosa: la “sociolatría”. De esta forma se instauraría la “religión positivista” (Comte) o sustituyendo la sociedad por la divinidad (Durkheim). La investigación sociológica de la religión fue, pues, sin duda, para los primeros sociólogos y para la etapa llamada “clásica” de la sociología, mucho más importante que la de cualquier otra área institucional de la sociedad. También los sociólogos de la Escuela Francesa (Durkheim, Mauss, Halbwachs) dedicaron sus mejores ensayos a la religión.

De las aportaciones que los autores clásicos han realizado al campo de la sociología de la religión interesa especialmente conocer el modo en que el trascendente (lo sagrado, lo divino, la presencia de Dios o lo Trascendente) se manifiesta en la vida de la sociedad y en las comunidades de creyentes. Interesará poner de manifiesto el esfuerzo por comprender las aportaciones de los autores por objetivar esta dimensión del aspecto religioso y la valoración que pueden considerarse aún vigentes a la hora de analizar la experiencia religiosa. Habrá, asimismo, que poner especial énfasis en cómo estas primeras aproximaciones a la religión por parte de los padres de la sociología ejercieron una notable influencia en la obra de Wach.

No cabe duda de que este tipo de análisis que se verán a continuación tienen en común que analizan las experiencias religiosas, definidas en sentidos múltiples, con más o menos elementos accesibles y otros ciertamente oscuros, como los de irracionalidad, rareza o patología que se dan en todo tipo de religiones. Por esta razón, las obras clásicas utilizaron de hecho un extenso material que procedían de sociedades pre-modernas pero su preocupación principal era establecer una teoría general de la religión (Durkheim) o su intención de analizar el papel de la religión en las diversas sociedades (Weber

por ejemplo). Su acierto consiste en desarrollar aproximaciones teóricas del papel de la religión en la sociedad, en las interrelaciones entre la religión y la sociedad, especialmente en la modernidad. Por esa razón, pues, se analizan estas teorías y de forma significativa se pondrá atención a los aspectos de la experiencia religiosa con los que la obra de Joachim Wach puede explicarse en mayor medida.

5.2. Max Weber

Huelga decir que la obra de Max Weber ejerció una notabilísima influencia en la obra de J. Wach. No sólo por su proximidad geográfica y cultural, sino por compartir puntos de vista sobre aspectos centrales del análisis de la religión. Lo primero que podría decirse es que de su maestro, Max Weber, Wach aprendió que la conducta humana por sí sola, a diferencia de todos los demás fenómenos, es “comprensible” (*verständlich*), pero que en esta “comprensión había límites claros para las ciencias empíricas.” (Wach, 1944:4). Sobre esta cuestión de la comprensividad de la acción humana Wach escribe que la conducta humana puede ser comprensible en términos racionales en el marco de un análisis sociológico de los tipos ideales:

“En general, sin embargo, la conducta [humana] que puede ser interpretada racionalmente a menudo sirve mejor, en el análisis sociológico, el propósito de ‘un tipo ideal’; la sociología, como la historia, interpreta los datos, de manera pragmática, en términos de una interconexión racionalmente comprensible de los actos humanos.¹” (Wach, 1944:5).

En ese sentido, Wach considera a Max Weber como el primer sociólogo que formula una teoría sistemática de la sociología de la religión. Sin embargo, se lamenta del hecho de que sólo sea reconocido el trabajo de Weber sobre el calvinismo “dejando en la oscuridad la mayor parte de su contribución a la sociología sistemática de la religión.” (Wach, 1944:3).

No hay duda de que Wach valoró y elogió el trabajo de Weber, pero también realizó lecturas críticas a sus aportaciones. Una de ellas es el olvido de algunas confesiones que Weber realiza en su obra, concretamente de la religión islámica y otras confesiones primitivas. Wach considera que este olvido

¹En el original puede leerse: “On the whole, however, [human] conduct that can be rationally interpreted often serves best, in sociological analysis, the purpose of an ‘ideal type’; sociology, like history, interprets its data, pragmatically, in terms of the rationally understandable interconnection of human acts.” (Wach, 1944:5).

de Weber se debe a una actitud crítica hacia la religión, lo que hace que las categorías de análisis de los que se sirve Weber resulten del todo insatisfactorio al no explicar su significado original. Es una crítica severa que Wach explica en su obra *Sociology of religion*:

“Max Weber dejó mucho por hacer. En su esquema de las religiones se olvidó de incluir a todo el grupo de las llamadas religiones “primitivas”, tales como el Islam y otras confesiones importantes. Además, la comprensión de la religión que hace el gran estudioso se vio afectada en parte por su actitud crítica hacia ella. Las categorías en virtud de las cuales se clasifican los fenómenos religiosos no son del todo satisfactorios, porque la atención que presta a su significado original no es suficiente²” (Wach, 1944:3).

Sin embargo, más que la obra en general de Max Weber, lo que interesa destacar aquí son las cuestiones que más relación guardan con la obra de Wach, y de forma preferente la cuestión de la experiencia religiosa. Por esta razón, cabría aquí traer a colación otra crítica que formula Wach a la obra de Weber, pese a los elogios iniciales. Wach considera que ni Weber ni tampoco Troeltsch, que continuó parte de su obra, hayan prestado excesiva atención a sus propias concepciones personales y metafísicas en el análisis de los fenómenos religiosos. En cierto modo, les acusa de cierta parcialidad sus el análisis:

“En muchos aspectos, la obra de Weber fue complementada con exhaustivos estudios de su amigo Ernst Troeltsch, quien, desafortunadamente, se limitó exclusivamente al cristianismo.... Es lamentable que el precedente establecido por la encomiable labor de los dos estudiosos alemanes —un científico social uno y teólogo y filósofo el otro— se niegue a admitir que no se hayan conseguido siempre que las teorías metafísicas personales y otras teorías y concepciones no interfieran con la tarea impersonal de analizar y describir los fenómenos sociales de la significación religiosa³” (Wach, 1944:4).

²En la obra original de Wach puede leerse: “Max Weber left much to be done. In his scheme of religions he neglected to include the entire group of so-called “primitive” religions as well as Mohammedanism and other important faiths. In addition, the great scholar’s understanding of religion was somewhat impaired by his critical attitude toward it. The categories under which he classified religious phenomena are not entirely satisfactory, because not enough attention is paid to their original meaning.” (Wach, 1944:3).

³En la obra original inglesa consultada puede leerse: “In many respects Weber’s work was complemented by the exhaustive studies of his friend, Ernst Troeltsch, which were, unfortuna-

En cierto modo, esta crítica de Wach a Weber se sustenta en la afirmación de Durkheim según la cual las religiones son fenómenos eternos diseñados para sobrevivir a todos los símbolos particulares, que la religión va más allá de las formas concretas a través de las cuales se presenta. La religión para Wach y para Durkheim escapa de las limitaciones espaciotemporales. Así lo expresa el propio Durkheim:

“Así, pues, en la religión hay algo eterno, que es diseñado para sobrevivir a todos los símbolos particulares en las que el pensamiento religioso se ha desarrollado sucesivamente [...] En una palabra, los antiguos dioses envejecen y mueren y otros nacen... No hay evangelios inmortales y no hay razón para creer que la humanidad ahora es incapaz de desarrollar nuevos⁴” (Durkheim, 1912:609).

La crítica de Wach se sustenta en los aspectos universales de la religión que Weber no supo descubrir por su perspectiva parcial sobre el fenómeno. Sin embargo, Max Weber, como se ha indicado, ha contribuido probablemente más que nadie a la formación de una sociología de la religión, y también a la obra de Wach en la sociología de la religión. Weber es el primero en protestar en contra de los supuestos del determinismo económico y rechaza enfáticamente la interpretación marxista de que la función de las características propias de una actitud religiosa son simplemente la función de la condición social del estrato social que aparece como su representación, en la que esta actitud sería sólo su expresión ideológica o un reflejo de sus intereses materiales o ideales. Este último ha sido y es el punto de vista marxista, como se refleja, por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista* y que ha tenido una amplia influencia en los estudios sociales. Wach también participará, como se verá, de esta crítica de Weber a esta interpretación marxista.

Otro aspecto que sería necesario mencionar de la influencia de Weber en la obra de Wach está relacionado con los postulados epistemológicos, y especialmente la crítica al positivismo.

tely, limited exclusively to Christianity... It is regrettable that the commendable precedent set by the two German scholars—one a social scientist, the other a theologian and philosopher—in refusing to allow personal metaphysical and other theories and conceptions to interfere with the impersonal task of analyzing and describing social phenomena of religious significance has not always been followed.” (Wach, 1944:4).

⁴En el original puede leerse: “Il y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée... En un mot les anciens dieux vieillissent et meurent et d'autres ne sont pas nés... Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux.” (Durkheim, 1912:609).

5.2.1. El antipositivismo de la sociología de Max Weber

En el contexto germánico en el que se formó Wach, hacia finales del siglo XIX, la filosofía hegeliana declinó y sus textos pasaron de moda. En su lugar surgieron tres corrientes intelectuales. La primera es el positivismo, término derivado de Auguste Comte, quien a principios del siglo XIX elaboró las bases pragmáticas de lo que sería la nueva disciplina sociológica. Para Comte, el conocimiento científico era concebido como una jerarquía cuyo desarrollo histórico y lógico tenía como cenit la sociología. En un sentido amplio, las premisas del positivismo son:

1. Aversión hacia el pensamiento metafísico, rechazado como sofista o ilusoria. Sólo las proposiciones lógicas y científicas sujetas a verificación empírica son consideradas como válidas.
2. La ciencia trata de hechos empíricos, que son independientes de los sujetos humanos. El conocimiento científico consiste en generalizaciones analítico-deductivas basadas en las impresiones de los sentidos.
3. Distinción fundamental entre descripciones de hechos y juicios de valor. Estos últimos no tienen un contenido empírico que pueda someterse a pruebas de validez. Por ello, el conocimiento científico, incluida la sociología, es una actividad exenta de juicios de valor. Además, se repudia cualquier tipo de compromiso político por parte del investigador. El conocimiento científico tiene, por tanto, un valor instrumental, y la sociología "positiva" constituye una ciencia neutra respecto a valores.
4. Las ciencias naturales y sociales tienen una unidad esencial y comparten una fundación lógica y metodológica común. Por tanto, el análisis sociológico ha de establecer generalizaciones causales que formen leyes semejantes a las formuladas por las ciencias naturales. Esta perspectiva tenderá a excluir del análisis el significado y la subjetividad humana.

Hacia finales del siglo XIX los puntos de vista positivistas llegaron a ser dominantes tanto en sociología como en antropología, llegando incluso, a principios de siglo, a dominar dentro del propio marxismo. En Francia y Gran Bretaña (Herbert Spencer) el utilitarismo y el positivismo, la democracia y las ciencias naturales se convirtieron en parejas naturales. Todos los principales sociólogos de principios de siglo veían el trabajo de Comte como una alternativa directa al materialismo histórico, considerado este último como no válido empíricamente.

Por el contrario, en Alemania el positivismo nunca encontró una base sólida de apoyo debido a su tradición idealista. Esta tradición idealista alemana

implicaba en esencia una vuelta a la metafísica dualista de Kant. Kant había realizado una distinción fundamental entre la razón “científica”, que comprendía los fenómenos del mundo natural a través de las categorías del entendimiento (espacio, tiempo, causalidad) y la razón “práctica”, que captaba la realidad ética a través de la intuición. A finales del siglo XIX un grupo de académicos, conocidos como la Escuela neokantiana o de Heidelberg, intentó desarrollar el pensamiento de Kant con el fin de establecer una ciencia de la cultura. Entre ellos estaban Windelband, Rickert, Dilthey y Georg Simmel, todos ellos críticos con el tipo de sociología positivista desarrollado por Comte. Su principio básico era la distinción radical entre ciencias naturales y ciencias culturales; las primeras tratan con *hechos*, las segundas con *significados*; en las primeras el pensamiento toma la forma de *explicaciones* para establecer leyes aproximándose al objeto desde fuera; en la segunda adopta la forma de *comprensión*, basada en el sentido y la intuición; en las primeras el método de explicación es el *experimento*, mientras que en las segundas el método de comprensión consiste en la *interpretación*. Es en este contexto donde se circunscribe las primeras obras de Wach y su preocupación hermenéutica por la comprensión de los significados sociales.

Sin embargo, Dilthey aceptaba ciertos elementos del positivismo al intentar que las ciencias humanas fuesen tan precisas y tan empíricas como las ciencias naturales. Pero si bien dio por válido un paradigma mecanicista para la explicación de los fenómenos naturales, para los fenómenos socioculturales abogó por una filosofía de la vida que resaltaba la significación de la experiencia de lo vivido y la necesidad de una comprensión intuitiva de las culturas específicas. Esta comprensión, además de la introspección, requiere un estudio detallado de la historia. En cierta manera, su perspectiva conduce a un relativismo total. Esta distinción entre ciencias naturales y culturales también fue importante para los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt y para los autores existencialistas y fenomenólogos como Husserl, Heidegger y Karl Theodor Jaspers.

Max Weber intentó combinar elementos de las tres corrientes de pensamiento. Por un lado, fue crítico con los positivistas como Comte, por intentar asimilar las ciencias sociales a las ciencias naturales. Como Dilthey, Weber destacaba la importancia de los significados subjetivos y negaba que se pudiera comprender la cultura humana con interpretaciones exentas de valores. No obstante, afirmaba que a partir de estudios históricos se podían derivar generalizaciones válidas. Pero, por otro lado, se mostraba crítico con aquellos que establecían distinciones radicales entre ciencias naturales y ciencias sociales. Su empeño consistió en intentar reducir la separación entre las dos perspectivas rivales: el positivismo de las ciencias naturales y el idealismo e historicismo alemanes.

Weber pone énfasis en la acción social, no en la estructura social: la unidad fundamental de análisis es el individuo (aunque en sus análisis sociológicos de la religión se centra en los grupos). Su perspectiva de la realidad social era más mecanicista que funcional. Según Weber, hay que considerar los colectivos —Estados, grupos, asociaciones, corporaciones— como “acciones particulares de personas individuales”, evitando el análisis funcional. Esta perspectiva suele ser llamada “individualismo metodológico”. Sin embargo, a pesar de su mecanicismo, Weber era un pensador historicista, interesado por interpretaciones universales de la historia humana y por la comprensión del sistema capitalista emergente. Y es esta preocupación por la comprensión de los significados sociales la que influyó notablemente en la obra de Joachim Wach.

Por otra parte, al enfatizar el significado, Weber defendía un método de investigación específico, la *Verstehen*, es decir, la comprensión empática de los valores y cultura de la otra persona para el conocimiento de la acción social. Era éste un método, según él, aplicable no sólo a los individuos, sino también a los eventos históricos. Wach en cierto modo recogerá esta aportación de Weber en su obra de 1926 (*Das verstehen* en su etapa alemana y la de 1945 (*On Understanding*) en su etapa norteamericana, tal y como se explica en el apartado 4.3.1. de esta misma memoria.

5.2.2. La sociología weberiana de la religión

Más allá de esta cuestión epistemológica, Weber tuvo un importante influjo en Wach a partir de su sociología de la religión. Si para Weber, un tema constante en la sociología es la racionalización progresiva de la vida como principal tendencia de la sociedad occidental, se entiende que su interés esté puesto en temas como el de la disolución de la sociedad y la cultura europeas “tradicionales”, el desarrollo de la ciencia moderna y del capitalismo industrial, y la burocratización y centralización de la creciente política.

Por “racionalización” Weber entendía un proceso a través del cual las reglas y procedimientos explícitos y calculables se hacían sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y la tradición. Ello implicaba también una forma de control normativo, un tipo de poder legitimado, denominado “autoridad legal-racional”, basado en la creencia de la “legalidad” de los modelos normativos y del derecho de los que ocupan la autoridad para despachar órdenes (bajo dichas reglas). Esta forma de dominación es el resultado de un proceso gradual de desarrollo social, muy diferente de la autoridad carismática y de la tradicional. La preocupación de Weber consistía en que la racionalización significaba la desmitificación de la vida, y conducía

a una actitud puramente instrumental para con el mundo natural y las personas: la razón y la libertad corren un grave peligro de desaparecer en el mundo moderno. La burocracia moderna ejemplifica este tipo de racionalidad funcional. “El destino de nuestro tiempo está caracterizado por la racionalización, el intelectualismo y, sobre todo, por el desencanto frente al mundo”.

Pero esta racionalización también alcanzará a la religión a través de la sistematización creciente de las ideas y los conceptos religiosos, el desarrollo del racionalismo ético y el declive del papel que en la realidad jugaban el ritual y los elementos mágicos. Weber apuntaba a la universalidad de la creencia en lo sobrenatural, rasgo que se puede encontrar en todas las formas sociales antiguas. El pensamiento mágico o religioso no está separado de la conducta intencional cotidiana. La principal preocupación de las sociedades ágrafas es saber en qué grado los objetos y las personas están dotados de poderes extraordinarios (*orenda, mana*) y se convertían en sagrados. Weber usaba el término *carisma* para referirse a estos poderes.

La importancia de lo sagrado se recoge también en la obra de Wach, pero desde una aproximación diferente. Si para Weber, lo sagrado está en retroceso en la medida en que las sociedades se modernizan, para Wach se produce una transformación de lo sagrado que llega hasta nuestros días a través de formas diferentes.

Si para Max Weber la religión en las comunidades tribales es fundamentalmente mágica y trata de asuntos prácticos y mundanos, para Wach estos elementos sobrenaturales persisten incluso en aquellas sociedades racionalizadas y donde se producen los procesos de modernización.

Sostenía Weber que los valores sagrados de las sociedades ágrafas eran los bienes primarios de esta vida, tales como salud, longevidad y riqueza. Igualmente, los campesinos, fuertemente ligados a la tierra y dependientes de procesos orgánicos y acontecimientos naturales, han estado inclinados hacia la magia, estando poco orientados hacia la sistematización de la religión. En cambio, la esclavitud y la proletarización fueron algunos momentos favorables para la extensión de movimientos proféticos que rompen con el orden tradicional. Weber sugiere que cuanto más agraria sea la cultura campesina, más posibilidades habrá de que las poblaciones campesinas sigan el modelo “tradicional” y carezcan de un “racionalismo ético”, permaneciendo con sus prácticas animistas y rituales mágicos.

Asimismo, afirma Weber en *Ensayos sobre sociología de la religión* (1984), que a medida que la religión avanza, se va consolidando la importancia de las deidades locales, pero las antiguas prácticas mágicas no desaparecen. Se produce una relación dualista entre los humanos y el dominio sobrenatural, surgiendo una dicotomía entre el chamán o mago y el sacerdote, entre la magia y la religión. En contraposición a los magos, los sacerdotes son funcio-

narios religiosos con un conocimiento especializado y una vocación instituida. Los magos van por cuenta propia y ejercen su influencia por medio de dones personales (*carisma*), mientras que los sacerdotes están estrechamente relacionados con algún culto o asociación determinados. Weber concibe que la función sacerdotal está relacionada con la conversión de la doctrina religiosa en un sistema racional de conceptos religiosos, así como con la sistematización de una ética religiosa distintiva. No existe sacerdocio sin culto, y no existe culto sin unas doctrinas metafísicas y una ética religiosa determinada. La racionalización de la vida conduce a la desaparición de lo sagrado o lo excepcional, a un desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) (Weber, 1905) en el que no existen los encantos del carisma.

En relación con lo sagrado, prosigue Weber (1984) que la nobleza feudal, la aristocracia militar terrateniente, profesaba una aversión radical hacia la religiosidad ética o emocional, mostrando así una actitud negativa hacia la salvación y la religión comunitaria. Lo mismo ocurre con la clase burocrática. Así el confucionismo, la religión de los intelectuales chinos, es un ejemplo de esta actitud, al igual que ocurre con la nobleza mercantil del período medieval.

En contraste, las clases artesanas han adoptado, según Weber (1984), una enorme diversidad de actitudes religiosas. Unos han desarrollado una religiosidad sacramental y orgiástica (e.g. India y ciudades antiguas), otras un animismo con formas mágicas (taoísmo chino), formas orgiásticas (derviches y sufismo contemplativo del Islam) y otras formas entusiastas y comunitarias (primeros cristianos). En ese sentido, podríamos decir que Weber no postula por un determinismo económico absoluto para la religión de los artesanos, pero señala que este estrato (medio bajo) presenta una tendencia hacia una religión racional, ética, de tipo comunitario.

En el ámbito europeo Weber señala que aunque el proletariado moderno es indiferente a la religión, llegando incluso a rechazarla, las clases más desfavorecidas muestran una necesidad de salvación. Los grupos sociales menos favorecidos suelen ser en la mayoría de los casos los destinatarios de las profecías que anuncian una religión de redención. Del otro lado, las clases privilegiadas buscaban en la religión asegurar su legitimidad. Weber destaca la necesidad psicológica de las clases dominantes de legitimar su poder y status económico y, para ello, han de concebir un orden cósmico significativo que dé cuenta de las imperfecciones del mundo: sufrimiento, injusticia.

Esta última afirmación significaría que a medida de que las sociedades se secularizan por el avance de la racionalización del mundo, la religión y sus aspectos sagrados quedarían relegados a situaciones marginales. Esta lectura de la comprensión de los fenómenos religiosos supone una lectura de lo sagrado vinculado a una historicidad concreta y limitativa que la aportación

de Wach supera en la medida en que es capaz de buscar nuevas definiciones de lo sagrado.

Sin embargo, un aspecto importante de esta lectura secularizadora de las aportaciones de Max Weber consiste en la valoración que realiza de la teodicea como elemento de interpretación de los significados religiosos. Como se vio en el apartado 4.3.1. (*Verstehen* y *Erlösung*), Wach también está preocupado por el problema de la teodicea, pero lo hace desde una perspectiva muy particular.

5.2.3. El problema de la teodicea

Tal y como se ha señalado en el capítulo 4.3.1. (*Verstehen* y *Erlösung*), para Wach en la comprensión de los fenómenos religiosos tiene una importancia destacada el término de *Erlösung*, que en castellano se puede traducir como salvación. Este es un término que en la tradición sociológica también ha sido denominado como 'teodicea', una expresión presente en los llamados padres fundadores de la sociología como Max Weber.

Para Weber, a medida que avanza el proceso de racionalización, la interpretación de significados se hace cada vez más problemática. Las religiones mundiales resuelven de tres formas diferentes este problema de comprensión de significados que Weber denominaba *teodicea*.

Antes, sin embargo, cabría explicar que la palabra teodicea, etimológicamente, significa justificación de Dios. Sociológicamente, las teodiceas son discursos religiosos, que intentan justificar y explicar situaciones marginales o límites (como el problema del mal, del sufrimiento, de la muerte). Las religiones son respetadas en mayor o menor medida según consigan responder a estas situaciones que amenazan el sentido profundo de la vida.

El término 'teodicea' significa una justificación de la bondad de Dios a pesar de la existencia del mal. El término fue utilizado de forma sistemática por Gottfried Leibniz en un ensayo de 1710 que lleva por título *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Leibniz, 1710). En él se trata de demostrar la racionalidad y moralidad del universo. En la teodicea leibniziana Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, en el que el mal, a pesar de ser auténtica expresión de la realidad, no predomina sobre la bondad y la justicia. Además, el mal con frecuencia enseña lecciones morales muy útiles enfatizando o iluminando nuestro disfrute de las cosas buenas. La enfermedad, asimismo, nos enseña el gran placer de nuestra natural salud. En definitiva, para Leibniz, Dios transforma el mal en un medio para alcanzar la sabiduría moral (Turner, 1991).

El concepto de teodicea se convirtió en parte de la tradición sociológica a través de la respuesta de Nietzsche a los intentos de Kant y Hegel de formular una respuesta filosófica al problema teológico del mal. Nietzsche llegó a localizar el problema del mal y la teodicea firmemente en la historia de los grupos sociales, especialmente en el conflicto entre esclavos y amos. Así, por ejemplo, dirá Nietzsche que la moral cristiana es una moral de la debilidad que tiene sus raíces judías en el resentimiento. Es una 'moral de los esclavos', de carácter reactivo que no sólo promueve un sí desde la propia interioridad, sino que, además, se constituye en negadora de todo aquello que debiera ser afirmado y amado: la vida, el cuerpo la pasión, etc. Con la inversión de los valores nobles, recuerda Álvarez Argüelles (1995:138-139) se inicia la rebelión de los esclavos en la moral:

“Comienza el cristianismo. En el judaísmo ve Nietzsche el proceso por el cual el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores. La Judea vencida y reprimida por Roma se levanta contra ésta, invierte los valores del mundo antiguo y conquista Roma en la figura del cristianismo.” (Fink, 1976:156).

El histórico conflicto entre amos y esclavos encuentra su expresión cultural en la oposición entre las moralidades de honor y las de la humildad. Las aristocracias desarrollan concepciones ideológicas de valor en términos de su propia fuerza, riqueza y prestigio, y normalmente se consideran a sí mismos como elegidos especialmente para disfrutar de los frutos de este mundo. La moralidad de los grupos subordinados tiende a ser al revés, ya que definen el mundo como lo profano. Lo que en el mundo aristocrático es 'virtuoso' se convierte en 'mal' en la sociedad plebeya. La teodicea de la felicidad superior justifica la dominación secular de este mundo, mientras que las teodiceas de los subordinados tratan de explicar el sufrimiento y la desgracia actual a partir de una recompensa futura (Turner, 1991:81s).

El cristianismo hereda y elabora estos anti-valores de la esclavitud a fin de que su énfasis en la piedad, la misericordia y la caridad sea el producto de la debilidad y el resentimiento. La moral de Nietzsche, en cierto modo, supone una 'historia natural de la moral' que sirve para demostrar que no hay virtud en las acciones misericordiosas que se desprenden de una posición de debilidad. Una persona genuinamente moral sólo se ríe 'de los que se creen débiles porque tienen buenas patas de cojo' (Nietzsche, 1994:81). En otra parte, el mismo autor sostiene que:

“El cristianismo había hecho cernerse sobre la vida una amenaza ilimitada y nueva, y al hacerlo había creado certezas, alegrías y

deleites nuevos y nuevas evaluaciones de las cosas. Nuestro siglo niega la existencia de esa amenaza con tranquilidad de conciencia; y sin embargo, arrastra todavía tras de sí los viejos hábitos de la certeza cristiana, del goce, del recreo, y de la evaluación cristiana. ¡Y esto lo hace hasta en sus más nobles artes y filosofías! ¡Cuán débil y gastado, cuán cojo y torpe, cuán arbitrariamente fanático y, sobre todo, cuán incierto tiene que parecer todo eso, ahora que falta el terrible contraste de su certeza, el omnipresente temor del cristiano por la salvación eterna!” (Nietzsche, 1999:84).

En un mundo secularizado, donde impera la racionalidad instrumental, la teodicea y también la pregunta por el significado trascendente de la realidad que se realiza a partir de discursos religiosos queda relegado a aquellas personas que viven una situación de desventaja social y personal.

En cualquier caso, para Max Weber las tres respuestas al problema de la teodicea por parte de las religiones mundiales en un mundo racional y secularizado pasan por la predestinación, el dualismo o el karma. En primer lugar, en la noción de *predestinación* o *providencia*, Weber la considera como una racionalización de la magia adivinatoria. Este tipo de teodicea se asocia a la concepción de un trascendente, con un poder ilimitado sobre la creación, y cuyas motivaciones son en principio inaccesibles al entendimiento humano.

La segunda respuesta es el *dualismo*, una teodicea que contrasta la divinidad de Dios con su antítesis: los poderes de la oscuridad y el demonio personificado como Demiurgo. Esta teodicea se expresa en el zoroastrismo, el maniqueísmo y el gnosticismo. Para Weber, la solución final y más formalmente acabada sería la doctrina india del *karma*: el mundo como un cosmos contenido en sí mismo en el que el destino del alma humana depende de un sistema ético de méritos y desméritos. Se trata de un “mecanismo universal de retribución” que suplanta a la causalidad natural. Esta doctrina será central tanto para el hinduismo como para el budismo, y se asocia a una concepción no dualista y de carácter inmanente de la divinidad.

En ese sentido, Max Weber elabora una descripción de la variedad de respuestas al sufrimiento que se encuentran en la base de las diferencias que se producen en las grandes religiones del mundo. De esta forma, las teorías de los méritos individuales que se dan en el hinduismo y el budismo, según se expresa en la doctrina del Karma-Amsara, tuvo como consecuencia la justificación de la desigualdad en este mundo por la forma en que se trata la injusticia como respuesta a los pecados personales que se dieron en encarnaciones anteriores, constituyendo un sistema enormemente conservador.

En cambio, en los profetas del Antiguo Testamento Weber encuentra un tipo de teodicea colectivista en la medida en que las tribus de Israel eran con-

sideradas un pueblo elegido, unido a Dios a través de la santa alianza. En el cristianismo la tensión entre la religión y el mundo de la profecía judía reapareció en la contradicción entre la ética del amor fraterno y la presencia de la violencia política del estado. Dentro de todas estas tradiciones religiosas, Weber consideraba que los pobres periódicamente se veían obligados a buscar una compensación emocional en los rituales extáticos, el recurso a hombres santos, a los milagros y a la liberación orgiástica en cultos dionisiacos que encuentran a sus seguidores entre los grupos marginales de la sociedad clásica (Cfr. Gouldner, 1967).

A pesar de que Max Weber rechazara públicamente la relación materialista de la religión en la que existe una determinación del contenido religioso resultado de un tipo de determinación social, de una manera característica emplea, en la práctica, un modelo de la religión en el cual el contenido de la religión se puede relacionar con los sistemas de estratificación social. Así, pues, la sociología de Weber de la religión fue dominada por la dicotomía básica de teodiceas entre los grupos privilegiados y los no privilegiados. Entre los grupos sociales privilegiados, que representan a los guerreros y entre los cuales existe una escasa propensión a considerar cualquier tipo de economía de la salvación y de la recompensa basadas en un sentido del inmerecimiento personal, puesto que el sentido del valor individual que confiere la alta situación social que detentan es incompatible con una religión de la *Weltschmerz*⁵.

Esta visión de la teodicea de la compensación y la legitimación puede también encontrarse en los análisis sociológicos de Karl Mannheim, E. P. Thompson, Peter Berger y Thomas Luckmann. La dicotomía de visiones del mundo según la posición de clase era, por ejemplo, especialmente importante en el estudio de Mannheim en *Ideología y utopía* (1987). Sostiene este autor que los sistemas de creencias ideologizadas son frecuentes entre los grupos dominantes, porque su conciencia de clase les impide percibir adecuadamente los aspectos de su contexto social que pudieran atentar contra su dominio social. En cambio, las creencias de los grupos oprimidos pueden resultar también típicamente 'incongruentes', pero su punto de vista ideológico es una utopía en la que perciben sólo aquellos aspectos de su contexto social que prometen cambiar de forma inmanente a través de la transformación revolucionaria. En ese sentido, el estudio de Mannheim ha estado centrado en el ascenso y caída de varias mentalidades utópicas que van del milenarismo al

⁵ *Weltschmerz* en alemán puede traducirse al castellano como el 'sufrimiento del mundo' o 'dolor del mundo', un término acuñado por el alemán Johann Paul Friedrich Richter (Paul Jean) (1783-1825) en su novela *Siebenkäs* (P. Jean, 1987), una de las figuras más relevantes del *Sturm und Drang*, y que hace referencia a un estado de ánimo dominado por la melancolía y el pesimismo asociado al sentimiento experimentado por alguien que entiende que el mundo físico real nunca podrá equipararse al mundo deseado tal y como uno lo imagina.

comunismo, mentalidades utópicas que tienen en común ser resultado de la posición social y son el producto de 'los estratos sociales que luchan por la ascendencia'(Mannheim, 1981: 187). Mannheim da cuenta de la evolución del pensamiento utópico a través de la historia del cristianismo, que siguió 'la historia natural de la moral' de Nietzsche, puesto que Mannheim argumenta que el cristianismo es "principalmente inteligible en términos de los resentimientos de los estratos socialmente más oprimidos" (Mannheim, 1981:40).

Como se ha visto, Joachim Wach comparte con Weber el problema de la teodicea, pero le da una solución distinta al no compartir las tesis secularizadoras que están implícitas en el trabajo de Weber. Sin embargo, podría profundizarse en la noción de teodicea a partir de un autor neoweberiano como Peter L. Berger para descubrir la relación entre el pensamiento de Wach y la obra de Weber (Boccia, 2011:24).

5.2.4. El neoweberianismo de Peter L. Berger y la teodicea

Comparte Peter L. Berger el planteamiento weberiano de teodicea en tanto que considera la función legitimadora de la religión como universo simbólico ante situaciones límite y marginales como la muerte. La religión desde esta perspectiva tiene una función de legitimar y justificar situaciones extraordinarias y de difícil comprensión para las personas en general.

No obstante, en la sociología contemporánea de la religión, el tema de la teodicea, en su perspectiva también dicotómica, se ha formulado a partir de las aportaciones de Peter Berger, quien se aproxima a la religión como un "dósel sagrado". Berger (1969) divide las teodiceas en unas de la felicidad, que explican y justifican el actual sistema de desigualdad social, y en otras que se corresponden con las de los que sufren y son las que proporcionan consuelo para hacer más tolerable su miseria. Siguiendo a Weber, presenta una tipología de las creencias en las teodiceas que van desde las teorías individualistas de la reencarnación a través de los supuestos dualista del zoroastrismo al milenarismo violento de los anabaptistas. A pesar de la teodiceas colectivistas de la venganza y la restauración que aparecen en las tradiciones monoteístas del cristianismo y el Islam y que pueden periódicamente amenazar con destruir el *status quo*, las teodiceas más radicales tienden a la resignación o la aspiración patética de un reino espiritual de la justa recompensa.

Sin embargo, la teodicea bergeriana no sólo está relacionada con la tradición y las aportaciones teóricas de Max Weber, sino que también su concepción puede relacionarse con las de autores como Durkheim, especialmente la idea de autotranscendencia, la de M. Elíade (especialmente la idea de cosmización y cosmogonía) y otros autores que provienen de distintas tradicio-

nes entre las que podría destacarse la tradición teológica cristiana, particularmente en el concepto de redención (Cfr. Martín Huete, 2007:284-6).

En cualquier caso, interesa destacar la aportación de P. L. Berger en la medida en que expresa una continuidad y una actualización del pensamiento de Max Weber en lo referente a la teodicea. Así, afirma que la modernidad amenaza la explicación que proporcionan las teodiceas religiosas, pero esta comprensión desde la simbología religiosa continúa siendo necesaria:

“La sociedad moderna ha amenazado la plausibilidad de las teodiceas religiosas, pero no ha suprimido las experiencias que las reclaman. Los seres humanos siguen siendo golpeados por la enfermedad y la muerte, continúan experimentando la injusticia social y la privación. Los diversos credos e ideologías seculares que surgieron en la época moderna han fracasado singularmente en la provisión de teodiceas satisfactorias.” (P. L. Berger, B. Berger & H Kellner, 1979).

Desde esta perspectiva, Berger considera que a través de la teodicea el sufrimiento y la injusticia son reinterpretados a través de una lectura que proporciona recompensas espirituales que sirven para lenificar el sufrimiento de la situación actual o bien sirve de remuneración para las injusticias actuales mediante la proyección futura en un mundo ulterior. Se trata de una interpretación del sufrimiento en particular y de la experiencia anómica que se establece según unos términos que varían en el espacio y en el tiempo. Así lo expresa un estudioso de la obra de Berger:

“La fuente de la tensión crónica social de Berger es la amenaza siempre presente del caos. Cada *nomos* está bajo el constante desafío de su antítesis: la experiencia anómica, y la amenaza de la desintegración a menos de que se reafirme una y otra vez, en los términos que no ignoraban estas experiencias sino que las explicaban. Estas explicaciones –Berger llama ‘Teodiceas’– varían enormemente no sólo en su racionalidad y su carácter sistemático, sino también en su contenido⁶” (Wilson, 1969:429).

Lo que esta expresión significa es que el concepto de teodicea de Berger, que parte de la concepción weberiana, dota de contenido la comprensión de

⁶En la obra original puede leerse: “The cronic source of social tension for Berger is the everpresent threat of chaos; each *nomos* come under constant challenge from its antithesis, the anomic experience, and the threatens to desintegrate unless reaffirmed over and over again, in terms which do not ignored these experiences but explain them. These explanations –Berger calls ‘Theodices’– vary enormously not only in their rationality and their systematic character but also in their content” (Wilson, 1969:429).

la 'experiencia religiosa' que hacen las personas, elemento que aproxima y complementa el pensamiento de Wach en este aspecto. Una teodicea como comprensión narrativa de la experiencia de lo sagrado constituye un elemento fundamental en el núcleo de la experiencia religiosa para Joachim Wach.

Sin embargo, y más allá de esta coincidencia de fondo con la obra de Wach, el planteamiento neoweberiano de Berger lo que postula es una teodicea que únicamente se hace presente ante situaciones extremas, de carencia de sentido y de absoluta falta de orden nómico. Esta misma perspectiva la comparte V. A. Harvey al explicar la obra de Berger:

“Estos sucesos espeluznantes, anómicos reciben una cierta plausibilidad o ‘sentido’. Por esta razón, las legitimaciones religiosas pueden considerarse como teodiceas porque la función clásica de una teodicea es proporcionar un ‘por qué’ cósmico que resulta suficientemente convincente como para permitir al yo soportar el caos de las situaciones marginales generalizadas de la existencia humana⁷.” (Harvey, 1973:79).

El planteamiento de Joachim Wach puede escapar de esta exposición de la teodicea desde la perspectiva weberiana y neoweberiana de P. L. Berger y ampliar así la comprensión de la teodicea a aspectos más normalizados de la vida cotidiana. Es una diferencia importante, pero que conviene explicarla para dar una mayor amplitud de miras a las aportaciones de Wach y extenderla a situaciones menos traumáticas.

Berger argumenta que la teodicea como sistema de legitimación de los fenómenos anómicos está enraizada en la socialización humana, y que una de las características de la teodicea es su voluntad por construir un nomos que lleva a la trascendencia de las individualidades, o lo que es lo mismo, a un orden de significado que posibilita un sentido y unas significaciones que van más allá del caos anómico de la persona en dificultades. De esta forma, los individuos pueden “perderse en ese nomos social que da sentido a las cosas. En consecuencia, los sufrimientos se vuelven más tolerables, el terror es menos avasallador, ya que la sombrilla protectora del nomos se extiende hasta cubrir incluso aquellas experiencias que pueden reducir al individuo a una aullante animalidad.” (P. L. Berger, B. Berger & H Kellner, 1979).

Si bien dentro de la sociología de la religión de Berger es interesante destacar su concepción de las teodiceas, para ser precisos cabría decir que en

⁷En el idioma original se afirma que: “These horrifying, anomic events are given a certain plausibility or ‘sense’. For this reason, religious legitimations may be regarded as theodicies because the classic function of a theodicy is to provide a cosmic ‘why’ that is sufficiently convincing to enable the self to withstand the chaos of the pervasive marginal situations of human existence.” (Harvey, 1973:79).

otra obra, en *The social reality of religion* (1969), Berger distingue dos tipos diferentes de teodiceas: una teodicea del sufrimiento, que intenta hacer más tolerable la miseria, y una teodicea de la felicidad que trata de explicar y justificar la desigualdad social. Se ha optado en esta memoria por enfatizar esta primera teodicea, por guardar mayor sintonía con la obra de Wach, y a ese respecto también podría pensarse que el sufrimiento puede ser una parte consustancial de la vida, con independencia de cual sea la legitimación y la narración que justifique esta circunstancia.

Posteriormente, y en su obra traducida al catalán por *La rialla que salva* (1997), Berger podría introducir un tercer tipo de teodicea a través de lo cómico que guarda relación con la teodicea del sufrimiento. Esta vez, sin embargo, la superación del presente horrendo se realiza, no a partir de una construcción de narraciones y significados religiosos, sino a través de lo cómico:

“Los duros hechos del mundo empírico aparecen ahora, si no como una ilusión, al menos como una realidad transitoria que finalmente quedará superada. Recíprocamente, los mundos indolores de lo cómico pueden verse ahora como una prefiguración de un mundo situado más allá de este. La promesa de redención, bajo una forma u otra, es siempre la promesa de un mundo sin dolor.” (Berger, 1997:225).

En cierto modo, y como se verá en el subapartado 5.4.1. (Las aportaciones de Karl Marx), en este planteamiento de Berger se puede apreciar algunas de las aportaciones de Karl Marx sobre su pensamiento sociológico-religioso: la religión como consuelo. La religión tendría, así visto, una función cultural de sobrellevar ilusoriamente las contingencias y las dificultades del mundo presente en vez de ser combatidas.

Como puede comprobarse también en la obra de Berger, podría aplicarse la crítica de Wach a Weber, la que postulaba que partían de una perspectiva crítica en relación con la religión y que se ha referenciado anteriormente. Ambos parten de una posición marcada por actitudes personales de crítica frente a los fenómenos religiosos en vez de realizar una análisis imparcial y libre de valores.

En cualquier caso, esta aportación de Berger también puede vincularse con el concepto de experiencia religiosa de Joachim Wach en la medida en que las crisis de sentido (existenciales) son también religiosas y en relación con lo sagrado en la medida en que posibilita a las personas el acceso a una experiencia de transcendencia. De la misma forma, Berger reconoce que el orden nómico procede en cierto modo de lo sagrado. Así lo expresa el propio Berger:

“(…) la crisis existencial es, a fin de cuentas, ‘religiosa’, puesto que, en los niveles arcaicos de la cultura, el ser se confunde con lo sagrado. Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el Mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología. Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse infinitamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de otro mundo, transhumano. La solución religiosa deja a la ‘existencia’ abierta a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre superar las situaciones personales y, a fin de cuentas, el tener acceso al mundo del espíritu.” (Berger, 1975:176).

Berger coincide con Wach en que la religión, que es un elemento legitimador de la realidad, configura la determinación de la vida humana por la experiencia que une a las personas con lo sagrado a través de la experiencia religiosa. Si bien Berger sostiene este razonamiento a través de la teodicea del sufrimiento con el que Wach probablemente no estaría de acuerdo, la coincidencia en el planteamiento resulta notable.

En cierto modo, podría decirse que Wach confiere un carácter legitimador a través de lo sagrado de las construcciones nómicas, de tal forma que el poder atribuido a lo sagrado posibilita la integración el orden social de las situaciones del hombre que escapan de su control (situaciones marginales), evitando así, las amenazas del sin sentido y de la inseguridad que el hombre tiene sobre su existencia (*anomia*). Lo sagrado cumple esa función de construcción de sentido.

5.2.5. Los estudios comparativos y el carisma

El último aspecto a destacar aquí de la obra de Weber en relación con la problemática tratada son los estudios comparativos entre religiones y la cuestión del carisma. En relación con la primera cuestión, cabría decir que este tema de la comparación entre religiones es también una preocupación importante en la producción de Wach. Sin embargo, y en el caso de Weber, son varios los propósitos que guían sus estudios comparativos. En primer lugar, pretende con sus estudios delinear una ética económica y establecer así las implicaciones de los principales credos religiosos del mundo, con lo que su intención a la hora de llevar a cabo estudios comparativos es la de descubrir la

lógica económica que subyace a todo credo. Esta es ya una primera diferencia en comparación con la forma y los objetivos de los estudios comparativos de Joachim Wach.

El segundo propósito de Weber en sus estudios económicos es el de determinar cuáles son factores relevantes necesarios para comprender el carácter distintivo del capitalismo industrial occidental; y finalmente, el tercer propósito de los estudios comparativos es el de explorar la relación existente entre diferentes ideas religiosas y diferentes clases o grupos de interés. Como puede comprobarse, en su estudio de la religión en China, en la India, el judaísmo antiguo o el islam, está presente una voluntad de demostrar las funciones y las implicaciones económicas que éstas tienen o bien una voluntad por poner en relación el estudio de la religión con el estudio de una forma de estratificación social concreta.

Estos estudios de Weber sobre las religiones han sido objeto de diversas críticas. Las críticas más frecuentes de sus estudios comparativos se apuntan en la rigidez de los análisis que lleva a cabo, a la utilización de conceptos ambiguos, tales como carisma o tradicionalismo, y también por sobredimensionar aquellos aspectos de las tradiciones religiosas que están en consonancia con el desarrollo de las éticas económicas y subestimar de este modo, en cambio, los elementos místicos, mágicos y ritualistas de estas tradiciones. Pese a estas críticas, autores como Parsons o Sorokin reconocen que la *Sociología de la religión* de Weber puede considerarse como una de las mejores y más valiosas contribuciones que se han producido en la comprensión de la religión.

Como se ha podido comprobar, el énfasis que pone Weber en el estudio de las lógicas económicas resulta notablemente distinto a la voluntad de Wach a la hora de llevar a cabo un estudio de estas características, puesto que él estaba más interesado y mostraba mayor atención a los aspectos místicos y rituales del estudio comparado de las religiones.

Sin embargo, donde ambos autores coinciden es en la predilección por una “sociología comprensiva”, tal y como se ha señalado. En ese sentido, conviene destacar que Weber consideró la religión como un tipo de acción social concreta. Esta comprensión de la religión como acción social proviene de entender “las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo”. Así, entiende Weber, los actores conciben su conducta a partir de ciertos poderes extraordinarios como el maná, los orenda o el maga, objeto de la magia. Weber llama a estos poderes, en general, “carisma mágico” y constituyen el material primitivo o materia prima de la que está hecha la religión.

En términos generales, carisma viene del griego, y significa “don” (*gratia*, en latín). Weber tomó este término de la *Kirchenrech* de Rudolf Sohm (1841-1917) (Shom, 1892) y sus comentarios paulinos sobre los dones que el

Espíritu otorga a los creyentes para “la edificación de la Iglesia” (Rom. 12, 6-8, y 1Co 12.). De este modo Shom concluía que “la organización del cristianismo no es legal, sino carismática” (*Ibidem*). Weber dio a este término un contenido político antes que religioso, al hablar de los tres tipos de dominación o legitimación del poder (carismático, tradicional y legal).

Sin embargo, y destacando el punto de vista que aquí interesa, desde una perspectiva axiológica, el carisma debe interpretarse como una cualidad extraordinaria de un individuo o grupo de individuos en una situación de crisis y que es percibida y evaluada subjetivamente como tal. De esta forma, para M. Hill (1976:26) existen tres tipos de crisis como posibles determinantes del brote carismático. Estas tres crisis se producen, en primer lugar por la existencia de sentimientos de inseguridad o angustia respecto a necesidades básicas; en segundo lugar por la frustración de expectativas a la vista de una situación imprevisible; y, finalmente, por la persistencia de conflictos internos o externos sin resolver.

Lo que interesa destacar aquí, a pesar de todo, son los nexos de conexión con la obra de Wach. Por esta razón, podría concluirse que el carisma es irracional y, desde este punto de vista, un concepto residual. Si bien es cierto que, en términos sociológicos, sólo puede abordarse por la mayor o menor racionalidad de los medios para alcanzarlo o por los signos de su posesión, y sobre todo, por sus consecuencias en este mundo. Por esta razón, el carisma religioso, no sólo es extraordinario, sino que podría catalogarse como de supraempírico, sobrenatural, santo o incluso sagrado. Su influencia afecta la vida cotidiana, a su lógica, a su rutina y también a su racionalidad. Como puede comprobarse, este concepto de carisma está muy ligado a la noción de sagrado de Joachim Wach.

En este sentido, el estudio de Weber de las religiones pone como ejemplo el monje budista, que se muestra seguro de acceder al nirvana y busca la emoción de un amor cósmico; el hindú enfervorizado busca el *bhakti* (amor ardoroso en la posesión de dios) o el éxtasis indolente. En cambio, el *chlyst* con su danza orgiástica (*radjeny*) trata de alcanzar en éxtasis orgiástico. En el fondo, en todas estas experiencias se encuentran en el único “más allá” posible que queda junto a la instrumentalización de un mundo vaciado de sus dioses. De hecho este ‘más allá’ subsiste como una zona descarnada y metafísica en la que una persona puede llegar a una cierta comunión íntima con lo sagrado (Cfr. Weber, 1997:22).

Definido en estos términos el carisma y la relación que este guarda con lo sagrado, podría decirse que las contribuciones de Max Weber han sido mayoritariamente conocidas por su tesis de la ética protestante y el espíritu del capitalismo, dejando en el olvido, como señalaba el propio Wach en páginas precedentes, otras aportaciones de notable importancia.

5.3. Emile Durkheim

Dentro de los padres fundadores de la sociología se encuentra Emile Durkheim (1858-1917), contemporáneo de Max Weber y que realizó estudios de la religión aunque partiendo de postulados muy diferentes. En cualquier caso, también Durkheim ejerció una notable influencia en la obra de Joachim Wach. Pese a la distancia cultural entre ambos autores por la diferencia de ámbitos y países de relación pueden encontrarse elementos comunes en sus obras.

Hay una distancia cultural en la obra de Wach y Durkheim, quien hizo su carrera académica en Francia. Durkheim entró como agregado en la cátedra de Ciencias de la Educación de la Sorbona en 1902, que había quedado desierta al ser elegido diputado nacional el titular que la ostentaba. En aquel entonces Durkheim contaba ya con una gran reputación como intelectual. Cuatro años después, en 1906, fue nombrado catedrático y su curso era el único obligatorio. Impartía clases simultáneamente en La Sorbona, en l'*Ecole des Hautes Étudess* y en l'*École Normale Supérieure*. También es mérito suyo que la sociología se impartiese en las facultades de derecho y filosofía. En 1913, su cátedra se rebautizó como de "Ciencias de la Educación y Sociología". Su trabajo fue vastísimo y abarcó ámbitos tan diferentes como la familia, la Iglesia y el Estado, aportó ideas sobre el corporativismo y contra el sindicalismo y el socialismo marxista o la futura organización de la sociedad. Pese a concentrar grandes esfuerzos en el estudio de la educación integral y los procesos de socialización realizó importantes contribuciones a la sociología de la religión que serán objeto de discusión.

Se destacarán algunos puntos que se han considerado relevantes para la comprensión de su obra, y entre éstas pueden encontrarse una aproximación epistemológica (contra el individualismo metodológico), algunos de los principales puntos de partida que se extraen de su principal obra que aborda la cuestión de la sociología de la religión (*La formas elementales de la vida religiosa*), el concepto de anomia aplicado al ámbito de la religión y, finalmente, la mayor de las influencias de Durkheim en la obra de Wach que hace referencia a la distinción entre lo sagrado y lo profano.

5.3.1. Contra el individualismo metodológico

La obra de Durkheim en los primeros tiempos estuvo influida por una reacción contra las teorías evolucionistas predominantes y especialmente extendida entre los antropólogos especializados en el campo de la religión. Este rechazo del evolucionismo trajo consigo un rechazo generalizado del propio análisis histórico en favor de un cierto funcionalismo organicista. Es este tipo

de aproximación la que estará estrechamente ligada con la figura de Durkheim. A pesar de que las ideas de Durkheim participaban de una cierta perspectiva evolucionista de la vida social, influido por las teorías de Spencer, sus consideraciones se expresaban con un elevado nivel de abstracción.

Desde esta perspectiva evolucionista, y específicamente hablando de la sociología de la religión, Durkheim consideró la esencia de las representaciones colectivas de la solidaridad mecánica, propias de las comunidades ágrafas. Sin que haya lugar a la duda, Durkheim afirmó que la religión es una de las más primigenias construcciones sociales de la humanidad:

“Los sociólogos e historiadores tienden cada vez más a ponerse de acuerdo en que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales. Ella ha sido la fuente, a través de transformaciones sucesivas, de todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva: derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc. Al comienzo todo es religioso.” (Durkheim, 1897:650).

Eso significa que la sacralización de la cosmovisión y de la moral crea un orden de sentido y unos lazos comunitarios y engendra cohesión unánime, respeto absoluto, veneración, piedad y culto. Los órdenes sociales sacralizados otorgan una fortísima identidad personal y colectiva. La religión compartida en estas sociedades tradicionales suponía una representación del mundo única en torno a la cual se fortalecían los lazos comunitarios. Así expresado, las sociedades tradicionales descansan sobre este ideal compartido bajo el que se aglutina la multiplicidad de conciencias individuales. Afirma Durkheim a este respecto:

“Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria” (Durkheim 1982: 390).

La religión, pues, constituye una identidad colectiva sólida que impide la desintegración social y, al mismo tiempo, previene a las conciencias individuales ante toda tentativa anómica.

Otro aspecto de esta aproximación a la sociología durkheimiana es el repudio que mostraba por las teorías que trataban de explicar los fenómenos sociales a partir de elementos psicológicos o individuales, como demuestra su hostilidad hacia el “individualismo metodológico” de Spencer. Para Durkheim, los hechos sociales son externos y superiores a los individuos:

“Hablamos un lenguaje que nosotros no inventamos; usamos instrumentos que no fabricamos; invocamos derechos que no fundamos; cada generación transmite a la siguiente un tesoro de conocimientos que no ha reunido por sí misma” (Durkheim 1982: 176).

Esta perspectiva de Durkheim establece una rígida dicotomía entre el individuo, por una parte, y la sociedad, por otra. Sostiene que los hechos sociales sólo pueden ser explicados en términos de otros hechos sociales. Esta perspectiva supone una diferencia profunda en la aproximación a los fenómenos sociales de Joachim Wach, especialmente a la hora de explicar los fenómenos sociales religiosos apelando a cuestiones no estrictamente sociales. Sin embargo, comparte con Wach la oposición al determinismo económico propio de los análisis materialistas de su tiempo.

A pesar de oponerse al individualismo metodológico, también muestra su oposición a la tradición idealista y conservadora de la filosofía social. Si bien uno de sus postulados metodológicos fundamentales era “considerar los hechos sociales como cosas”, abogaba por instaurar una perspectiva científica que fuera al mismo tiempo empírica y comparativa. Eso significa que a la hora de estudiar un fenómeno social era necesario prestar atención a dos aspectos importantes: el análisis causal (causa eficiente) y la función que satisface (interpretación funcional). Óbviamente, la perspectiva de Wach resulta distinta, pese a que el propio Wach sostiene que la religión cumple también una función social específica en el conjunto de la sociedad, y en ese sentido podría decirse que comparte una cierta perspectiva funcionalista del papel de la religión.

En ese sentido, podría decirse que Durkheim identifica tres principales funciones de la religión para el funcionamiento de la sociedad: favorecer la cohesión social, ejercer de mecanismo de control social y proporcionar significados y propósitos colectivos. La religión funciona como elemento cohesivo de la sociedad en la medida en que contribuye a la aglutinar voluntades a través de compartir símbolos, valores y normas. El pensamiento religioso y los ritos establecen las reglas de juego y las formas de organización de la vida social.

La religión funciona como mecanismo de control social en la medida en que cada sociedad utiliza ideas religiosas para promover la conformidad. Así,

pues, cuando muchas religiones definen a Dios como 'juez', lo que están haciendo es motivar a las personas a obedecer determinadas normas culturales y la religión puede ser utilizada como un instrumento del poder político para controlar las conciencias. Así, en la Europa medieval, por ejemplo, Durkheim argumenta que los monarcas absolutos reclamaron el uso al 'derecho divino' para legitimar una obediencia por parte de sus súbditos al hacerles ver que era voluntad divina.

Finalmente, la tercera función de la religión es la proporcionar significados y propósitos compartidos. En la medida en que las creencias religiosas ofrecen la sensación reconfortante de que la vida de los individuos forma parte de proyecto más grande, las personas se muestran menos propensas a la desesperación o la tragedia. Es la sanción religiosa la que marca los ritos de paso y las transiciones vitales importantes, tales como nacimiento, el matrimonio o la muerte. El rito religioso proporciona un orden de significado y un elemento de seguridad en la vida de las personas.

Como puede comprobarse, también en la obra de Wach el compartir la experiencia de lo sagrado supone un elemento que facilita las relaciones gregarias y la existencia de una comunidad de creyentes que comparten entre sí importantes lazos de relación. Si para Wach, el participar de una misma experiencia religiosa proporciona lazos de vinculación con la comunidad, en Durkheim lo que se observa es que la religión funciona como argamasa para la cohesión y la vinculación social y también el compartir significados y propósitos vitales compartidos.

Sin embargo, y ésa sería la diferencia principal en relación con Durkheim, para éste último cada persona siente y vive una relación similar a la vida del grupo debido a que la experiencia de todo el mundo proviene de una cultura basada en la religión común que se reproduce en cada persona de la misma manera de pensar, sentir y actuar. Las condiciones de vida, pues, son las mismas para todos, de donde se extrae que hay poca diversidad en las experiencias de las personas y las ideas. En consecuencia, las personas no tienen un sentido de identidad propio y separado de ser un miembro de una familia, clan o una casta de guerreros.

5.3.2. Las formas elementales de la vida religiosa

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim se propone discernir "los principios omnipresentes en las formas más elementales del pensamiento religioso", para lo cual consideraba necesario estudiar la religión en "su forma más simple y primitiva", intentando llegar a su naturaleza por medio del análisis de su génesis. El objetivo de esta obra, por tanto, es el de estu-

diar la esencia de la forma elemental de la religión a través del estudio de las creencias más primitivas. Adoptó una perspectiva evolucionista, y creía que el totemismo era la forma más primitiva de religión.

En su perspectiva evolucionista Durkheim se ufana en buscar la “esencia” de los fenómenos religiosos para demostrar su forma más “elemental” y de la que se derivarían todas las posteriores. Así lo expresa el propio autor cuando afirma que:

“Así, pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado de tiempo –ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico–, hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples...” (Durkheim, 1982:3).

De ahí que para lograr este objetivo inicial, la investigación que Durkheim lleva a cabo es de tipo etnográfico, a pesar de que lo que le preocupa es dar cuenta de la religión contemporánea.

Sin embargo, más que estudiar la esencia de la forma elemental de religión a través de sus creencias más primitivas, Durkheim también trata de demostrar que todas estas creencias primitivas tienen un origen social. El concepto de religión de Durkheim responde a la misma definición del hecho social o la sociedad, aunque en un nivel simbólico o ideal. El término durkheimiano de “representaciones colectivas” (en este caso, religiosas) es el que le permite llegar al origen eminentemente social de la religión:

“La conclusión general del libro que va a leerse, es que la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas.” (Durkheim 1982:16).

A Durkheim no le preocupaba si las creencias religiosas eran verdaderas o falsas, ni tampoco si estas instituciones religiosas eran simples ilusiones.

“En el fondo, pues, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas de alguna manera: todas responden aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana.” (*Ibidem*).

Esta particular visión de la religión de Durkheim guarda cierta relación con el punto de partida de Joachim Wach. El primero es que para Wach el origen de la religión es la experiencia religiosa que puede adoptar diferentes formas, pero que en cualquier caso supone un punto de partida inicial de cualquier

religión. Esta voluntad por la reducción al elemento primigenio de la religión es, pues, un elemento en común entre los dos autores.

El segundo elemento en común entre Wach y Durkheim consiste en el hecho de que ambos autores comparten la idea según la cual no hay religiones verdaderas ni falsas, sino que éstas son construcciones de elementos iniciales y primitivos. Aunque por razones diferentes, puesto que para Wach la ausencia de veracidad de las religiones está basada en otro tipo de argumentos y razonamientos, ambos autores comparten el mismo punto de vista en relación con la cuestión de veracidad de las religiones.

Un tercer elemento que podría destacarse es la influencia de los elementos sociales en la configuración de las religiones. Si bien es cierto que Durkheim utiliza un cierto reduccionismo sociologicista al explicar el origen de la religión, también lo es que para Wach las formas de expresión religiosa se moldean socialmente. Esto significa, por tanto, que las influencias sociales resultan potentes factores de configuración de las formas religiosas y que esta consideración es un elemento en común entre los dos autores.

No obstante, una diferencia importante entre Durkheim y Wach consiste en la importancia de proporcionar una definición sustantiva de la religión. A diferencia de Wach, y también de Max Weber, Durkheim afirma que puede definirse la religión en los siguientes términos:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad, llamada iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas.” (*Ibidem*).

Como puede comprobarse en esta definición, Durkheim descartó el origen de la religión en elementos tales como la magia, los mitos, los espíritus, el misterio, lo incomprensible, lo sobrenatural o los dioses. Tampoco dio por válida una definición de religión expresada en términos de lo sobrenatural o lo extraordinario, como la “creencia en seres espirituales”, puesto que en esta definición no tendría cabida, por ejemplo, el budismo. Por esta razón, Durkheim amplió la definición, y sostuvo que la religión se refiere a “un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas —creencias y prácticas quedan unidas a una comunidad moral concreta.” (*Ibidem*).

Esta ampliación de la definición de religión establece un énfasis importante en relación con la anterior y es que la religión para Durkheim se trata de un fenómeno esencialmente colectivo. El énfasis en la dimensión exclusivamente colectiva de la religión es otra de las diferencias que guarda su aproximación a la de Joachim Wach.

Sin embargo, resulta interesante destacar que en esta obra de Durkheim, después de mostrar su definición de religión, realiza severas críticas a las teorías de la religión más importantes de su época: las teorías animistas y las naturalistas. Las primeras estarían encabezadas por las aportaciones de Spencer o Tylor y en ellas se establece que el origen de la religión se deriva de una experiencia onírica, mientras que las teorías naturalistas, por ejemplo las expresadas por Müller, establecen que el origen de las religiones tiene un carácter cósmico.

Durkheim analiza la religión de los aborígenes australianos y establece que el totemismo que practican es una religión bastante compleja que no se corresponde con la “simplicidad” de su modo de subsistencia, propio de la Edad de Piedra. Cada uno de los objetos totémicos, de madera o piedra pulida, desempeñaba un importante papel en los diversos ritos y guardaban una función concreta y específica en la vida del grupo. Esta complejidad de los tótems que estudio Durkheim muestra cómo en realidad este culto es expresión de la organización social imperante en cada uno de los grupos.

Como puede deducirse, y como también se ha expresado en páginas anteriores, Durkheim establece que, detrás de cualquier creencia religiosa, culto o prescripción moral, está la sociedad. La sociedad como realidad *sui generis*, frente a los individuos que la componen. La religión se deriva, pues, de la conciencia colectiva de la propia sociedad y tiene un carácter “eterno”, “coactivo” y “obligatorio”, respecto a la conciencia individual. Dicho de otro modo, la religión y la moral colectiva tienen las mismas características que los hechos sociales y que consisten en “maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen” (1988:36). La principal diferencia, sin embargo, está en que en la religión, la sociedad se a través de símbolos o en un estado ideal, puesto que los ideales también forman parte de la existencia colectiva y coactiva, sin los cuales la vida humana no tendría ninguna cualidad.

La sociedad, en consecuencia, se muestra detrás de lo religioso. Pero no se trata de una sociedad expresada en términos abstractos, como la Humanidad de A. Comte, sino de sociedades concretas que existen, aunque hipostasiadas y que son de un modo verdadero y real. Así, en el estudio totémico australiano, detrás de los tótem a los que adoran los aborígenes australianos se encuentra el propio clan “hipostasiado” por mediación animales o vegetales utilizadas como tótem.

5.3.3. El concepto de anomia en Durkheim

Antes de entrar en la discusión de la mayor de las influencias de Durkheim en la obra de Wach, la distinción entre lo sagrado y lo profano, se hace necesario una referencia explícita al concepto de anomia de Durkheim, puesto que este término está también íntimamente relacionado con la construcción de sentido y la noción de religión de Durkheim.

Quizá lo primero que habría que decir es que el término de anomia es un concepto utilizado por parte de los primeros sociólogos con el que se trataba de describir las hondas transformaciones que se producían en las sociedades del siglo XIX como consecuencia de la instauración de la primera Revolución Industrial. Van desapareciendo las comunidades basadas en los valores y las normas tradicionales y se produce también una transformación en la importancia de la religión y el inicio de un proceso que muchos sociólogos denominaron como de secularización.

Pese a que el término anomia está asociado a la figura de Emile Durkheim, principalmente en sus obras de *La división del trabajo social* (1893) y *El suicidio* (1897), existen también otros sociólogos que utilizan el mismo concepto de forma muy distinta (Wolff, 1988).

Sin embargo, Durkheim utilizó la palabra francesa *anomie*, etimológicamente 'sin normas', para explicar los trastornos que se experimentaban en las sociedades tradicionales en su tránsito de economías agrarias y rurales a otro tipo de economía capitalista e industrial. La anomia, pues, hace referencia a los cambios que vive un tipo de sociedad, en relación con las características de su sistema social. Cabe decir que para Durkheim la anomia se refiere a las sociedades, y no a los individuos, pese a que muchos individuos se vieron afectados por estas transformaciones. Sin embargo, con más frecuencia, este término ha tomado un significado más psicológico que social. Esto no significa que el concepto haya perdido su significación original, sino que el significado que tiene se ha ampliado considerablemente, unas veces en sintonía con el uso que hacía Durkheim y otras en profundo desacuerdo sustancial con él (Crutchfield & Bates, 2000).

En su tesis doctoral, *La división del trabajo social* (1893), Durkheim describe el contraste entre las bases de la cohesión social propias de las sociedades pre-modernas frente a las modernas. Acuñó el término solidaridad mecánica y orgánica para describir dos tipos diferentes con los que los individuos están conectados entre sí y cómo se identifican con los grupos y las sociedades en las que viven. La solidaridad mecánica es una forma simple, pre-industrial de la cohesión social, mientras que la solidaridad orgánica hace referencia a una forma más compleja que se lleva a cabo en las sociedades modernas.

Según explica Durkheim en *La división del trabajo social* (1893), la vida de los pueblos que basaban su economía en la agricultura tenían normas consistentes y bien establecidas, capaces de organizar la vida cotidiana de las personas. Eran normas comunes que incluían pautas de comportamiento, obligaciones y también expectativas recíprocas. Durkheim denominó a este modelo de vida social como de '*solidaridad mecánica*'. Y son comunidades caracterizadas por la '*solidaridad mecánica*', en las que las personas y las instituciones se diferenciaban poco entre sí y las personas estaban vinculadas por una adhesión común a un cuerpo compartido de valores y símbolos, resultado de un proceso de socialización llevado a cabo en la misma cultura homogénea y compartida. Se produce un alto grado de control social y tanto la familia como la comunidad cubren todas las necesidades de sus miembros, dado que las personas viven en pequeños grupos y en cada grupo se lleva a cabo todas las funciones necesarias para sobrevivir: familiar, económicas, políticas, religiosas, etc. No hay especialización o diferenciación de las funciones.

La transformación se produce con el advenimiento del capitalismo industrial y el comienzo de las migraciones de los pueblos hacia las ciudades, donde la *solidaridad mecánica* deja ya de estructurar con éxito la vida social. Durkheim postuló que una nueva "*solidaridad orgánica*", basada en una creciente división del trabajo, emergería con una nueva estructura normativa regulatoria que sería tan funcional como lo fue la *solidaridad mecánica*. Esto significa que las sociedades industriales modernas son demasiado grandes y complejas como para permitir una cohesión por similitud, porque cada vez resulta más difícil la homogeneidad con una creciente especialización del trabajo y una mayor diferenciación de las instituciones sociales y donde se promueve la diversidad y el individualismo. Estos elementos disgregadores pueden suponer una amenaza para el orden y la cohesión social si no es porque es posible crear una interdependencia que entre las partes y establecer así una "*solidaridad orgánica*", propia de las sociedades modernas.

El todo social está interconectado y la *solidaridad orgánica* se produce cuando cada una de las partes realiza las funciones que le son asignadas. Así, las economías empiezan a depender no sólo de la familia, sino también de las instituciones educativas para producir los trabajadores con las habilidades y conocimientos precisos. Se trata de una compleja división del trabajo en la que se haya una multitud de oficios y trabajos diferentes, una gran heterogeneidad de grupos étnicos y raciales, y también una gran variedad de opiniones políticas y creencias religiosas.

Sin embargo, la aparición de la '*solidaridad orgánica*' no sería, según él, una cuestión automática, sino que sería necesario un cierto tiempo de adaptación. Se trata de un período transitorio caracterizado por una desorganización normativa a la que Durkheim denomina como anómica. Esto no significa, sin

embargo, que no exista ninguna norma social o que haya una ausencia absoluta de normas, sino que se produciría un estado de desorden normativo relativo (L. A. Coser, 2003). A diferencia de las comunidades caracterizadas por la solidaridad mecánica, las ciudades con un número creciente de población tendrían una regulación normativa menos estructurada, pero con patrones de la vida social aunque menos rígidos y establecidos.

Este término de anomia sigue utilizándose tal y como lo define Durkheim, pero también hay que decir que ha ampliado su significado. Aparte del significado tradicional, los usos de este concepto se han generalizado incluso a concepciones psicológicas de la anomia. Pese a todo ello, hay que decir que el concepto de anomia de Durkheim no fue muy influyente en la sociología hasta que fue adoptado y ampliado en Robert K. Merton (2000), quien se sirve del concepto de anomia en términos parecidos a los Durkheim, ampliando su significado y elaborando una teoría que se convertirá en central en las tradiciones criminológicas del siglo XX.

Durkheim sostenía que cuando una sociedad se caracteriza por la anomia hay limitaciones normativas inadecuadas entre los deseos y las expectativas de las personas. Así, los campesinos podrían llegar a creer, e incluso tener expectativas de poder llegar a vivir como la aristocracia o convertirse en jefes de las industrias que se estaban creando. Una parte de la solidaridad mecánica que se constituía por las normas frenaban esas expectativas y se ordenaban en referencia a una determinada relación entre clases sociales que constituía un límite natural a esos deseos, haciendo que los campesinos fuesen ya felices con la suerte que les había tocado en la vida. Sin estos controles normativos, los deseos son superiores a la esperanza razonable de poderse materializar, produciendo, en consecuencia, frustración y una potencial desviación social.

Por contra, la concepción de anomia de Merton coloca a la sociedad misma en la posición de determinar, tanto los objetivos legítimos a los que la gente debe aspirar, como los medios legítimos para su consecución.

Robert Merton publicó *Estructura social y anomia* en 1938. En este artículo Merton se establece un marco teórico para explicar las tasas de criminalidad que diferían de los criminólogos de la Escuela de Chicago. Merton se refiere a este debilitamiento de las normas culturales como "anomia." Su adopción del término "anomia" parte de la obra de E. Durkheim *El suicidio* y éste hace referencia al debilitamiento del orden normativo de la sociedad; o, por expresarlo de otra forma, a cómo las normas sociales institucionalizadas pierden su capacidad para regular la conducta de los individuos. En particular, Merton señala que las normas institucionalizadas se debilitan y la anomia se encuentra en mayor medida en todas aquellas sociedades que ponen un valor intenso en el éxito económico. Cuando esto ocurre, la búsqueda del éxito ya no se

guíen por los estándares normativos del bien y del mal, sino por otros medios que pretenden la consecución de un logro material.

En su análisis de la conducta desviada, Merton trató de “descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista y no una conducta conformista” (Merton, 2002:210). Para lograr su objetivo de comprensión distinguía entre *finés*, que se refieren a “objetivos, propósitos e intereses culturalmente definidos, sustentados como objetivos legítimos por todos los individuos de la sociedad” (*Ibídem* y *medios institucionalizados*, que incluye la definición, regulación y control de los modos admisibles de alcanzar esos objetivos, que no consisten en medios técnicos, sino en aquellos respaldados culturalmente. Para Merton, pues, determinadas conductas anómalas pueden considerarse como un síntoma de la disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y el acceso a los medios institucionalizados (correctos) para llegar a ellas⁸.

Como puede comprobarse para Merton la cultura articula los fines de los miembros de la sociedad, mientras que la estructura social proporciona el conjunto de medios institucionalizados para lograr esos objetivos aprobados. Sin embargo, cabe puntualizar que Merton define la cultura de la misma manera que Durkheim define la conciencia colectiva: como un sistema de normas y valores que están presentes y son comunes en la sociedad y gobierna el comportamiento de sus miembros. La estructura social, en cambio, es definido como un sistema organizado de relaciones sociales en las que los miembros de una sociedad determinada están involucrados. Para Merton, en consecuencia, la anomia se produce cuando los medios a disposición de las personas hacen difícil o imposible lograr los fines culturalmente planteados por la sociedad.

Como puede comprobarse este concepto de anomia puede ser funcional y complementario a las aportaciones de Joachim Wach en su sociología de la religión. En la medida en que las sociedades se hacen más heterogéneas internamente y con una mayor diversidad cultural y religiosa, las instituciones religiosas tradicionales se tornan incapaces de definir con precisión la vida de los creyentes. Se hace necesario, pues, un nuevo criterio normativo que establezca los límites del bien y del mal, y esos criterios pueden establecerse a través de la experiencia religiosa tal y como lo define Wach. Si, como se ha mostrado, a través de la experiencia religiosa las personas construyen su

⁸Para una explicación sociológica interesante de trastornos alimentarios, tales como la anorexia o bulimia, explicados bajo esta teoría de Merton del análisis de los «fines» y «medios institucionalizados» y que es la causante de la falta de coherencia entre la cultura y la estructura social (*anomia*) se remite a la obra de López Yáñez “Aproximación teórica al estudio sociológico de la anorexia y la bulimia nerviosas” (López Yáñez, 2001)

orden nómico y de sentido, esta definición será más necesaria en la medida en que se incrementen las sociedades cada vez más industrializadas. Eso significaría, pues, que si se aceptan como válidas las tesis de la anomia de Durkheim, la noción de experiencia religiosa podría ser una buena conceptualización a partir de la cual analizar los fenómenos religiosos de las sociedades avanzadas.

En cualquier caso, no se puede obviar que uno de los conceptos que más influencia tiene sobre las tesis de Joachim Wach es la distinción que hace Durkheim entre lo sagrado y lo profano.

5.3.4. Lo sagrado y lo profano

No hay duda de que donde se pone de manifiesto la mayor influencia de Durkheim en la obra de Wach es en la distinción que realiza de lo sagrado y lo profano como primer elemento de la definición de la religión. Esta distinción fue establecida por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde se define esta oposición en términos inequívocos. Es una diferenciación que articula la distancia entre dos dominios absolutos, de tal forma que las realidades sagradas son diferentes de las profanas por «naturaleza» y por «esencia», “hasta el punto de formar dos mundos entre los que no existe nada en común” (Martín Velasco, 2006:90).

Esta distinción entre lo sagrado y lo profano ya la había utilizado anteriormente William Robertson Smith (1846-1894), el eminente antropólogo y biblista escocés fundador de la *Encyclopaedia Britannica*. Sin embargo, la originalidad de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* consiste en la radical oposición que establece entre estos dos conceptos. Se trata de una oposición excluyente y exhaustiva. Lo sagrado y lo profano no tienen puntos en común y allí donde lo sagrado hace acto de presencia a través de objetos de culto, ritos, experiencias o tiempos, lo profano no tiene ninguna cabida, de manera que nunca se mezclan.

El mundo de lo religioso, pues, está dividido en dos dominios que nada tienen que ver entre sí, y esta distinción es lo característico del pensamiento religioso. Así lo expresa Durkheim:

“La división del mundo en dos dominios, que comprende el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso.” (1982:23).

Sin embargo, tal y como se explica en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim considera, además, que esta dicotomía entre sagrado y profano mantienen entre sí una relación de oposición. De tal forma, todas las

creencias religiosas se explican a partir de esta clara oposición de lo sagrado y lo profano:

“Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que bien las palabras profano y sagrado.” (*Ibídem*).

Se trata de una distinción entre sacro y profano absoluta y de carácter universal.

“En toda la historia del pensamiento humano no hay ningún otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas ni opuestas de manera tan radical entre sí. Frente a ellas, la oposición tradicional de lo bueno y lo malo se reduce a nada; pues lo bueno y lo malo son solo dos especies opuestas de una misma clase —a saber, la de los principios morales—, del mismo modo que la enfermedad y la salud son dos aspectos diferentes del mismo orden de hechos —la vida—, en tanto que la mente humana concibió siempre, y en todas partes, lo sacro y lo profano como dos clases diferentes: dos mundos que no poseen nada en común.” (*Ibídem*).

Sin embargo, que lo sagrado y lo profano tengan un contraste de carácter absoluto y universal no significa que no haya personas u objetos que puedan transitar de una categoría a la otra. Así, por ejemplo, se puede pasar del ámbito de lo profano a lo sagrado a través de ritos purificadores, como los que se hacen presentes en las ceremonias de iniciación. Y también en sentido inverso se puede pasar de lo sagrado a lo profano como consecuencia de una transformación en los valores, por las nuevas definiciones surgidas por la emergencia de nuevas manifestaciones de lo sagrado, la aparición de nuevas religiones o porque se extienda el fenómeno de la secularización.

Una vez definida esta separación que es para Durkheim el ámbito de lo profano y lo sagrado, convendría conocer cuáles son los contenidos de cada ámbito, delimitar qué características presenta cada uno de ellos y especificar por qué su importancia.

Al hablar de lo sagrado Durkheim hace referencia a una cualidad que trasciende la vida cotidiana. Es el elemento extraordinario del culto, la fiesta y las celebraciones religiosas. En ese sentido, lo sagrado es trascendente y al

mismo tiempo inmanente a la sociedad. Podría decirse que lo sagrado tiene un doble efecto: de distancia y de atracción. De distancia en cuanto genera una separación en el culto y produce veneración y respeto. De atracción, en cambio, en la medida que se convierte en objeto de deseo, de amor o de fusión. Es una 'trascendencia en la inmanencia', como diría más tarde Rudolf Otto, uno de los inspiradores de la obra de Wach tal y como se ha comentado en las páginas precedentes, en *Lo santo* (1923).

En cambio, lo profano hace referencia al carácter cotidiano de la vida individual, a la experimentación del mundo físico y está relacionado con las cosas normales que sólo interesan al individuo. Forma parte de lo secular, lo caduco y ordinario.

Así, lo sagrado se refiere a aquello que lo profano no puede ni debe tocar con impunidad. Las cosas sagradas están envueltas de prohibiciones y deben quedar a distancia de las profanas. Durkheim reconoce cierta superioridad natural de las cosas sagradas sobre las profanas en la medida en que son superiores en dignidad y poder. Sin embargo, estas dos naturalezas tan distintas son inseparables entre sí. Son aspectos inseparables de una misma realidad, pero tan absolutamente diferentes unas de otras, según Durkheim, que tienen una autonomía entre sí mayor a la de cualquier otro concepto existente.

En ese sentido, para Durkheim las creencias religiosas son representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí y con las cosas profanas. Los ritos serían las reglas de conducta que prescriben cómo deben comportarse las personas con las cosas sagradas.

Aunque pudiera parecer ambiguo el utilizar la expresión de 'cosas sacras', Durkheim se refiere a ellas para referirse a aspectos tan diversos como creencias, mitos, dogmas o leyendas que tienen en común unas cualidades atribuidas (virtudes y poderes). Sin embargo, también afirma que 'cualquier cosa' puede ser sacra:

“La división del mundo en dos reinos, uno de los cuales contiene todo lo sacro y el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, mitos, dogmas y leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sacras, las virtudes y los poderes que les atribuimos, o bien las relaciones que mantienen entre sí y con las cosas profanas; pero no debemos entender por cosas sacras simplemente aquellos seres personales llamados dioses o espíritus: una roca, un árbol, un guijarro, un trozo de madera. En una palabra, cualquier cosa, puede ser sacra. Un rito puede

asimismo tener ese carácter, en realidad no existe rito que no lo tenga en algún grado.” (1982:38).

Sin embargo, tienen en común todas estas cosas sagradas un mismo origen común y compartido: la propia sociedad, quien crea con su energía y sus fuerzas sociales estos objetos con cualidades extraordinarias. Así lo reconoce Durkheim cuando sostiene que “La sociedad crea de la nada cosas sagradas.” (1982:145).

Para Durkheim, al definir lo sagrado como una producción de la sociedad o la misma sociedad transfigurada, significa que en lo sagrado a lo que se guarda reverencia y adoración es a la propia sociedad. Sin embargo, cabría añadir que lo sagrado es lo social llevado a su máximo nivel de imperativo categórico en la vida de los individuos. Por esta razón, lo sagrado es lo social en una nueva categoría que una autonomía propia y en donde queda desligado ya de lo social, con una facultad de establecer un comportamiento de acuerdo a unas máximas que se consideran universales.

Una religión se corresponde, pues, con un determinado número de cosas sagradas que guardan entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de tal forma que forman un sistema de cierta unidad. Este sistema, sin embargo, no debe formar parte de ningún otro sistema del mismo género y debe traer consigo el conjunto de creencias y ritos correspondientes en relación a estas cosas sagradas. Al expresar en estos términos en qué consiste una religión compuesta de cosas sagradas, lo que se hace es reforzar el carácter sociologista de su aproximación a la religión desde la sociología, tal y como se ha comentado con anterioridad.

Esto último significa que cada religión engloba una pluralidad de cosas sagradas en un todo compuesto de partes distintas y relativamente individualizadas. Unas veces los ritos estarán jerarquizados y subordinados a algún otro predominante, mientras que en otras circunstancias simplemente estarán yuxtapuestos. Pese a ello, es posible encontrar grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión establecida, y esto se debe a que esta religión en concreto pueda haber desaparecido. Es lo que sucede con muchos cultos agrarios que han sobrevivido en forma de folclore.

No hay duda de que la religión se entiende como una institución social que recae precisamente sobre lo sagrado. Y este elemento es, como se verá, un punto de conexión entre la obra de Wach y la de Durkheim.

Como se ha podido establecer, el concepto de lo sagrado es uno de los más importantes de todos los que encontramos en la obra de Durkheim, más si tenemos en cuenta la época en la que vivió. Esta definición establece, no sólo el contenido de cualquier religión, el orden normativo y las características de las sociedades que los configuran, sino que también son instrumentos

que proporcionan elementos de aglutinación, comunión y cohesión entre los miembros de una misma comunidad que comparten las mismas cosas sagradas.

Así, las creencias compartidas sobre lo sagrado generan una comunidad de creyentes vinculados por un mismo credo, una unión que les proporciona identidad, sentimiento de pertenencia y al mismo tiempo unas formas de relación con las personas que no pertenecen a ese grupo. De tal forma que una comunidad de creyentes que comparten una misma concepción sobre lo sagrado acabará por constituir una iglesia. Con claridad meridiana lo expresa Durkheim:

“Las creencias religiosas son compartidas siempre por un grupo determinado, que les profesa adhesión y practica los ritos a ellas asociados. No solo las aceptan personalmente cada uno de los miembros: son algo que pertenece al grupo entero, y que constituye su unidad. Los individuos que lo componen se sienten unidos entre sí por el simple hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos por el hecho de compartir una creencia común sobre el mundo sacro y sus relaciones con el mundo profano, y por expresar dicha creencia con una práctica común, es lo que se llama iglesia. A lo largo de la historia, no encontramos ninguna religión sin iglesia.” (Durkheim, 1982).

Como puede comprobarse, pues, para Durkheim la comunidad en torno a la noción de lo sagrado es esencial, puesto que comparten unos sentimientos y también una determinada experiencia de lo sagrado, amén de creencias y formas de expresión de esta experiencia religiosa. Al mismo tiempo, se comprueba también que Durkheim da poca importancia a las cuestiones individuales, a las vivencias particulares de los creyentes. Pero el autor podría responder a esta objeción que

“(...) esos cultos individuales no constituyen sistemas religiosos diferentes y autónomos, sino meros aspectos de la religión común de la iglesia total a la que pertenecen los individuos. (...) En una palabra, la iglesia a que pertenece es la que enseña al individuo qué son esos dioses personales, cuál es su función, cómo debe ponerse en relación con ellos, y cómo debe honrarlos.” (*Ibíd.*).

Durkheim niega que la religión sea una cuestión individual. La dimensión de la experiencia religiosa de cada creyente es algo que escapa de su perspectiva teórica y estas dimensiones individuales quedan integradas en otra

colectiva de mayor abasto. A diferencia de las actividades prácticas, cotidianas o 'profanas', que pueden tener una tendencia al individualismo y a la división social, los cultos sagrados en tanto que actividades de lo sagrado expresan una dimensión del vínculo social, puesto que el culto "se centra sobre sus creencias y tradiciones comunes, la memoria de sus antepasados, la idea colectiva que ellos encarnan; en una palabra, sobre las cosas sociales." (*Ibídem*). Lo sagrado para Durkheim es social y es un vínculo de unión y comunión entre todos los miembros de una sociedad

"(...) una sociedad cuyos miembros están unidos en la que se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas." (*Ibídem*).

Si existe alguna diferencia individual en las prácticas ésta tienen un carácter aparente, porque en realidad pertenecen a una forma religiosa de mayor abasto:

"Los cultos aparentemente individuales constituyen, no sistemas diferenciados y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia a la que pertenecen los individuos." (*Ibídem*).

Durkheim proporciona escasa importancia a los fenómenos religiosos individuales, porque éstos quedan asumidos en los colectivos. Los individuos, podría añadirse, son capaces de diferenciar entre lo sagrado y lo profano como consecuencia de un proceso de socialización, por lo que no hay experiencia individual de lo sagrado que no esté mediado por el vínculo social y comunitario.

Sin embargo, eso no significa que la religión no tenga un impacto individual y que tengan una experiencia religiosa diferente de otra persona no creyente. Más bien, Durkheim dirá que las personas que se encuentran en el ámbito de una religión tienen una forma particular de ver el mundo, una cosmovisión diferente que les hace ver el mundo de forma distinta de los no creyentes. Es capaz de distinguir 'verdades nuevas' gracias a su fe. Esta diferencia en la percepción y comprensión del mundo de los creyentes se acompaña de una ventaja en relación a los no creyentes: tienen una mayor fortaleza:

"El creyente que se comunica con su Dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por el no creyente: es un hombre más fuerte. Siente dentro de sí más fortaleza, ya para soportar las pruebas de la existencia, ya para vencerlas." (*Ibídem*).

Aunque no mostrado de forma expresa, en Durkheim hay una experiencia religiosa de lo sagrado en los creyentes. Si bien es cierto que él lo refiere a la comunidad de actos, ritos y observancias, también lo es que los creyentes hacen una experiencia personal de lo sagrado al participar en los cultos compartidos por los miembros de una misma religión, entendida ésta como sistema de cosas sagradas. Dicho de otro modo, además de obtener una mayor integración en la comunidad, con un mayor sentimiento de cohesión y pertenencia y cierto 'calor comunitario', el creyente tiene una experiencia de lo sagrado. Así, cualquier que haya "practicado realmente una religión sabe muy bien que es el culto lo que da origen a esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo, que para el creyente constituyen una prueba experimental de sus creencias." (*Ibídem*).

Estas formas de concreción de la experiencia religiosa también son presentes en el conjunto de la sociedad. Durkheim admite la variabilidad de estas emociones colectivas que pueden ir desde el júbilo hasta el dolor hondo, pero, y en cualquier caso, son expresión de la experiencia religiosas vividas colectivamente.

"Entre lo sacro propicio y lo sacro impropicio hay el mismo contraste que entre los estados de bienestar y de malestar colectivos. Pero puesto que ambos son igualmente colectivos, las construcciones mitológicas que los simbolizan presentan un íntimo parentesco. Los sentimientos compartidos pueden variar desde la aflicción extrema hasta el júbilo, desde la irritación dolorosa hasta el entusiasmo extático, pero en todos los casos hay una comunión de pensamientos, y como consecuencia de ella, un consuelo mutuo." (*Ibídem*).

De ahí se deduce la importancia del culto como elemento básico de la vida religiosa de toda comunidad. No sólo por ser un elemento de cohesión e integración social, como se comentaba anteriormente, sino porque es un elemento que facilita la experiencia religiosa y construye, crea y recrea la religión. En ese sentido, el culto no consiste únicamente en una repetición externa de rituales, gestos, posturas corporales y oraciones:

"El culto no es un mero sistema de signos mediante los cuales se traduce exteriormente la fe: es el conjunto de los medios gracias a los cuales esto puede ser creado y recreado en forma periódica." (*Ibídem*).

El culto, sin embargo, no sólo tiene un aspecto positivo, sino que también presenta una dimensión negativa que hay que superar y diferenciar. En la

práctica estas dimensiones positiva y negativa del culto se dan de forma simultánea. Durkheim propone distinguir estos dos tipos de culto para preservar la distinción entre lo sagrado y lo profano:

“Un conjunto de ritos tiene por objeto establecer ese estado de separación, que es esencial. Puesto que su función es evitar mezclas indebidas, y mantener a uno de estos campos libre de la interferencia del otro, solo pueden imponer actos negativos o de abstención. Por eso proponemos el nombre de culto negativo al sistema formado por esos ritos especiales. No prescribe ciertos actos a los creyentes, sino que se limita a prohibirles actuar de determinados modos; todos ellos adoptan la forma de interdicciones, o de tabúes, como suelen llamarlos los etnógrafos.” (*Ibidem*).

La función de este culto negativo es la de liberar a los creyentes de la contaminación de lo profano con el fin de ponerlos en condiciones de alcanzar lo sacro. De este modo tomarían importancia el valor atribuido a los actos de autohumillación, autonegación o ascetismo riguroso, que podrían llegar a convertirse en prácticas extremas.

Esta importancia atribuida a los ritos explicaría que Durkheim considerase que la sociología de la religión debería ocuparse del estudio de los ritos, pues ellos son los que funcionarían de catalizador de las manifestaciones visibles de la comunión de espíritus, del consenso de las ideas y conciencias, de las creencias y de la cohesión social y la unidad.

Las críticas vertidas sobre esta teoría de Durkheim son diversas. La primera, como se verá a continuación, consiste en la rígida separación entre lo sagrado y lo profano, una distinción que se hace difícil de concebir en algunas culturas y pueden, además, ser elementos complementarios entre sí. En segundo lugar, al establecer el origen de las religiones en los totem dejaría de explicar el origen de aquellas religiones de sociedades, como las cazadoras-recolectoras que no son totémicas. Y, en tercer lugar, al establecer que la función de la religión según su capacidad para aglutinar voluntades y conciencias, estableciéndose así la solidaridad grupal, se crea un concepto de sociedad demasiado homogéneo, incapaz de dar cuenta de las divisiones sociales basadas en la clase, género, estatus o filiación étnica.

Por otra parte, al poner el énfasis en los elementos sagrados que configuran la religión (las cosas sagradas) no explica cómo puede darse el cambio ni las transformaciones que se producen en las formas tradicionales de la religión. Lo que no cambiará será para Durkheim es la función de la religión de aglutinar voluntades, sentimientos de solidaridad y creencias. Pero no significa que cambien las cosas sagradas y la experiencia que se hagan de éstas, tanto en términos personales como colectivos.

Atención especial cabría poner a la lectura crítica que hace el filósofo de origen guipuzcoano Xavier Zubiri (1898-1983) de la lectura de la sociología de la religión de E. Durkheim. La primera consideración es una cierta confusión del término de sagrado. Durkheim considera, como se ha visto, que lo sagrado es intangible, cuando en realidad son dos realidades diferentes.

“En primer lugar, ¿es verdad que lo sagrado es lo intangible? No vaya a ser que acontezca aquí que Durkheim haya confundido dos dimensiones sutil pero absolutamente distintas, así como confundió antes la presión con la religión. Y es que lo sagrado es venerable, pero no intangible. Son cosas absolutamente distintas.” (Zubiri, 1993:92).

La segunda crítica que formula Zubiri a este planteamiento de Durkheim es que éste parece haber confundido también la relación de causa-efecto cuando afirma que la religión es producto de la sociedad. Sí que es cierto que las religiones se circunscriben espacial y temporalmente en una sociedad concreta, pero religión y cosas sagradas son cosas distintas. Para decir mejor, más que la religión es producto de la sociedad, son las cosas sagradas las que son un producto, y no la religión en general.

“Se dice que esto sagrado, que es venerable, es un producto de la sociedad. Mas, ¿qué se entiende por producto de la sociedad? La sociedad y cada una de las religiones en el mundo puede efectivamente circunscribir el área de lo sagrado. Términos y objetos que son sagrados en una religión no lo son para otra. Todo ello es verdad. Pero concierne a las cosas que son sagradas.” (*Ibidem*).

Y finalmente la tercera consideración de Zubiri hace referencia a la noción de sagrado de Durkheim. Cuestiona la separación que establece entre los mundos sagrado y profano y la escasa conexión que se establece entre ellos. En realidad sagrado y profano forman parte de una misma realidad conectadas entre sí a través de una perspectiva religiosa que las vincula. En cierto modo, la experiencia religiosa, que es para Wach experiencia de lo sagrado, es un tipo de ‘religación’, de vinculación religiosa (de *re-lligare*, en latín aprovechando la etimología tradicional clásica de Lactancio (240?-320?) y otros) entre lo sagrado y lo profano, o entre lo divino y lo secular por utilizar otra terminología. Por esa razón, la separación entre sagrado y profano resulta una distinción errónea, puesto que lo sagrado y lo profano estarían vinculados a través de lo religioso.

“¿Y lo sagrado en cuanto tal? ¿En qué consiste su sacralidad? Ciertamente la sacralidad reposa sobre sí misma. Qué duda cabe que lo sagrado interviene en toda religión. Pero interviene en toda religión porque es religioso, porque es plasmación de la religión. No es religioso porque sea sagrado, sino que es sagrado porque es religioso. De ahí que lo sagrado no se opone a lo profano; a lo que lo profano se opone temáticamente y formalmente es a lo religioso. Ahora bien, esa oposición no es la oposición de dos mundos, sino que son dos vertientes de una misma realidad, que es justamente la vida religiosamente tomada, la realidad religiosa.” (*Ibidem*).

Zubiri compartiría con Wach el carácter irreductible de lo sagrado y en cierta forma la vinculación religiosa que se deriva de su experiencia de lo sagrado.

En cualquier caso, y a modo de síntesis, podría concluirse que esta perspectiva de Durkheim de la experiencia religiosa dista de la que proporciona Wach, quien reconoce la importancia de la experiencia personal de la religión. Sin embargo, compartiría con Durkheim esta distinción entre sagrado y profano, y la importancia de lo sagrado en la configuración de la comunidad de creyentes al tiempo que proporcionan cohesión, unidad y pertenencia.

5.4. Otras influencias de Joachim Wach

Si bien es cierto que las dos principales influencias de autores clásicos de sociología en la obra de Wach fueron Marx y Weber, también se hace necesario reconocer que en su obra pueden encontrarse otras influencias importantes que su explicación ayudaría a comprender mucho más su obra. Por esta razón, en las páginas siguientes se explicarán algunos aspectos de la obra de Karl Marx, Mircea Eliade, Otto y la de un autor neoweberiano como Peter L. Berger.

Como podrá comprobarse, estas páginas que siguen complementan el legado de las influencias que Wach ha recibido en su aproximación al fenómeno religioso. Sin temor a la repetición, lo que se pretende es complementar estas influencias con el objetivo de proporcionar una explicación lo más exhaustiva posible.

El primero de los autores que se analizará será Karl Marx, en segundo lugar Mircea Eliade, Rudolf Otto y finalmente Peter L. Berger.

5.4.1. Karl Marx

Podría decirse que Karl Marx (1818-1883) fue el más conocido de todos los jóvenes hegelianos de su tiempo. Sin embargo, lo que interesa destacar en estas páginas es que, junto a Durkheim y Weber, es considerado uno de los padres fundadores de la sociología moderna. Marx trató de superar la oposición existente entre el idealismo y el positivismo, articulando una filosofía que fuese, al mismo tiempo, científica y humanista. Así, y a diferencia de Hegel, para Marx el sujeto de la historia era el ser humano y no el espíritu. En su crítica afirmó que Hegel había puesto excesivo énfasis en la conciencia y en el espíritu, descuidando de esta forma la interacción activa entre el hombre y la naturaleza. Para Marx, pues, no existe ninguna oposición entre el espíritu (la cultura) y la naturaleza, sino que esta división únicamente estaba en el propio pensamiento.

Partiendo de esta premisa, no resulta extraño comprobar la importancia que concedía Marx a la relación entre la actividad humana y la sociedad. Sin embargo, la sociedad es siempre anterior al individuo, con lo que todo aquello que la actividad humana puede hacer depende en gran medida de las condiciones sociales y materiales vigentes. Por esa razón Marx sostiene en su libro de 1852 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: que

“los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos.” (Marx, 1968:11).

En su análisis del fenómeno religioso, Marx critica la teoría de la religión de Feuerbach y elabora una nueva concepción en el que es importante las condiciones reales en que ésta se produce. Si Feuerbach afirmó que la religión era una ilusión del mundo terreno, Marx critica esta afirmación por considerar que pasa por alto las condiciones materiales de la existencia humana, partiendo de un ‘hombre’ en abstracto’. Para Marx, la vida humana sólo se puede entender si se sitúa dentro de un contexto histórico, social y natural, y no en abstracto

En el prólogo a la *Crítica de la economía política*, Marx explica cómo los hombres entran dentro de unas relaciones sociales concretas que son independientes respecto de su voluntad. Son las relaciones de producción, y que se corresponden con un estadio definido del desarrollo de las fuerzas productivas. Es la suma total de estas relaciones de producción lo que constituye la ‘estructura económica’ de la sociedad, sobre la cual se erige una superestructura legal y política. De esta forma, “el modo de producción de la vida

material condiciona el proceso social, político y la vida intelectual en general” y la conciencia y el contenido de la vida espiritual está condicionado por las condiciones materiales de existencia. Así lo expresa el propio Marx:

“en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.” (Marx, 1970:4)

Este particular punto de vista constituye las bases del materialismo histórico, donde los mecanismos de cambio social se producen cuando se dan contradicciones entre las fuerzas y las relaciones de producción, que son las que engendran las transformaciones sociales. La historia, en consecuencia, evoluciona de esta forma: dialécticamente.

Esta aportación marxiana puede resultar de utilidad si se tiene en cuenta la necesidad de contextualizar toda experiencia religiosa. De esta forma, un análisis religioso que parta de la noción de experiencia religiosa de Joachim Wach debe tener presente la necesidad de contextualizar histórica y socialmente la experiencia de lo sagrado. De esta forma se evita caer en el pensamiento abstracto y la crítica de Marx a Hegel.

Sin embargo, y específicamente en el análisis de la religión, resulta importante destacar el concepto marxiano de “ideología”. Hay que aclarar que, pese a que Marx se refiera a la ideología en términos de “ilusiones” o “invenciones”, no quiere decir ello que la ideología deja de ser una realidad social que tenga influencias en el comportamiento humano. Podría decirse que es ilusoria en tanto que reifica determinadas relaciones sociales que ocultan una característica fundamental de las relaciones capitalistas de producción y que es la explotación, pero no por ello deja de tener una cierta objetividad.

Por otra parte, tampoco puede decirse que pueda equipararse la distinción entre ideología y ciencia con la distinción entre falsedad y verdad. Para Marx lo que diferencia ambos conceptos es su función social. Sin embargo, lo que resulta evidente es que para Marx la religión es una forma básica de alienación y la primera forma de ideología, históricamente hablando, pues sirve

como una sanción moral, como una especie de consuelo en las condiciones de injusticia, es el 'corazón de un mundo sin corazón'.

Lo interesante del concepto de ideología es que sitúa en un contexto socio-histórico las relaciones entre la religión como forma de ideología y la vida socioeconómica. Si bien se trata de una relación compleja, y no de una simple relación mecánica, se da una relación estructural entre la religión como forma ideológica y la base material. Así, podría decirse que la religión puede interpretarse como un instrumento de la clase dominante para controlar a sus subordinados: a los campesinos en la sociedad feudal y a los trabajadores en el capitalismo, lo que hace que la religión, desde una perspectiva materialista y científica, pueda evolucionar en función de las condiciones materiales.

En definitiva, para Marx, la religión tiene una doble función. Una es la de compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de un mundo espiritual futuro y, al mismo tiempo, legitimar las posiciones de poder de la clase dominante. De esta manera se consigue una cohesión social al tiempo que una solidaridad de clase.

A diferencia de Marx, Engels se muestra más crítico con la religión y afirma que ésta no es más que un escape fantasioso de la mente humana ante factores externos que gobiernan su existencia. Para este autor en las religiones primitivas este reflejo se correspondían con las fuerzas de la naturaleza y después, con la evolución de las civilizaciones, tomaban formas personificadas. Con la emergencia de los Estados y los sacerdotes fue cuando aparecieron el "engaño y la falsificación", dando lugar al monoteísmo, que en un sentido original se refería a un movimiento de la gente oprimida que encontraba ayuda en su desesperación a través de las promesas de salvación espiritual.

En cualquier caso, la teoría de la religión de Marx y Engels viene a decir que tratar de acabar con la religión sin acabar al mismo tiempo con el orden social dentro del cual ésta crece es como dar palos de ciego, sin que se haya que esperar resultado alguno. Esta es una crítica que iba dirigida principalmente a Feuerbach y Stirner. Más bien, la religión como tal desaparecerá cuando hayan desaparecido las condiciones sociales que le sirven de apoyo.

Obviamente, Wach no estaría de acuerdo con la afirmación según la cual la aparición de la religión en las sociedades precapitalistas o prefeudales sirve como una respuesta ante las adversidades de la vida. Esta sería una explicación que sostiene que la función de la religión es suplir las necesidades humanas a través de una divinidad cualquiera al estar bajo el poder de un Dios o de su poder social correspondiente. Wach, desde las tesis de una tradición hermenéutica, afirmaría que la religión surge de la mente humana, atravesaría procesos de maduración en el que se adoptan creencias, con una función que no sería evasiva, sino que sirve para lograr en el creyente un reconocimiento y una comprensión del mundo por sí mismo. Sin embargo, podría

también afirmarse que la vivencia en determinados contextos socio-históricos facilitarían un tipo de experiencia religiosa u otro, con lo que la experiencia de lo sagrado estaría mediatizada estructuralmente.

5.4.2. Mircea Eliade

El segundo autor que se traerá a colación en esta síntesis de las principales influencias de Wach es Mircea Eliade (1907-1986). Fue un autor contemporáneo a Wach y no puede ser considerado como sociólogo, pese a que sus aportaciones son válidas para el estudio de la sociología.

Eliade es un autor que parte de una perspectiva fenomenológica y sostiene que el estudio de la religión debe seguir un método empírico, lo que implica una actividad de comprensión descriptiva y favorable de la religión. Sostiene que la experiencia religiosa es un fenómeno universal y que ésta debe comprenderse dentro de “propia estructura de referencia” como un fenómeno religioso. Comparte con Wach que existe un carácter fundamentalmente “irreductible” de la experiencia religiosa y señala que tratar de comprender la experiencia religiosa desde una única disciplina resulta inadecuado porque se pierde el elemento único e irreducible que contiene lo que es lo sagrado:

“Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir, su carácter sagrado.” (Eliade, 1974:18).

Por lo que respecta a la definición de religión, Eliade combina y recoge las definiciones de Otto, Durkheim y Wach. De Otto, recoge la idea de que la religión es una experiencia esencialmente “numérica” del “otro”, pero adopta la terminología y la perspectiva de Durkheim cuando vincula la religión a lo sagrado, el dominio opuesto a la vida profana. Estas dos coincidencias hacen que la definición de Eliade sea muy próxima a la de Wach. Siguiendo a Durkheim, lo profano y lo sagrado son dos modos diferentes de estar en el mundo, separados por un “abismo”. Cada acto religioso y cada objeto de culto están relacionados con lo sagrado:

“Cuando un árbol se vuelve un objeto de culto, no es venerado como árbol, sino como una *hierofanía*, esto es, como una manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, por el hecho de ser religioso, porta un significado que, en última instancia, es ‘simbólico’ puesto que se refiere a entidades y valores sobrenaturales”. (Eliade, 1981).

Las hierofanías para Eliade son objetos profanos a través de los cuales se manifiesta lo sagrado. Esto significa que existe una relación estrecha entre lo sagrado y lo profano, y que una realidad profana puede estar imbuida de lo sagrado, lo que le permite cambiar de nivel ontológico. De esta forma se refiere Martín Velasco al pensamiento de Eliade:

“Mircea Eliade describe lo esencial de la estructura de la hierofanía en estos términos: «Lo sagrado se manifiesta en un objeto profano». Esta coincidencia de lo sagrado y lo profano realiza, pues, «una ruptura de nivel ontológico», que está implicada en toda hierofanía en cuanto que ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas «sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno».” (Martín Velasco, 2006:131).

A través del estudio de la religión se trata de estudiar el simbolismo religioso en toda su extensión. Así, entender el mito, el chamanismo o los ritos de iniciación es intentar “descifrar” el simbolismo implícito con el que se manifiestan. Se trata de discernir analíticamente las “estructuras simbólicas” subyacentes. De esta forma, Eliade insiste en que la búsqueda de esas estructuras es un trabajo de búsqueda hermenéutica del significado simbólico que implica la suspensión fenomenológica de los propios juicios y opiniones.

Sin embargo, Eliade no sólo afirma que la experiencia religiosa se estructura a través del simbolismo, sino que también argumenta que ese simbolismo se manifiesta en modelos arquetípicos específicos. Esto significa que la experiencia religiosa se manifiesta a través de manifestaciones de lo sagrado en personas corrientes, mitos y rituales creando un orden cósmico particular. De esta forma, todos los ritos y símbolos religiosos son una repetición o manifestación de acontecimientos o modelos paradigmáticos presentes en los mitos cosmogónicos.

Wach pretende hacer ver que su conceptualización de experiencia religiosa, que Eliade señalaba como “encuentro con realidades y seres que son ‘totalmente otros’” como el encuentro de los individuos con una dimensión que escapa de su propio control.

Esta aproximación de Eliade pone de manifiesto que, como Wach, considera que existe una estructura de lo sagrado que es irreductible pero que puede manifestarse a través de experiencias religiosas en el que están presentes las expresiones de lo sagrado a través de las hierofanías. En ese sentido, podría decirse que Eliade complementa el alcance de la aproximación de Wach de la experiencia religiosa. Wach asume y haría suyos los planteamientos de Eliade, pues se puede comprobar ciertas similitudes en las obras de los dos autores, como por ejemplo la idea de que ambos autores desarrollan de

forma paralela conceptualizaciones específicas e hierofánicas del encuentro con la alteridad y la experiencia de lo sagrado.

5.4.3. Rudolf Otto

Si bien Rudolf Otto (1869-1937) no puede ser tampoco considerado como un autor propio de la sociología, sus aportaciones son afines y de notable influencia en la obra de sociólogos como Wach o Berger.

En su estudio de la religión Otto utiliza también un método fenomenológico que, como hemos visto, es compartido por Wach y Elíade, y que parte de la noción de que la investigación sociológica no puede estudiar las esencias constitutivas, increadas e inmutables del ser humano, sino que solamente puede estudiar sus manifestaciones externas.

El principal libro de Rudolf Otto tiene por título *Das Heilige* (1917), cuya traducción al español es “Lo santo”, aunque hubiera sido más preciso traducirlo por “sagrado”. En un sentido etimológico, tanto sacer como sanctus tienen una misma raíz indoeuropea (*sak-) que hace referencia al “sancionar” en el sentido de dar validez, hacer real o incluso introducir en el ámbito opuesto a lo profano (pro-fanum, lo anterior al fanum o espacio sagrado). Lo santo (*sanctus*) señala lo inaccesible a la acción humana, mientras que lo sagrado (*sacer*) se refiere a lo que está consagrado a los dioses.

La de Otto es una fenomenología fundamentada en el sentimiento de lo sagrado y la relación que existe entre el objeto de la religión y el sujeto. En ese sentido, la suya es una fenomenología que se fundamenta en el sentimiento experiencial de un “misterio tremendo”. Este sentimiento, como se vio en el apartado 4.4. (Aproximación al concepto de religión de J. Wach), se produce como consecuencia de la vivencia de lo sagrado, que causa un sentimiento de temor, veneración y es conciencia básica en la experiencia religiosa de la humanidad. Se trata de una noción de religión que no puede ser aprehensible a través de la racionalidad ni a través del pensamiento, sino únicamente a través de la ‘intuición’. Así lo expresa B. Morris al explicar la obra de Otto:

“El argumento básico de Otto es que sólo se puede entender la religión a través del concepto de santidad, una categoría *a priori*, un sentimiento o intuición irracional del *numen*. Es un sentimiento de temor y misterio, una experiencia de algo ‘completamente otro’. (...) La comprensión de la ‘esencia’ de la religión no se podía alcanzar por medio de la reflexión, ni del pensamiento conceptual, sino sólo por medio de la ‘intuición’. La religión está fundamentada en el sentimiento intuitivo inmediato de dependencia de lo infinito.” (Morris, 1995:178).

R. Otto afirma que una realidad será religiosa en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado. Lo sagrado, en ese sentido, hace referencia al orden de la realidad, al ámbito en el que tiene que darse la relación con lo divino para que se dé una relación religiosa.

Sin embargo, la noción de “dependencia absoluta” de Otto fue desarrollado por Friedrich Schleiermacher, que como se vio constituye un nexo de unión común con Wach. Schleiermacher este concepto hace referencia a un “sentimiento y gusto del infinito” y a un “sentimiento de dependencia absoluta”. Para este autor, este concepto tiene como objeto acentuar la finitud del sujeto frente al infinito del que depende:

“La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento. Intuición y sentimiento ¿de qué?: del Universo, de lo Infinito, del Uno y Todo... En expresión típicamente romántica, la religión viene definida como «sentido y gusto por lo infinito».” (Ginzo Fernández, 1990:53).

En cambio, R. Otto considera que el contacto con lo sagrado es lo que produce una experiencia honda de finitud. Así lo expresa Martín Velasco hablando de su obra:

“es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, en comparación con la cual el hombre se experimenta como «polvo y ceniza», es decir como interiormente amenazado por la nada.” (Martín Velasco, 2006:117).

R. Otto denominó *Numen*, Numinoso, a la conciencia de un *mysterium tremendum*, es decir, de algo misterioso y terrible que inspira, al mismo tiempo, temor y veneración. Esta conciencia sería la base de la experiencia religiosa de la humanidad (Cfr. Otto, 1980).

El sociólogo Celso Capdequi señala cuatro características específicas de lo «numinoso», desde el paradigma teórico de la fenomenología de la religión de R. Otto (Cfr. Capdequi, 1998:175-177):

1. lo numinoso dispone de una naturaleza dinámica, móvil y en permanente tránsito;
2. lo numinoso refiere a un horizonte de sincronicidad, a un orden implicado en el que la vivencia significativa de lo sagrado por parte de la sociedad es contemporánea del eterno fluir de la energía numinosa;

3. lo numinoso aparece en la vivencia religiosa como algo ambivalente y desprovisto de cualquier raíz exclusivamente bueno o malo;
4. la coincidencia *oppositorum* inherente al ser fluente y vivo de lo numinoso hace impensable su captación en términos racionales, a través del pensamiento dicotómico e identitario. Se trata, señala el autor, de una aprehensión simbólica de lo numinoso.

Muchas son las aportaciones que podemos encontrar en la obra de Wach de este fenomenólogo de la religión que fue Rudolf Otto. Algunas de las más importantes son, en primer lugar, la concepción fenomenológica de la religión y su relación con la categoría de lo sagrado. El concepto de Wach de la religión está fundamentado e instaurado dentro de una línea de tradición fenomenológica que, como se vio, va desde Max Muller y su mitología natural, Edmund Tylor y su animismo, Max Weber, etc.

Por otra parte, también de Otto, Wach hace suya, entre otras muchas cosas, la concepción funcionalista de la religión, en tanto que, fenómeno antropológico por excelencia con una finalidad concreta y precisa. Es decir, comparte con él tanto los fundamentos antropológicos como la funcionalidad social, son integrados en la concepción fenomenológica de la religión de Joachim Wach.

A través de la comprensión hermenéutica, al igual que R. Otto, Wach trata de descubrir las estructuras de las relaciones humanas ante la experiencia de lo sagrado. La relación del hombre con esta experiencia religiosa, establece una categoría religiosa fundamentalmente ottoniana: la alteridad. Si para R. Otto la «alteridad» constituye la esencia de la experiencia religiosa, para Wach la esencia de la experiencia religiosa viene determinada por la categoría de la «experiencia de lo sagrado». Esta categoría aparece en Wach como una realidad última significativa para el hombre que trasciende de su propia realidad de la vida cotidiana.

Asimismo, tanto Wach como Otto, coinciden en señalar las características de la experiencia de la manifestación de lo sagrado, de la vivencia de la experiencia religiosa, del “*mysterium tremendum*”, que es la expresión de lo sagrado y que se opone a lo profano.

“Se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades «naturales» (...) El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Se trata siempre de un mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a

nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»." (Otto, 1980:39).

Por otra parte, y desde la alienación religiosa, esta "otra realidad" religiosa viene a configurar lo que Otto denomina como la 'experiencia de lo numinoso'. De este modo, Wach podría participar del psicologismo de R. Otto al tomar de este último que la realidad sólo puede ser descrita desde sus resultados y efectos en la conciencia humana:

"El hombre produce alteridades tanto fuera como dentro de sí mismo como resultado de su vida en sociedad. El propio trabajo del hombre, en tanto que forma parte de un mundo social, se convierte en parte de una realidad distinta de él. La alteridad del mundo social y los seres humanos concretos que son los otros de la vida social, quedan interiorizados en la conciencia. Con otras palabras, los otros y la misma alteridad, son proyectados en la conciencia" . (Otto, 1980:61).

Sin embargo, y a pesar de las coincidencias que existen de manera innegable entre Wach y su maestro Otto, existen también otras diferencias importantes que impiden que pueda hablarse de una linealidad entre los dos autores. Se pueden establecer cuatro diferencias importantes entre la obra de Wach y la de Otto.

1. En primer lugar, cabe decir que Wach subraya la necesidad de una simpatía o congenialidad entre el investigador y la religión investigada. Es un tema que, como se ha visto, se ha matizado y discutido en la fenomenología de la religión.
2. Las características esenciales de toda auténtica experiencia religiosa son:
 - a) La necesaria relación con una "realidad última", no sólo ni necesariamente lo sagrado como sostiene Otto.
 - b) Que exige una respuesta total de la existencia humana, que incluye inteligencia, sentimiento y voluntad, y no sólo sentimiento tal y como lo formula Otto.
 - c) Tiene una intensidad insuperable y superior a cualquier otra. Es la experiencia de intensidad máxima que puede tener un ser humano.
 - d) Incorpora un imperativo para la acción, incluyendo la contemplación, que no deja indiferente ni apático. Es una experiencia performativa.

3. Con estos criterios que establece Wach se puede diferenciar la religión de la pseudo-religión o de las llamadas religiones civiles (política, deporte, etc.).

A pesar de estas diferencias no hay duda de que, como se ha señalado, el planteamiento de Wach deriva de la teoría fenomenológica de M. Eliade y R. Otto. Esta teoría establece que lo numinoso (Otto) o lo sagrado (Eliade) son, en sí mismos, una sola entidad que representa una misma ruptura de nivel ontológico entre dos mundos.

5.4.4. Peter L. Berger

De Peter Ludwig Berger (Viena 1929) no puede decirse que sea una influencia en la obra de Wach, puesto que Berger es posterior a Wach. Sin embargo, se incluyen algunas de las aportaciones de este teólogo luterano y sociólogo estadounidense en este apartado por dos razones. Una, porque, en cierto modo, supone una actualización de las ideas de Weber en tanto que representante de convicciones neoweberianas, y, dos, porque realiza una síntesis y una propuesta de la experiencia religiosa que puede resultar iluminador de las aportaciones de Joachim Wach.

Lo primero que debería decirse de Peter L. Berger es que, como Wach y tantos otros, tiene una concepción fenomenológica de la religión. Al mismo tiempo, y aparte de esta concepción fenomenológica, incluye en su definición de religión la categoría de lo sagrado, que también comparte con Eliade, y que considera que lo sagrado se manifiesta como una ruptura de la realidad y de la existencia. Esto significa que produce una ruptura ontológica respecto a la vida cotidiana que se opuesta a lo sagrado. Sin embargo, esta ruptura de lo sagrado está referida a las propia realidad humana. Lo sagrado produce respeto, reverencia o temor en tanto que realidad superior, pero no es algo exterior o lejano. Así lo expresa el propio Berger:

“Lo sagrado es aprehendido como algo «que se sale» de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él, de un modo en que otros fenómenos no humanos no lo están.” (Berger, 1999:26).

Para Berger la religión es el receptáculo de lo sagrado. De esta forma, la relación que tiene la persona creyente con la estructura de lo sagrado posibilita poner en contacto el orden de la realidad y las realidades superiores.

No hay duda de que esta distinción que efectúa Berger entre lo sagrado y lo profano guarda una estrecha relación con la misma distinción que realizaron con anterioridad Durkheim o Wach, por citar sólo dos ejemplos. Asimismo, las definiciones que hace este autor de la noción de sagrado y profano recuerdan en mucho a las explicadas en páginas anteriores. Sin embargo, a diferencia de Durkheim y en consonancia con lo que sostiene Wach existe una relación entre lo sagrado y lo profano. De esta forma lo explica Berger:

“Lo contrario de lo sagrado es lo profano, que podríamos definir sencillamente como la ausencia de un status sacro. Son profanos todos los fenómenos que se salen de lo normal como sacros. Las rutinas de la vida son profanas mientras, digámoslo así, no demuestren lo contrario, en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un orden sacro (...). Esta dicotomización de la realidad en esferas sagrada y profana, relacionadas empero entre sí, es algo intrínseco de la empresa religiosa. Y como tal, es evidentemente importante para cualquier análisis del fenómeno religioso.” (Berger, 1999:48).

La relación que se da para Berger entre lo profano y lo sagrado es posible porque la realidad ordinaria puede con frecuencia mostrar elementos de lo sagrado. Aquí retoma el concepto de hierofanía de Eliade como manifestación de esa realidad trascendente en una realidad mundana.

“La realidad ordinaria se perfora con bastante facilidad y, una vez que ha ocurrido tal cosa, todo se vuelve posible. Indudablemente esta perspectiva no es consecuencia de un acto de fe. No suele ser un acto de ninguna clase; no es algo que yo haya hecho, sino algo que me sucede. A pesar de todo, estas rupturas de la realidad revelan o, por lo menos, insinúan una realidad trascendente que existe más allá.” (Berger, 1992:131).

El concepto de ‘sagrado’ de Berger también deriva de la teoría fenomenológica de la religión de R. Otto y Mircea Eliade. De esta aproximación conviene destacar la coincidencia de que también Berger la experiencia religiosa es la experiencia de lo sagrado (la realidad última para Wach):

“Las características de lo sagrado han sido definitivamente descrito por Rudolf Otto, y tenemos poco que añadir a esta obra clásica. Sólo haría hincapié en dos características centrales y algo paradójicas: lo sagrado se experimenta como ser totalmente

otro (*totaliter Aliter*) (...) Otto llamó '*fascinans mysterium*' a lo sagrado, que a su vez conduce a una ambivalencia curiosa dentro de la conciencia religiosa (...) Este último aspecto de la experiencia de lo sagrado, por supuesto, ha sido tratado con gran detalle en la obra de Mircea Eliade y Eric Voegelin⁹.” (Berger & Kellner, 1978:40).

Esta definición de lo sagrado entiende que tiene su manifestación tanto en aspectos objetivos como subjetivos. Pero es sobre todo su carácter totalizador lo que destaca por encima de cualquier otra característica al convertirse en elemento legitimador de la realidad social.

Sin embargo, dos elementos de índole fenomenológica son los que configuran la concepción de Berger de la religión como legitimadora del orden humano y como intento de explicar el universo entero: lo sagrado y la anomia. En otro lugar, Berger define lo sagrado como “un tipo de poder misterioso o imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana.” (Berger, 1999:47). Se trata de una concepción de lo sagrado vinculada a la experiencia humana: un “poder atribuido a un objeto de la experiencia humana” (*Ibidem*), pero que es distinto de lo humano al haber alcanzado su propia autonomía.

Esta creciente autonomía de lo sagrado en relación a lo humano lleva a Berger a señalar que las capacidades humanas, como el lenguaje o la imaginación corrientes, no pueden captar esa realidad, aunque sí bien pueden llegar a insinuarla. Según Berger:

“los seres humanos que intentan recibir esa alteridad son como personas sumergidas bajo el agua, que contemplan desde allí lo que está por encima de la superficie: inevitablemente lo verán de manera enormemente distorsionada.” (Berger, 1997:299).

Como puede comprobarse, aquello que para Eliade se define como lo “totalmente otro”, para Berger, siguiendo a Durkheim como se vio en el apartado 5.3., son “formas hipostasiadas de la sociedad” en sentido de que hacen referencia a un orden socialmente construido:

⁹En el original inglés puede leerse: “The characteristics of the sacred have been definitively described by Rudolf Otto, and we have little to add to this classical work. We would only emphasize two central and somewhat paradoxical characteristics: the sacred is experienced as being utterly other (*totaliter aliter*)... Otto called the *mysterium fascinans* of the sacred, which in turn leads to a curious ambivalence within the religious consciousness... This last aspect of the experience of the sacred, of course, has been dealt with in great detail in the works of Mircea Eliade and Eric Voegelin.” (Berger & Kellner, 1978:40).

“Como tales, deben ser analizados como lo son todas las significaciones humanas, esto es, como elementos del mundo socialmente construido. Dicho de otro modo, cualquiera que sea en «última instancia» la naturaleza de las constelaciones de lo sagrado, empíricamente son sólo productos de la actividad humana y de la significación humana, es decir, son proyecciones del hombre.” (Berger, 1999:134).

Berger afirma que los fenómenos religiosos deben ser analizadas empíricamente como proyecciones humanas, pero esto no significa que el autor sostenga que el fenómeno de la religión sea un elemento ilusorio como se vio cuando se explicó las aportaciones de Karl Marx. Desde una aproximación fenomenológica en la que sólo pueden ser conocidos los fenómenos y no la esencia misma lo que se postula es una metodología de investigación concreta para el ámbito de la sociología.

Desde la perspectiva sociológica, Berger reproduce la perspectiva de Durkheim en la que lo sagrado y lo religioso son una manifestación de la propia sociedad, que sigue se desarrolla conforme a unos ideales supremos a través del culto a su auto-representación simbólica.

En este contexto de ‘construcción social’ del mundo religioso, la experiencia de lo sagrado es denominado como «locura sagrada». Es una realidad que irrumpe en el mundo ordinario y que no puede ser contenida dentro de las posibilidades estructurales humanas ni tampoco dentro de las categorías de esta realidad ordinaria y profana que es la vida humana. Por esta razón Berger define la experiencia de lo sagrado como irrupción de lo sagrado en el mundo de lo profano:

“Si admitimos el fundamental supuesto religioso de que otra realidad de algún modo invade o roza el mundo empírico, entonces estas características de lo sagrado adquirirán un estatus de una genuina experiencia.”(Berger, 1999:88).

Esta irrupción de la “otra realidad’ y su relación con el concepto de ‘lo totalmente otro’ se deriva de la fenomenología de R. Otto:

“Un aspecto crucial de la experiencia de lo sobrenatural, frente a otras experiencias en las que se rompe la realidad suprema, se da a conocer sí mismo: ??el carácter radical de esta experiencia. La otra realidad experimentada radicalmente, abrumadoramente otra (o como Rudolf Otto señaló: ‘totaliter Aliter’)¹⁰.” (Berger, P., 1978:39).

¹⁰En la obra original inglesa puede leerse: “A crucial aspect of the experience of the supernatural, as against other experience in which the paramount reality is ruptured, then discloses

En cualquier caso, se puede establecer un paralelismo entre la obra de Berger y la de Wach se muestra de forma clara, y no sólo por la influencia que han tenido en su obra los autores fenomenológicos, sino en la importancia del orden nómico que establece la definición de lo sagrado. La religión como sistema complejo de significado y de sentido compartidos es capaz de articular un sistema coherente que ahuyente el peligro de la anomía, tal y como la definió Durkheim.

“Toda sociedad histórica es un orden, una estructura protectora de significación que se erige sobre el caos. Es sólo dentro de este orden que tanto la vida del grupo como la del individuo adquieren un sentido. Desaparecido este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores, el terror al caos, que E. Durkheim llamaba «anomia».” (Berger, 1975:60).

Berger toma en consideración esta prevención de la anomia no sólo de Durkheim, sino también del propio Elíade cuando afirma que “Si se rompe el poste (orden), sobreviene la catástrofe, se asiste en cierto modo al «fin del mundo», a la regresión, al caos.” (Eliade, 1998:359).

El orden social establecido, imbuido de significación y sentido, previene del terror de la anomia. La construcción de ese orden se realiza también a partir de lo sagrado en la medida en que da un sentido a la vida del hombre. Lo sagrado proporciona, en ese sentido, participa del orden nómico que se instaura en la sociedad a través de su participación en lo que Berger denominó como «universos simbólicos». Estos ‘universos simbólicos’ son narraciones, grandes construcciones teóricas que hacen posible que “nomos” de una sociedad sea legitimado en su conjunto. Constituyen un nivel de legitimación gracias a la cual cualquier otra legitimación se integra dentro de una concepción del mundo. Así define Berger los universos simbólicos:

“son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (...) El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados socialmente y subjetivamente reales.” (Berger & Luckmann, 1996:95-96).

Según Berger, todas las personas tienen necesidad de dotar de sentido a sus vidas. Este sentido se construye a partir de amplios órdenes de significación (lenguajes, sistemas de símbolos, instituciones...) y que sirven de

itself: the radical carácter of this experience. The experienced other reality is radically, overwhelmingly other (or as Rudolf Otto put it, *totaliter aliter*.” (Berger, P., 1978:39).

indicadores indispensables para su existencia. Sin embargo, esta actividad humana de dotación de sentido es fundamentalmente, según Berger, una actividad colectiva. Se trata, además, de una actividad necesaria, puesto que ni la vida individual ni la vida colectiva son posibles sin un sistema de sentido. (Cfr. Bonete, 1995:121-122).

En esta concepción de la realidad social como un universo de construcción necesaria en lucha contra el terror anómico, Berger considera que lo sagrado actúa como orden de la realidad y como “nomos” objetivo que da un sentido a la vida del hombre. Del mismo modo, establece que lo sagrado actúa como un orden de la realidad que se enfrenta al terror anómico:

“Estar en buenas relaciones con este «cosmos sacro» es estar protegido contra las pesadillas amenazantes del caos. Caer fuera de esta buena relación es verse abandonado al borde del abismo de lo sin sentido. (...) Aquello respecto a lo cual el hombre religioso «va con cuidado» es, por supuesto, principalmente el peligroso poder inherente a las manifestaciones sagradas como tales. Pero detrás de este peligro existe otro, mucho más horrible, la pérdida de conexión con lo sagrado, y el ser tragado por el caos. Todas las construcciones nómicas están en función de mantener este terror anómico a raya. Pero estas construcciones encuentran su total culminación precisamente en el cosmos sagrado.” (Berger, 1999:48).

Se puede comprobar la influencia de Durkheim en la obra de Berger por la influencia que tiene el concepto de anomía en la construcción de sentido a través de los universos de sentido socialmente contruidos, por un lado, y a través de las construcciones nómicas de lo sagrado, por otro. Sin embargo, en la teoría de la religión de Berger pueden encontrarse importantes influjos de Max Weber, en tanto que autor neoweberiano que es. Esos influjos hacen referencia a los problemas en la construcción de significados y al análisis de las consecuencias que comportan los procesos de modernización. Así lo reconoce Wuthnow al analizar su obra:

“De Weber deriva Berger una comprensión básica del método y del ejercicio de la sociología, una perspectiva básica acerca de la naturaleza de la sociedad moderna, y, por cierto, un interés intelectual generalizado por los problemas de significado, en una cultura que está siendo transformada por las aparentemente inexorables fuerzas de la modernización.” (Wuthnow, 1988:32).

Por otra parte, también sería necesario señalar que Berger discrepa con el método weberiano en aspectos relacionados con el proceso de investigación. Especialmente contundente es la crítica que realiza a la pretensión de Weber de no proporcionar una definición de religión al comienzo de su investigación, puesto que Weber consideraba que una definición de religión, si puede realizarse, llegaría al final de la investigación. Berger sostiene que:

“Max Weber... afirmó que una definición de la religión, en el caso de que sea posible, había de llegar al final, no al principio de la tarea que se propuso. No es de extrañar que jamás llegará a ese término, con lo que el lector de Weber espera en vano que llegue la prometida definición. Personalmente no estoy convencido de que Weber tenga razón al proponer este orden de la definición y la investigación sustancial, ya que la segunda sólo puede avanzar dentro de un marco de referencia que define lo que importa y lo que no importa desde el punto de vista de la misma investigación.” (Berger, 1999:176).

Posteriormente, Luckmann, en su obra *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna* (1973), define el fenómeno religioso como la trascendencia de la naturaleza biológica por el organismo humano a través de la construcción de universos simbólicos objetivos, que imponen una moral y lo integran todo. Si para Berger, la religión es el hecho antropológico por excelencia, para Luckmann la religión tiene una condición antropológica y universal que va más allá de cualquier concreción histórica e institucional.

A pesar de las crisis institucionales de la religión, sostiene Luckmann, es posible el análisis de las formas de religión no especializadas institucionalmente. En las sociedades modernas es posible descubrir formas de religión invisible no institucionalizadas, que en estas sociedades modernas se sitúan en la esfera privada la construcción de significados. De esta forma, pues, la religión invisible encuentra su espacio propio en el ámbito de lo familiar, lo interpersonal y en la sexualidad. Lo interesante, pues, consiste en analizar el fenómeno religioso, y en particular la experiencia religiosa, desde una perspectiva subjetiva atendiendo a los condicionantes sociales y estructurales. Y es por ahí por donde avanza la aportación de Joachim Wach que se expone.

El peligro de este planteamiento de Luckmann es el riesgo de caer en un subjetivismo excesivo como el que explica el sociólogo de la religión Robert N. Bellah que publicó en 1985 un libro que lleva por título *Habits of the Heart* (*Hábitos del corazón*). En él se explica cómo la religión en los Estados Unidos ha pasado de tener un carácter público y unificado, como lo fue en la Nueva Inglaterra colonial, a otro más privado y diverso. Para demostrar este cambio, Bellah cita una joven enfermera a la que puso el nombre de Sheila Larson:

“Yo creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vez que fui a la iglesia. Mi fe me ha llevado por un largo camino. Es el Sheilaísmo. Sólo mi propia pequeña voz... Es simplemente tratar de amarse a sí mismo y ser amable contigo mismo. Ya sabes, supongo que Él quiere que nos cuidemos el uno al otro¹¹.” (Bellah, 1996:221).

En cierto modo, las aportaciones de Berger y la síntesis que realiza de algunos conceptos de Weber y Durkheim sobre la sociología de la religión resultan reveladores para profundizar en la obra de Joachim Wach. Se han observado paralelismos y coincidencias entre ambos autores, aunque también algunas diferencias. Sin embargo, para el caso que nos ocupa lo que interesaba destacar aquí es la existencia de un autor contemporáneo con raíces teóricas próximas a Wach y realizadas por un autor mucho más conocido.

En la próxima sección se hará una síntesis de lo desarrollado en este capítulo para poder exponer con mayor claridad cuáles son las influencias próximas de Wach y que se expresan a través de su obra.

5.5. Consideraciones finales

Las principales influencias sociológicas que recibió Joachim Wach fueron las de Weber y Durkheim, y en menor medida las de Karl Marx. Esta influencia sociológica se complementa con aportaciones importantes que provienen de la filosofía fenomenológica como las de Mircea Eliade o Rudolf Otto. Pese al desconocimiento existente de la obra de Wach en nuestra latitudes se pueden encontrar en un autor contemporáneo como Peter Berger planteamientos que pueden resultar análogos.

Como se ha visto hasta ahora, a partir de las obras clásicas de Durkheim y de Weber podría llegarse a la conclusión de que existe una necesaria pervivencia de lo sagrado. Esta pervivencia de lo sagrado se puede hacer presente a través de diversos tipos de manifestaciones, y algunas de ellas de un carácter institucional. Así, si Durkheim sostiene que ningún evangelio es inmortal, que siempre podrían aparecer otros evangelios nuevos, Weber por su parte considera que puede darse un reencantamiento del mundo moderno en la

¹¹Esta declaración en la obra original inglesa puede leerse: “I believe in God. I’m not a religious fanatic. I can’t remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It’s Sheilaism. Just my own little voice... It’s just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think He would want us to take care of each other.” (Bellah, 1996:221).

necesaria búsqueda de una salida a la jaula de hierro y a los problemas de sentido.

Este es el punto de partida para que formular que existe un forma de religiosidad universal, en la medida en que son necesarias estructuras que proporcionen un sentido objetivo a la existencia humana. Peter Berger y Thomas Luckman en su obra *La construcción social de la realidad* (1966) sostenían que era necesario unos significados integradores y que denominaban “universos simbólicos”.

Sin embargo, y en relación con las influencias de Max Weber y E. Durkheim en la sociología de la religión de Wach, podría decirse que su obra se inspira fundamentalmente del pensamiento de estos dos autores. De Weber, como se ha mostrado, Wach concilió la “subjetividad weberiana”, una concepción que parte de necesaria comprensión de las motivaciones y la necesidad de captar la intencionalidad subjetiva de los actores sociales para la consecución una correcta hermenéutica sociológica. No hay que olvidar el método de la interpretación como instrumento de análisis de los fenómenos sociales, cuestión que el propio Wach dedicó enormes esfuerzos desde comienzos de su carrera académica.

De las teorías durkheimianas, en cambio, resulta interesante el fenómeno de la cosificación, que permite comprender y explicar los fenómenos sociales a partir de la objetivación de la realidad. También el concepto de las conciencias colectivas en tanto constelaciones de conocimiento compartido, el concepto de orden social definida en términos de realidad objetiva que se impone al individuo y, de forma especial, la dicotomía que establece entre lo sagrado y lo profano son sólo algunas de las influencias de este autor en el pensamiento de Joachim Wach.

Sobre esta última cuestión, se podría decir que la sociología de la religión de Wach puede ser entendida como una “ecología de lo sagrado”, en tanto que plantea que a partir de lo sagrado (de la realidad última) se obtiene una interpretación de la identidad individual y colectiva. Sin embargo, la noción de Wach de lo sagrado no es reflejo directo de la concepción durkheimiana, sino que se pueden señalar tres interpretaciones clásicas del concepto “sagrado” que influyeron en la concepción fenomenológica de Wach, tal y como se ha expuesto:

1. E. Durkheim: Considera lo sagrado como “una proyección simbólica de la identidad del clan o del grupo tribal”. Es una consideración positivista que reduce la experiencia religiosa a sociología. Lo sagrado es una categoría fundamental de la conciencia colectiva que tiene su origen en la sociedad. Es un proceso reductivista, pues trata únicamente el fenómeno religioso desde sus dimensiones sociales y culturales. Lo sagrado

aparece como un producto de la sociedad que se convierte en medio para el mantenimiento de dicho orden social.

2. R. Otto: “Lo sagrado es un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano”. Otto se mueve dentro de un procedimiento metodológico consistente en descubrir el hecho religioso en su inserción en lo sagrado, en la exaltación la experiencia religiosa y el fenómeno. Su aportación al concepto de lo «sagrado» del “*misterio fascinans y tremens*”, produce en el hombre una situación de inseguridad y terror, lo cual, posibilita una doble ruptura: interior (psicológica o vivencial, es decir, desde los sentimientos que provoca en el sujeto humano y que sólo pueden ser descritos desde sus resultados en la conciencia humana); exterior (sus manifestaciones sociales).
3. M. Eliade: Mediante un intento hermenéutico de integración histórico disciplinar, este autor considera que lo sagrado es “una realidad absoluta que trasciende el mundo, y que sin embargo, se manifiesta dentro de él”. Lo sagrado es una ordenación espacio-temporal, una ordenación del sentido de la vida humana en sus aspectos fundamentales. Lo verdaderamente importante para Eliade consiste precisamente en dilucidar las manifestaciones de lo sagrado en este mundo (hierofanías).

Por otra parte, tanto Weber como Durkheim entendían la religión como un fenómeno central de la realidad social y central también dentro del conocimiento sociológico. De esta forma, de Weber, se destaca su concepción de la religión como un “factor primordial del proceso histórico”, mientras que de Durkheim habría que señalar su concepción de la religión como un “factor de toda solidaridad humana”, ya sea mecánica u orgánica.

La presencia de la influencia de Karl Marx puede encontrarse en su sociología del conocimiento y, especialmente, en su teoría antropológica al considerar la determinación social de la conciencia. Si para Marx, como se ha visto, la religión es una forma de ideología, lo que se hace necesario es explicar la interrelación que existe entre la religión y lo que Marx denomina las ‘condiciones materiales de la vida’. Puesto que Marx negaba que la religión fuese un fenómeno cultural autónomo e independiente, la religión sólo se entiende por medio del escrutinio de las relaciones históricas entre la religión como forma de ideología y la estructura socioeconómica. Pese a que esta determinación de la religión y la estructura socio-económica sean relaciones complejas y sin que se puede establecer una simple relación mecanicista entre lo que Marx llamaba en sentido amplio la “base” y la “superestructura” (Cfr. Morris, 1995:62-63).

La sociología de la religión de Joachim Wach puede ser considerada como una aportación concreta desde el punto de vista de la metodología comprensiva (Weber) y también analítica (Durkheim), pero teniendo siempre presente los desarrollos epistemológicos y metodológicos que han caracterizado la obra de Wach. En cualquier caso, la obra de Wach demuestra cómo pueden complementarse las aportaciones de Durkheim y Weber en una teoría amplia de la religión sin que se pierda la lógica interna de ambas.

En la tradición clásica de la sociología los autores como Marx, Weber y Durkheim entre otros conforman un cuerpo de contribuciones teóricas sobre la religión que constituyen el núcleo de las aportaciones de Joachim Wach y que de algún modo determinan su concepción sociológica de la religión. A pesar de que la obra de Wach recibe también el influjo de autores ajenos a la disciplina, podría decirse que su obra recoge dos influencias de la sociología clásica: la de Max Weber, que entiende lo social como una interacción dotada de significado por parte de un sujeto, y la de E. Durkheim, para quien lo esencialmente relevante de la sociedad es su naturaleza coercitiva y de naturaleza esencialmente macrosociológica.

Un aspecto interesante de la obra de Wach es la complementación y articulación de las dos tradiciones clásicas de sociología, la de Durkheim y la de Weber, al tiempo que entronca con otras tradiciones que proceden de otras disciplinas, en un intento por integrar en una sola perspectiva la penetración del carácter subjetivo de los fenómenos religiosos y la explicación de los fenómenos colectivos como productos culturales que trascienden la individualidad. w Aparte de esta síntesis por parte de Wach entre Weber y Durkheim, entre la comprensión subjetiva y las categorías de la realidad construida a partir de la comunión de credos que imponen la integración de los miembros en un único cuerpo social, también se encuentran en Wach otros influjos teóricos de autores como Otto o Elíade, representantes de una aproximación fenomenológica de la religión procedentes de otras disciplinas afines.

Se da por cierto, pues, que en Wach se produce una síntesis de las principales aportaciones de Durkheim y Weber. Por una parte, se explican cómo los fenómenos estructurales influyen en la vida de los individuos en particular (Durkheim), y por otra se comprueba la importancia de la comprensión de los motivos de la acción (Weber) en el actor social. Este puede ser un elemento importante para analizar cómo la noción de 'experiencia religiosa' de Wach recoge, pues, notables influencias de Durkheim y Weber. El actor social construye sus significaciones religiosas a partir de una cierta determinación social de la experiencia. Faltará ver con más profundidad cuáles son los fundamentos epistemológicos en los cuales se basaría esta aportación de Joachim Wach. Es lo que trataremos de explicar en el próximo capítulo.

Capítulo 6

Lectura del concepto de 'experiencia religiosa'

Contenido

6.1. Desde los paradigmas emergentes	178
6.1.1. Perspectivismo	179
6.1.2. Construccinismo	184
6.1.3. Lectura hermenéutica	190
6.1.4. La 'sociología de la experiencia' de F. Dubet	196
6.2. Consideraciones epistemológicas	200
6.2.1. Ruptura epistemológica y construcción del objeto de estudio	201
6.2.2. Superación de la tensión teoría-práctica	203
6.2.3. Superación de la tensión subjetividad-objetividad	206
6.2.4. Problemas personales y problemas colectivos	210
6.3. Consideraciones finales	212

En este capítulo se pretende ahondar aún más en la obra de Wach, y de forma específica en el concepto de 'experiencia religiosa' que se ha explicado en el subapartado 4.6. (La experiencia religiosa) a través de una lectura epistemológica que proporcione un mayor conocimiento y valorar el alcance de su aportación teórica. Conociendo cuáles son los interrogantes metodológicos que se plantean en su propuesta, se conocerá también cuáles son las dificultades metodológicas que trae consigo el objeto de estudio planteado.

Lo que planteará es en qué medida este aspecto de la obra de Joachim Wach puede ser contemporáneo y útil para el estudio del fenómeno religioso en la actualidad tomando como punto de partida dos cuestiones diferentes: los paradigmas emergentes y la valoración epistemológica de su obra.

En primer lugar, se tratará de comprobar en qué grado se puede hacer una lectura de la aportación de Wach en términos de los paradigmas emergentes en sociología a lo largo de la última década. Si el concepto de 'experiencia religiosa' de Wach está acorde con estos nuevos paradigmas emergentes, ello significará que la recuperación de parte de su obra será útil y necesaria para comprender, desde otra perspectiva, los fenómenos religiosos contemporáneos.

En segundo lugar lo que se expondrá será una valoración de la obra de Wach a partir de una lectura epistemológica, comprobando cuáles pueden ser los puntos gnoseológicos en común con las aportaciones de otros autores contemporáneos tan importantes en la sociología como, por ejemplo, Pierre Bourdieu (1930-2002) o F. Dubet.

6.1. Desde los paradigmas emergentes

Por paradigmas emergentes se entienden aquellos nuevos puntos de vista que difieren de las aproximaciones clásicas que han presidido los estudios sociológicos hasta las últimas décadas. En cierto modo, entre estos nuevos paradigmas unos son síntesis de algunos paradigmas anteriores, mientras que otros se refieren a nuevas consideraciones que provienen de otras disciplinas próximas a la sociología pero que hasta el momento no han tenido cabida en el análisis sociológico.

Se tomarán en consideración principalmente dos de estos paradigmas emergentes y que se denominarán perspectivismo y construccionismo. Ambos son aproximaciones que guardan una estrecha relación entre sí. Sin embargo, y dado la pretensión de este capítulo, se dedicará una mayor atención y extensión al segundo de los paradigmas emergentes, el construccionismo, dada la importancia que, como se verá, tiene en la obra de Joachim Wach. Pero tampoco se dejará de lado un elemento comentado en página anterior-

res, concretamente en el apartado 4.3 (Aproximación a la metodología de J. Wach), que es la importancia de la hermenéutica que facilita la comprensión de la experiencia religiosa, elemento extraordinariamente importante.

De este modo, si se consigue vincular y establecer qué relaciones existen entre la aportación de Wach y estos dos paradigmas contemporáneos, se podrá establecer que las aportaciones de Wach también son aportaciones contemporáneas y válidas para la investigación social hoy en día.

6.1.1. Perspectivismo

La lectura perspectivista que se utilizará para comprender la obra de Wach parte de una idea prestada de un autor citado con anterioridad: el sociólogo Karl Mannheim (1893-1947). Esta opción epistemológica por el perspectivismo contiene, por una parte, algunos elementos que son propios del historicismo, del historicismo marxista para ser más preciso. Por esta razón se afirma como punto de partida que no existe conocimiento que no guarde relación alguna con sus condiciones sociales de producción. En ese sentido, dirá K. Mannheim que

“Todo pensar histórico está ligado a la posición concreta del pensador en la vida.” (Mannheim, 1987:138).

Este punto de partida historicista postula, contra las teorías del conocimiento de corte tradicional que sostienen la existencia de una distancia infranqueable e independiente entre sujeto y objeto de estudio, que el conocimiento guarda relación con los valores, el contexto social y la posición del individuo. Tal y como también afirma Mannheim:

“Hay esferas de pensamiento en las que es imposible concebir la verdad absoluta como existiendo independientemente de los valores y la posición del sujeto y sin relación con el contexto social.” (Mannheim, 1987:140).

Teniendo presente la relación de producción de conocimiento y su contexto de producción, se entiende mejor por qué las preocupaciones de Wach sobre la ciencia de la religión, su concepto de experiencia religiosa y por qué sostenía que el investigador de la religión debía tener una cierta simpatía con el fenómeno estudiado. No hay que olvidar que, como se ha expuesto en cuando se ha explicado el contexto intelectual y las influencias que rodearon la obra de Wach, su aproximación al fenómeno religioso parte de su propia experiencia personal y de las vicisitudes que le tocaron vivir en su tiempo. Por

esta razón, y apelando a la vivencia personal de Wach, tendría sentido su afirmación según la cual nadie puede entender el fenómeno religioso si nunca ha participado del mismo. Esta es una afirmación compartida por otros autores, pero que tiene en común la práctica desaparición de la distancia epistemológica necesaria entre el sujeto y el objeto de investigación.

En ese sentido, si se lee la aportación de Wach como una reacción al positivismo y que es contraria a la supuesta objetividad del conocimiento, se comprobará cómo este posicionamiento guarda estrecha relación con la idea de Mannheim, según la cual la influencia de supuestos conocimientos y esquemas de investigación explícitos o implícitos, tanto en la elección del objeto de investigación, como en la clasificación del material o la formulación de hipótesis y conclusiones, no están exentas de valores. Esta es una aproximación propia y característica de las ciencias sociales. Y no sólo eso, sino que en el estudio de los valores, y en particular de los valores religiosos, éstos deben ser analizados desde los valores y las significaciones que tiene el propio investigador. En ese sentido, en el prólogo que Louis Wirth escribe para la edición de 1936 de *Ideología i Utopia* sostiene que:

“Si, en consecuencia, las ciencias sociales se ocupan de objetos que tienen un sentido y un valor, entonces el observador que se esfuerza por entenderlos forzosamente debe hacerlo mediante categorías que, a su vez, dependen de los propios valores y significaciones¹” (Wirth, 1987:35).

Afirmar que Wach en su aportación al concepto de 'experiencia religiosa' parte de una determinada perspectiva no significa que ésta sea falsa ni subjetiva ni tampoco que sea irrelevante intelectualmente. Simplemente sostiene que 'La perspectiva es uno de los componentes de la realidad'.

Por otra parte, recuerda M. Beltrán Villalva (2001:23-26) que existe una gran coincidencia entre este concepto de perspectivismo de Karl Mannheim y la obra del filósofo español Ortega y Gasset (1883-1955). Si bien es cierto que ninguno de los dos autores se citan entre sí, se comprueba la relación que existe entre ambas aportaciones. Por ejemplo, puede observarse a partir del siguiente texto de Ortega y Gasset esta coincidencia que Beltrán Villalva cita en su obra *Perspectiva sociales y conocimiento* esta coincidencia en los puntos de vista:

¹En la traducción catalana consultada puede leerse: “Si, doncs, les ciències socials s’ocupen d’objectes que tenen un sentit i un valor, aleshores l’observador malda per entendre’ls forçosament ha de fer-ho mitjançant categories que, al llur torn, depenen dels propis valors i significacions.” (Wirth, 1987:35).

“Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo [...] ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgase ilusorios. Esto supondría que haya un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva.” (Beltrán Villalva, 2001:25).

Lejos de ahondar en las similitudes y diferencias entre Mannheim y Ortega y Gasset lo que nos proponemos es explicitar los marcos de referencia metodológicos de los que parte la preocupación por la experiencia religiosa en la obra de Wach. Lo que pretende el autor, así visto, es establecer la perspectiva, la manera de observar y percibir la ‘realidad’ y articular de esta forma los criterios a partir de los cuales conseguir un conocimiento válido. Se trata de una opción por una epistemología no idealista y en la cual se explicita la génesis de los conocimientos y condicionantes de verdad y validez para no suponer su exclusión y la puesta en duda de la existencia de una “verdad en sí” en un reino platónico de las ideas desprovisto de anclajes materiales, históricos, sociales y, en definitiva, humanos.

En consecuencia, podría decirse que es un error tomar de forma aislada la pregunta por la realidad de la experiencia religiosa sin declarar desde qué punto de vista se hace la pregunta misma por la realidad por parte del observador, y también desde qué punto de vista responde el sujeto de la investigación social. Resulta, pues, una utopía errada preguntarse por la verdad de la realidad desde un punto de vista absoluto, como con frecuencia se ha formulado tradicionalmente desde el racionalismo clásico a través de autores como Descartes, Leibniz o Spinoza. Siguiendo con la analogía propuesta con el filósofo español José Ortega y Gasset, exponente principal de la teoría del perspectivismo, se diría que este autor prosigue su explicación en “La doctrina del punto de vista” de su obra *El tema de nuestro tiempo* para afirmar que cualquier afirmación contraria a esta forma de comprender la realidad social resulta absurda:

“La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto” (Ortega y Gasset, 1966-1969:199-201).

“Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado.” (*Ibidem*).

Pretender un conocimiento de la realidad social sin tener en cuenta, por un lado, las condiciones de producción de ese conocimiento, y las posiciones desde la cual se pretende ese conocimiento no es otra cosa que obtener un conocimiento erróneo:

“El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno». El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.” (1969-1969:200).

Entendida de esta forma la afirmación de Wach de que la experiencia religiosa es experiencia de lo sagrado se afirma que no puede existir una experiencia de carácter universal e independiente del sujeto que experimenta ni de las condiciones sociales en la que esta experimentación se lleva a cabo.

Se trata, pues, de una aproximación epistemológica que se sustenta sobre las aportaciones de la fenomenología perspectivista. Esta aproximación permite abordar el fenómeno de la experiencia religiosa a partir de una manera muy concreta y particular de entender y tener conocimiento del fenómeno.

Sin embargo, y para evitar la tentación de caer en el relativismo epistemológico que podría suponer la aproximación perspectivista tendría que traerse a colación la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Se trata de una distinción formulada por primera vez por Karl Popper en una obra titulada *Logik der Forschung* (La lógica de la investigación) [1934-1935] (Popper, 1962), aunque la terminología se debe a Hans Reichenbach (Reichenbach, 1938 y 1951), quien acuñó la distinción en los años del empirismo lógico.

Por una parte, el *contexto de descubrimiento* en una investigación aborda la cuestión de cómo, quién y por qué se llega a un determinado conocimiento y es obligado reconocer en este proceso influencias personales, sociales, ideológicas y hasta metafísicas.

En cambio, el *contexto de justificación* es propio de la teoría ya elaborada y está orientado a comunicar el contenido científico a los demás. Este contexto es propio de la epistemología, es decir, de la ciencia pura la cual encuentra

su fundamentación en los hechos y en la correspondencia entre el mundo y el conocimiento científico. Esta correspondencia se basa en la racionalidad más estricta y la severa confrontación de las predicciones y de las consecuencias de las teorías con la experiencia (Benejam, 1999:15-16).

Esta distinción es importante para evitar el relativismo epistemológico. Son relativos los contextos de descubrimiento, pero no el contexto de justificación. En ciencia, y también en las ciencias sociales, se se llega a unas verdades aplicando un método riguroso, ya sea inductivo y empirista o mediante un método racional, lógico, justificacionista o falsacionista.

No falta sin embargo quienes critican esta distinción, especialmente a partir de la obra de T. Kuhn (1990), quien argumenta que la ciencia no se desarrolla por acumulación de nuevos descubrimientos, sino gracias a las transformaciones producidas por la acción colectiva que llevan a cabo las diversas comunidades científicas a partir de creencias, métodos, conceptos y valores compartidos a cuyo conjunto él denominó paradigmas.

En cualquier caso, partir de una perspectiva de conocimiento concreto no hace que el conocimiento adquirido sea relativo. Cuando entendemos que la aproximación a la experiencia religiosa de Wach parte de una perspectiva concreta queremos decir, sin abusar del juego de palabras, que es relativa y no relativista.

Permitiéndonos una licencia literaria, citaremos una escena de la novela de Pío Baroja, un autor de la generación del '98, titulada *El árbol de la Ciencia* (1911). Este fragmento pertenece a la cuarta parte de la novela (por título Inquisiciones) y en ella el protagonista Andrés Hurtado, estudiante de medicina, mantiene una larga conversación filosófica con su tío, el doctor Iturrioz. En el transcurso del diálogo entre los dos personajes hablan por un momento de la ciencia y dicen lo siguiente:

—En qué laberinto nos vamos metiendo -murmuró Iturrioz.

—Sintetice usted nuestra discusión y nuestros distintos puntos de vista.

—En parte, estamos conformes. Tú quieres, partiendo de la relatividad de todo, darle un valor absoluto a las relaciones entre las cosas.

—Claro, lo que decía antes; el metro en sí, medida arbitraria; los trescientos sesenta grados de un círculo, medida también arbitraria; las relaciones obtenidas con el metro o con el arco, exactas.”
(Baroja, 2011:136).

El perspectivismo, por tanto, al cual se hace referencia como punto de partida no es una forma de relativismo, sino que constituye una aproximación particular y específica a la realidad.

Por otra parte, además de las aportaciones de Ortega y Gasset, citado anteriormente y contemporáneo de Baroja, también se pueden tener presente en esta cuestión otros autores más propios de la sociología, como por ejemplo Max Scheler (1874-1928) que, tanto en *Sociología del saber* (1923) como en *Problemas de una Sociología del conocimiento* (1926), subordina a un perspectivismo de carácter sociológico toda concepción del mundo². También habría que considerar al ya citado recientemente Karl Mannheim³ y también a autores más contemporáneos como P. L. Berger, P. Bourdieu⁴, A. Giddens, C. Geertz, J. Ibáñez, G. H. Mead, T. Luckmann, Niklas Luhmann, A. Schütz, G. Spencer-Brown, F. Wallner, P. Watzlawick, L. von Wittgenstein y otros muchos autores que parten de este tipo de epistemología sistémico-constructivista o genetista. En cualquier caso, para un mayor conocimiento de la importancia del perspectivismo en sociología se remite al lector a Marcelo Arnold-Cathalifaud & Darío Rodríguez (1990).

6.1.2. Construccionismo

Una de las concreciones teóricas del perspectivismo es el construccionismo social. En sociología el construccionismo social fue introducido por el sociólogo norteamericano George Herbert Mead (1863-1931) a través de su teoría de la conciencia de sí mismo (*self consciousness*), según la cual esta conciencia de sí se origina a través de la interacción social. A través de esta interpretación G. H. Mead ha ejercido una influencia significativa a lo largo del siglo XX sobre notables filósofos y científicos sociales lo que le hace convertirse en el fundador del interaccionismo simbólico de la sociología y la psicología social.

Sin embargo, en su obra póstuma, *Mind, Self, and Society* (1934), Mead argumenta que la identidad personal se construye a través de la interacción social. Mead describe cómo la mente (*Mind*) y uno mismo (el *self*) individuales se originan en los procesos sociales. En vez de aproximarse a la experiencia humana en términos de la psicología individual, Mead analiza esta experiencia partiendo del principio de que la comunicación es esencial para la orden social. La psicología individual, para Mead, es inteligible únicamente en términos de procesos sociales. Así, el desarrollo del yo individual (*self*) y de su autoconciencia es eminentemente social. Por lo tanto, el yo para Mead

²Para un mayor conocimiento de la obra de Max Scheller se remite al autor a la obra ya clásica de Alfredo Povina (1941) y para un conocimiento sobre el autor y su obra en una publicación más reciente se remite a Sergio Sánchez-Migallón (2006).

³Se recomienda la lectura de T. B. Bottomore (1956) en la que el autor hace una revisión crítica de la obra de Mannheim y de forma específica el término de perspectivismo.

⁴Sobre este autor puede consultarse la obra de Jane Kenway & Julie McLeod (2004).

no es algo inmanente, presente desde el inicio, sino que se constituye a través de la experiencia del proceso social que configuran el yo individual como resultado de la interacción con otros individuos:

“El self es algo que tiene un desarrollo; no es inicialmente allí, al nacer, pero surge en el proceso de la experiencia y la actividad social; es decir, se desarrolla en un individuo dado como resultado de sus relaciones con ese proceso como un todo y con otros individuos dentro de ese proceso⁵.” (Mead, 1934:135).

Esta afirmación significa que la construcción del yo es fruto de la interacción social, y un ejemplo de este desarrollo del yo lo proporciona Mead al explicar que en los contextos de juego, por ejemplo, los niños adquieren y aprenden sus roles sociales a través de la relación con otros roles, en ocasiones aprendiendo a verse a sí mismo desde el punto de vista de lo que él denominó el “otro generalizado” (*generalized other*). Los juegos infantiles, por tanto, cumplen la función de convertirse en instrumentos para el desarrollo personal y social, especialmente cuando niños adoptan las actitudes de aquellos que de algún modo u otro controlan o las actitudes de quienes ellos dependen. Para Mead el self está en una relación dialéctica entre el ‘mí’ y el ‘yo’. Podría decirse que el ‘mí’ es el self social mientras que el ‘yo’ es el self que se corresponde con el ‘mí’ en múltiples contextos que forma el self a través del tiempo y las relaciones iterativas, la ontogénica e histórica imagen que uno tiene de sí mismo.

Por otra parte, los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann citan a G. H. Mead como fuente de inspiración importante en su obra de sociología más representativa, *The Social Construction of Reality* (1966). En este tratado Berger y Luckmann amplían las observaciones ontogénicas de Mead respecto al *self* y lo amplían a todos los fenómenos que se encuentran en el mundo social. De esta forma llevan a cabo una descripción de la relación dialéctica que existe entre la realidad subjetiva de los individuos y la realidad objetiva de la sociedad y en la que emerge un universo de discurso que está continuamente en constante construcción. A través de la interacción y la conversación con otras personas el conocimiento queda internalizado, y después se externaliza, y se convierte así en una percepción subjetiva de una realidad objetiva. Esto significa que mediante este particular proceso de socialización, las personas construyen sus propias vidas cotidianas y los universos de sentido más elementales e importantes.

⁵En el original puede leerse: “The self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process.” (Mead, 1934:135).

Ni que decir tiene que este tipo de construccionismo social implica un cierto grado de subjetivismo. Del análisis de la intencionalidad de los actores y cómo éstos desarrollan sus roles sociales en un contexto social dado, John Searle (1995) sostiene que la realidad socialmente construida exhibe su propio tipo de objetividad. Así, el realismo de Searle distingue entre “los hechos brutos” (*brute facts*), que existen con independencia de lo que las personas puedan pensar y considerar, y los “hechos sociales”, que dependen del pensamiento humano pero que se hacen independientes de aquello que las personas puedan pensar.

Un ejemplo de cómo los seres humanos construyen una realidad social asignando de esta forma una serie de funciones como la intencionalidad a objetos físicos lo podemos encontrar en la obra de George Simmel (1858-1918) *Filosofía del dinero* (1900). En ella se analiza cuál es el rol independiente que desempeña el dinero en la vida social. Simmel estudió la racionalidad formal que el capitalismo producía a través de la circulación del dinero y que consiste en una inversión entre medios y fines que lleva a que los primeros pasan a ser fines y que a la vez son medios de otros fines que sucesivamente devienen medios en una cadena teleológica que —dejando de lado el horizonte de los fines últimos— ya no tiene fin. De esta forma, decía Simmel, el dinero que había sido pensado como un medio para obtener determinados fines (un medio para en las sociedades modernas obtener, por ejemplo, comida, calzado, una casa, o lo que sea...), por la voracidad que le es propia a la racionalidad del dinero, éste aparece como un fin en sí mismo, y entonces resulta que es el dinero lo que se desea: no como medio para alcanzar ciertos fines, sino por el dinero mismo⁶.

Sin embargo, también se puede fácilmente comprobar que esta problemática constructivista no puede considerarse como una nueva escuela ni como una corriente internamente homogénea. Se trata más bien de un conjunto de problemas e interrogantes en los que trabajan estudiosos muy diferentes en cuanto a trayectorias intelectuales, recursos conceptuales, métodos o relaciones con el trabajo empírico. Sin embargo, hay un elemento común a este tipo de aproximaciones y es el concebir las realidades sociales como una construcción histórica y cotidiana de los actores sociales. Así lo expresa Philippe Corcuff en una obra de 1998 que lleva por título *Las nuevas sociologías*:

“En una perspectiva constructivista, las realidades sociales se conciben como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos.” (Corcuff, 1998:19).

⁶Sobre la obra de G. Simmel se recomienda la extraordinaria obra de Natàlia Cantó (Cantó, 2005) en la que se analiza la teoría del valor desde la perspectiva sociológica.

Esta construcción remite a la vez a los productos (más o menos duraderos o temporales) de elaboraciones anteriores y a los procesos en curso de reestructuración: son, por tanto, construcciones pretéritas y también presentes y futuras.

Como puede deducirse, la obra de Wach es también susceptible de ser leída bajo esta aproximación constructivista en la que las personas que tienen una experiencia de lo sagrado construyen narrativamente sus interpretaciones a partir de procesos sociales históricamente localizados. Esto significa que las experiencias religiosas no existirían 'per se', sino únicamente como resultado de un proceso de construcción social de significaciones objetivadas a través de los procesos dialécticos que se producen. Visto así, pues, este elemento constructivo de la experiencia se añade a la lectura fenomenológica que Joachim Wach había concebido como punto de partida.

En ese sentido, tal y como se ha manifestado, la historicidad juega un papel importante y fundamental en estas tesis elaboradas por los autores constructivistas. Sin embargo, el papel que desarrolla esta historicidad puede plantearse en, como mínimo, tres sentidos diferentes:

1. En primer lugar, cabría decir que el mundo social se construye a partir de preconstrucciones pasadas, lo que enfatiza la importancia de las experiencias y conocimientos pasados que han vivido las personas implicadas. Este punto guarda una relación directa con la afirmación de Karl Marx, según la cual las personas construyen su propia historia a partir de las condiciones sociales del presente y el pasado. En palabras de Marx:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones elegidas por ellos, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado.” (K. Marx, 1968:29).

Por tanto, también podría trasladarse al pensamiento de Wach que las experiencias de lo sagrado que los creyentes construyen se realizan como consecuencia de una tradición heredada y compartida, por un lado, y de unas condiciones sociales presentes que establecen los límites y las posibilidades a esta experiencia.

2. En segundo lugar, es necesario señalar que las formas sociales pasadas son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas al tiempo que se inventan otras nuevas a través de la práctica y la interacción (cara a cara, pero también telefónica, epistolar, telemática...) de

la vida cotidiana de los actores. Lo que significa que estas construcciones heredadas están sujetas a la transformación social a través de los procesos de interacción que llevan a cabo los actores sociales.

3. Finalmente, las condiciones de historicidad de esta perspectiva constructivista señalaría que esta herencia que se recibe del pasado y este trabajo cotidiano que se desarrollan en el presente abren un amplio abanico de posibilidades para el futuro. De esta forma, los procesos de construcción de significado son siempre procesos abiertos al cambio y a la transformación de los significados.

Por esta razón, la historicidad en la perspectiva construccionista resulta especialmente interesante en el estudio de la obra de Joachim Wach. En la medida en que se transformen las significaciones religiosas, cambiarán también las experiencias que los actores realicen de ellas y la narraciones que desarrollen para explicarlas. Con lo cual, si en la actualidad se viven los procesos de transformación religiosa señalada en el apartado 3.1. (Nuevas formas de religiosidad), podrían también cambiar las experiencias religiosas que los actores manifiestan, con lo que se hace necesario un método nuevo para analizar estos fenómenos, un método que contemple tanto la subjetividad de los actores (la comprensión weberiana) como un análisis de los fenómenos sociales colectivos y contextuales (sociologismo de Durkheim) y que se tendría su encuentro en la obra de Joachim Wach.

En ese sentido, también se hace necesario señalar que esta característica de historicidad que podría atribuirse al concepto de 'experiencia religiosa' de Wach permite comprender cómo se construye la experiencia religiosa y la relación que guarda esta construcción con experiencias, vivencias y formas de relación anteriores en la vida cotidiana de los actores sociales.

Asimismo, cabe añadir, además, que en este proceso histórico de construcción de las experiencias religiosas son objetivadas e interiorizadas. Son objetivadas porque remiten a los mundos objetivados, en el sentido de que los individuos y los grupos se sirven de palabras, objetos, reglas, instituciones, etc., legados por las generaciones anteriores, y los transforman a la vez que crean otros nuevos. Al mismo tiempo, estos recursos objetivados y, por tanto, exteriores a los individuos, limitan su acción, a la vez que ofrecen puntos de apoyo a dicha acción.

Sin embargo, estas realidades sociales objetivadas que serían las experiencias religiosas se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos especialmente por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento concretos. Así, los modos de aprendizaje y de socialización hacen posible la interiorización de los universos exteriores, y las

prácticas individuales y colectivas (los rituales personales y comunitarios) de los actores conducen a la objetivación de los universos interiores. Se trata, en definitiva, del doble movimiento que fue sistematizado por el filósofo Jean-Paul Sartre (1905-1980) en la obra *Crítica de la razón dialéctica* (1960). En este volumen se explica el desarrollo crítico de la filosofía dialéctica de Hegel (1770-1831) y que consiste en la *interiorización de lo exterior* y *exteriorización de lo interior*.

En esta crítica que Sartre formula se pregunta cómo constituir una antropología estructural e histórica que no sacrifique la concreción del objeto estudiado en un sistema fijo de conceptos. Se pregunta como construir una perspectiva de estudio a partir de un sistema abierto de significaciones e interpretaciones.

Sartre sostiene que sólo una antropología marxista puede servir para tal propósito, pero a condición de que ésta se fundamente en la comprensión de lo humano que supone el existencialismo, la dialéctica fenomenológica del *Ser y la Nada*. Argumenta que si el materialismo histórico de Karl Marx es cierto, entonces la historia es dialéctica y tiene un carácter totalizador. Sin embargo, las preguntas fundamentales que se plantea Sartre en esta *Crítica de la razón dialéctica* hacen referencia a la existencia de una razón dialéctica y de un modo especial a cuál es la utilizada por parte de la racionalidad positivista imperante en las ciencias para estudiar al hombre y su existencia humana. Lo que es interesante destacar para el propósito descrito en esta memoria es que desde una aproximación existencialista, para Sartre, este proceso dialéctico de construcción de la objetividad y la subjetividad se realiza a través de una praxis concreta. Comprobar cómo se subjetiviza lo objetivado y se objetiva lo subjetivado. Así lo explica el propio Sartre:

“La praxis, en efecto, es un paso de lo objetivo a lo subjetivo de la interiorización; el proyecto como superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad, entre las condiciones objetivas del medio y las estructuras objetivas del campo de los posibles, representa en sí mismo la unidad moviente de la subjetividad y de la objetividad, que son las determinaciones cardinales de la actividad.” (Sartre, 1960:81).

Esta relación dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo para Sartre tiene otra implicación adicional, y son los límites que se establecen entre lo objetivo y lo subjetivo. Si bien la objetividad (exterioridad) limita la experiencia de lo subjetivo (interioridad) también lo es que lo subjetivo limita la objetividad. Por tanto, más allá de las limitaciones objetivas de la subjetividad, en esta relación dialéctica que propone Sartre lo subjetivo también supone un límite a lo objetivo:

“Así, lo subjetivo mantiene en sí a lo objetivo, que niega y que supera hacia una nueva objetividad; y esta nueva objetividad con su título de objetivación exterioriza la interioridad del proyecto como subjetividad objetivada. Lo que quiere decir a la vez que lo vivido en tanto que tal encuentra su lugar en el resultado, y que el sentido proyectado de la acción aparece en la realidad del mundo para tomar su verdad en el proceso de totalización.” (Sartre, *Ibídem.*)

Se puede concluir que a través de los procesos de construcción social quedan integradas, en consecuencia, la objetividad de los marcos sociales de relación y la construcción del sentido de la experiencia personal. Eso significaría que la experiencia religiosa, tal y como lo expresa Wach, puede también ser interpretada en esta doble dinámica entre lo subjetivo y lo objetivo, lo que convertiría la aportación de Wach una aproximación ecléctica y ciertamente novedosa.

Por otra parte, también hay que añadir que esta perspectiva construccionista que podría desprenderse de la lectura de Wach guarda también una cierta correspondencia con una nueva forma de realismo radicalmente distinta de las formas clásicas de positivismo en tanto que se cuestiona lo dado (objetividad y exterioridad) y deja al margen una diversidad de realidades cuyas relaciones constituyen el objeto de reflexión (experiencia religiosa).

6.1.3. Lectura hermenéutica

Sin afán por reproducir lo explicado en el capítulo 4.3. (La hermenéutica de Wach), el tercer elemento epistemológica que podría comentarse de la lectura de Wach es la lectura hermenéutica. Lo que se pretende es la explicitación de los elementos de la hermenéutica de Wach que resultan más relevantes para comprender mejor el planteamiento y la problemática de investigación que aborda en su aportación teórica.

Como se ha comentado, si bien el término hermenéutica deriva del verbo griego *hermeneuein* (“interpretar”), éste se refiere a aquella disciplina que trata de la naturaleza y los presupuestos de los que parte la interpretación de las expresiones humanas, y entre ellas los fenómenos religiosos. En este origen etimológico algunos autores han reconocido en esta intermediación una estructura inherente a cualquier interpretación y que contiene tres partes bien diferenciadas: (1) una señal, mensaje o texto de alguna fuente requiere (2) un mediador o intérprete que (3) transmita a algún público concreto (Ferraris, 2002).

Así considerada, esta estructura triádica contiene, implícitamente, tres cuestiones conceptuales importantes para entender de qué trata la herme-

néutica: (1) la naturaleza de un texto o una narración en sentido amplio, (2) lo que significa comprender esta narración y (3) cómo la comprensión y la interpretación están determinadas por los presupuestos y las creencias (el horizonte) de la audiencia en la que el texto se interpreta. Esto significa, por tanto, que esta forma hermenéutica de proceder incluye significaciones y valores propios, tanto del autor de la narración como de la persona que investiga. Como puede comprobarse esta presencia de valores en los procesos de investigación han sido comentados en el apartado 6.1.1. (Perspectivismo).

Cabe decir, sin embargo, que aún a pesar de que la hermenéutica es fundamental para todas las disciplinas científicas, en sus orígenes estuvo vinculada únicamente al análisis de los textos bíblicos en las que se producían muchas controversias dentro del judaísmo y del cristianismo sobre la interpretación de la Biblia. No es hasta la obra de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que puede hablarse de una hermenéutica moderna en el sentido que hoy se conoce y cuya consolidación se debe, principalmente, a las aportaciones de Wilhelm Dilthey (1833-1911), que fue el primero en soñar con el desarrollo de una disciplina fundamental capaz de aportar conclusiones tan objetivas y válidas como las que se realizan desde las ciencias naturales.

No obstante, en las últimas décadas el papel de la hermenéutica en los procesos de investigación se ha extendido cada vez más a un número mayor de disciplinas. En ese sentido puede decirse que su interés se ha extendido entre los críticos literarios, sociólogos, historiadores, antropólogos, teólogos, filósofos, psicólogos o economistas por nombrar sólo a algunos representantes de las distintas disciplinas que en la actualidad utilizan la perspectiva hermenéutica.

Este creciente interés contemporáneo procede principalmente gracias a las aportaciones formuladas por filósofos Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y Martin Heidegger (1889-1976), para quienes toda experiencia humana es fundamentalmente interpretativa, y para quienes cualquier tipo de expresión humana se da en un contexto de interpretación mediado social y culturalmente y a través de un lenguaje que lo hace posible. Esto, como se ve, asienta otra de las bases de una lectura contemporánea de la obra de Wach, quien siempre tuvo mucho interés en esta cuestión.

Sin embargo, el papel de la hermenéutica en el estudio sociológico de la religión puede resultar más importante que en cualquier otro objeto de investigación. Resulta interesante, pero hay que reconocer que esta aproximación ha tenido siempre algunas dificultades para imponerse: han sido dificultades que se han producido por razones conceptuales e históricas.

En primer lugar, y en términos conceptuales, se puede decir que las religiones en sí mismas han sido definidas como 'comunidades interpretativas', de modo que el estudio sociológico de la religión tomaría la forma de 'una

interpretación de una interpretación', cuestión que resulta muy sorprendente. Sin embargo, hay que reconocer que la interpretación sociológica de la religión se apoya en supuestos diferentes a los que lo hace la interpretación religiosa que el creyente construye y para quien este conocimiento tiene un carácter eminentemente reduccionista y ajeno.

Al hacer referencia a las 'comunidades interpretativas' lo que se quiere explicitar es su significado concreto desde una perspectiva habermasiana; es decir, haciendo relación a aquellas situaciones en las que los actores sociales se comunican a través de significados compartidos entre sí en un contexto de relación cotidiano y normal tal y como lo ha definido J. Habermas. Se trata de una comunidad interpretativa en la que...

"El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida (*Lebenswelt, lifeworld*) intersubjetivamente compartido." (Habermas, 2000:164).

Por ello, y como se señalaba, realizar una *interpretación* de una 'comunidad interpretativa' podría resultar un ejercicio sumamente complejo, más aún cuando los conceptos como 'real', 'verdadero' o 'válido' sólo adquieren sentido en el marco de esa misma comunidad interpretativa cuyos miembros argumentan dentro de un mundo de la vida compartido.

Ni que decir tiene que esta dificultad de comprensión también afectaría al concepto de 'experiencia religiosa' de Wach, para el que sería también válida esta objeción teórica planteada aquí sobre la 'interpretación de la interpretación'.

En segundo lugar, la segunda dificultad a la que tienen que hacer frente las interpretaciones hermenéuticas desde la sociología de la religión habría que buscarlas en razones históricas. Son las razones históricas que han dificultado el estudio hermenéutico de la religión y que se refieren al hecho de que el surgimiento de la hermenéutica moderna está estrechamente relacionado con la tradición religiosa del protestantismo liberal, dado que ha sido el protestantismo liberal, y entre ellos Joachim Wach, quien mejor ha resuelto el problema de la esencia de la fe religiosa más como una experiencia de lo sagrado que como una cuestión relativa a doctrinas o creencias históricas.

A pesar de estas dificultades planteadas al estudio hermenéutico de la religión, en el ámbito del estudio académico de la religión se han producido importantes contribuciones teóricas. Quizá la más importante, como se mencionaba anteriormente, es la de Friedrich Schleiermacher, el fundador tanto de

la hermenéutica moderna como del protestantismo liberal. La principal contribución consistió en considerar que las distintas religiones eran formas culturalmente condicionadas de una posibilidad humana manifestada en una sensibilidad religiosa subyacente y universal.

Atribuyéndole Schleiermacher un carácter universal a la sensibilidad religiosa, lo que provocó fue dos cosas diferentes entre sí. Por una parte, consiguió trasladar la fe del lugar de la creencia al de la experiencia, y por otra también asentó las bases de una ciencia descriptiva de la religión la que Joachim Wach contribuyó a su construcción. Es esta estrecha relación existente entre el protestantismo liberal y el estudio académico de la religión la que explica en parte la razón por la cual hayan sido autores de tradición eminentemente protestante quienes hayan sido particularmente sensibles a las teorías de la interpretación de la experiencia religiosa (Cfr. Harvey, 1995).

Aparte de las contribuciones de Schleiermacher, conviene destacar otras importantes a tener en cuenta como la que desarrolló el filósofo, historiador, psicólogo y también sociólogo Wilhelm Dilthey. Su hermenéutica se basa en una clara distinción entre los métodos de las ciencias culturales y los de las ciencias naturales. mientras que el método distintivo de las ciencias sociales es la comprensión (*Verstehen*), el de las ciencias naturales es la explicación (*Erklärung*).

Tal y como se ha mostrado en el apartado 4.3.1. (*Verstehen y Erlösung*), el científico de las ciencias naturales explica acontecimientos naturales mediante el empleo de leyes universales, mientras que el de las ciencias sociales no descubre ni emplea dichas leyes, sino más bien trata de entender las acciones de los agentes al descubrir sus intenciones, propósitos, deseos, creencias y rasgos de carácter. Estas acciones son comprensibles porque las acciones humanas, a diferencia de los fenómenos naturales, tienen un “adentro” que podemos entender, porque nosotros también somos personas. Entender, entonces, es el descubrimiento del “yo” en el “Tú”, y esto último es posible gracias a una naturaleza humana universal compartida.

Dilthey, además, desarrolló una teoría elaborada y compleja de la experiencia (*Erlebnis*) y la relación que ésta guarda con sus diversas formas de expresión a partir de los significados objetivados en las expresiones humanas. Sostuvo que tanto el conocimiento de la propia experiencia, así como de la experiencia de los demás sólo está disponible a su comprensión a través de estas expresiones objetivadas. En consecuencia, sólo se puede llegar a conocer la naturaleza humana a través del conocimiento histórico; es decir, a través de la comprensión de la variedad y diversidad de formas objetivadas en que la humanidad ha expresado su propia experiencia de vida. Así, pues, se puede comprender la experiencia religiosa sólo a través de la reconstrucción histórica y la comprensión (*Verstehen*), tanto de las manifestaciones

vitales (*Lebensäußerungen*), como de las expresiones de la experiencia (*Erlebnisausdrücke*).

En el ámbito de una sociología más contemporánea puede encontrarse una discusión en mayor detalle sobre el significado de la hermenéutica aplicado al conocimiento de la naturaleza y objetivos de la sociología en la obra de Z. Bauman: *Hermeneutics and social science: approaches to understanding* (1978), en la que se explica a través de capítulos dedicados las hermenéuticas de autores tales como Marx, Weber, Mannheim, Husserl, Schutz o Heidegger.

De Max Weber se puede decir que compartía con Dilthey dos cuestiones principales. En primer lugar la preocupación por establecer la objetividad de los resultados en las ciencias sociales, y en segundo término la distinción entre comprensión y explicación antes señalada. Este interés de Weber por una interpretación en la que fuera posible establecer una generalización válida de las acciones humanas compartidas le llevó a establecer un análisis y una clasificación, tanto de los tipos de acciones sociales, como de la delimitación de los tipos ideales que aplicó también a la comprensión del fenómeno religioso.

Este apunte de Weber ahondaría en la importancia que las teorías hermenéuticas de Schleiermacher, Dilthey y Weber que tuvieron a la hora de influir en el trabajo de Joachim Wach, quien, como se ha visto en el capítulo 3.2. (La hermenéutica de Wach), pretendía establecer la interpretación de la religión como una disciplina objetiva descriptiva libre de las pretensiones normativas de la teología cristiana.

Tanto para Wach, como para Dilthey, el punto de partida apropiado para esta disciplina es el de establecer las condiciones necesarias para la comprensión (*Verstehen*). De esta forma se entiende por qué Wach considera que el *Verstehen* requiere un tipo de empatía, especialmente necesaria en el estudio de la religión puesto que presupone, como Schleiermacher, una propensión inherentemente religiosa y universal en la naturaleza humana que él denominó "sentido de la religión" ("sense of religion"). Para Wach, pues, las religiones son la expresión concreta de ese sentido religioso universal, y el gran desafío que se plantea es desarrollar una teoría de las formas de expresión religiosa, una especie de teoría del simbolismo y el lenguaje religioso.

Finalmente, la teoría hermenéutica de Hans-Georg Gadamer supone un cambio importante en las consideraciones interpretativas vigentes hasta el momento. Su obra *Verdad y método* (1960) supone en cierto modo un retorno a las consideraciones heideggerianas y una crítica a la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey en tanto que éstos sostienen que la distancia cultural e histórica que existe entre la persona que interpreta y el fenómeno a interpretar pueden conducir con frecuencia a confusiones y malentendidos.

Como respuesta a esta crítica Gadamer argumentará, siguiendo a Heidegger, que toda interpretación supone la existencia de un marco de inteligibilidad, y que precisamente son los supuestos e hipótesis que tiene el intérprete los que hacen posible la comprensión y los malentendidos. De esta forma, en todo proceso de comprensión se parte de presupuestos o prejuicios (*Vorurteile*) —en el sentido etimológico de juicios previos— que son los que hacen posible todo juicio, puesto que el sujeto de la comprensión no parte de cero ni se enfrenta al proceso de comprensión a partir de una *tabula rasa*, en la expresión atribuida a Locke (Pinker, 2005).

Gadamer, por decirlo así, denuncia el prejuicio de todo antiprejuicio. Considera que los prejuicios o presupuestos son constitutivos de la realidad histórica del ser humano, condiciones *a priori* de la comprensión, y la pretensión de eliminar todo prejuicio es, a su vez, un prejuicio, pero en el sentido de un falso prejuicio. En consecuencia, las propias suposiciones y creencias no son necesariamente los obstáculos para la comprensión, sino condiciones previas a la misma. La búsqueda de una comprensión sin presuposiciones es inútil, puesto que el objeto se interpreta desde algún punto de vista que parte de una tradición en la que se constituye el horizonte dentro del cual el objeto se hace inteligible.

Esta lectura de Gadamer fue fuertemente criticado especialmente por Emilio Betti, puesto que éste último le reprocha la destrucción de toda posibilidad de distinguir entre una interpretación subjetiva y otra de validez universal. Betti sostiene que los textos y las expresiones culturales tienen un significado independiente de las opiniones del intérprete, a lo que Gadamer responde que la tarea no consiste tanto en proporcionar normas y reglas de interpretación, sino en analizar la estructura inherente a la comprensión misma. Una explicación detallada de la discusión puede encontrarse en George Wright (2007:191-243).

En cualquier caso, para Gadamer la razón es real e histórica, que no se da de manera espontánea sino que aparece “siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce”. Todo individuo se desenvuelve dentro de la historia a la cual pertenece y de la cual no puede escapar debido a las relaciones de configuración de su ser en función a ella. El individuo es, pues, un ser histórico-espacio-temporal.

Esta opción hermenéutica de lectura de la obra de Wach que se realiza parte de la consideración necesaria de la existencia de un ‘sentido de la religión’, con una cierta pretensión de establecer generalizaciones —siguiendo a Weber—, y que tiene en consideración las condiciones espacio-temporales e históricas que enmarcan toda interpretación del fenómeno religioso, la ‘experiencia religiosa’, sobre el cual los actores sociales tienen (pueden tener)

puntos de vista particulares sin que estas presuposiciones invaliden el análisis (Gadamer).

6.1.4. La 'sociología de la experiencia' de F. Dubet

Hablando de paradigmas emergentes, no podemos dejar de citar a un autor contemporáneo que tiene mucho que decir en lo que consideramos en sociología 'los paradigmas de la acción' y cuya formulación teórica supone una revisión de los planteamientos de la denominada sociología clásica. Nos estamos refiriendo a los trabajos del sociólogo francés contemporáneo François Dubet (n. 1946), catedrático de sociología en la Universidad de Bordeaux II y director de investigación en la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de París y heredero en cierto modo de la sociología de Alain Touraine (n. 1925). Esta deuda con Touraine la reconoce el propio autor cuando escribe:

"Me acerqué a Touraine por primera vez en 1975 en su seminario en la EHESS, porque era el sociólogo de la sociedad postindustrial y de los movimientos sociales, porque parecía comprometido, aunque no se adhiriera a las ideologías del momento ni a los aires del tiempo intelectual⁷." (Dubet, 2007:8).

Para nuestro interés, de la influencia de Touraine destacaremos el 'regreso del actor' que, en palabras de éste último (Touraine, 1987), supone la micro-sociología de la 'Interacción social' que trata de comprender las prácticas sociales de los sujetos, y que explicaría en último término cómo se configuran los grandes fenómenos estructurales. Al poner la atención en el actor social y cómo éste dota de significado la urdimbre de sus relaciones sociales, se pone el énfasis en la subjetividad y en las 'significaciones' que se dan en un 'contexto' portador de sentido (Marc & Picard, 1992:18). Sin embargo, la dotación de sentido a la acción social no es una cuestión abstracta, sino que está relacionada directamente con la experiencia del sujeto:

"En la comunicación interaccional no se transmiten significaciones abstractas y neutras, sino que significa un universo representacional que mueve, atrae, calma, paraliza y suscita actitudes, debido a que esas representaciones están ancladas en la experiencia corporal y emocional del sujeto." (Marc & Picard, 1992:9).

⁷En la obra original francesa puede leerse: "Je me suis rapproché de Touraine qu'il rencontre pour la première fois en 1975 à son séminaire de l'EHESS, parce qu'il était le sociologue de la société postindustrielle et des mouvements sociaux, parce qu'il me semblait engagé, tout en ne collant pas aux idéologies du moment et à l'air du temps intellectuel." (Dubet, 2007:8).

Esta importancia del actor para Dubet explica que su sociología sea una 'sociología de la deconstrucción institucional'. Su punto de partida es el hallazgo de un cambio profundo en la concepción de la sociedad, la acción individual y social, una 'descomposición' de la representación social ofrecida tradicionalmente por la sociología clásica. En una obra escrita junto a Danilo Martuccelli y que lleva por título *Dans quelle société vivons-nous?* (1998), Dubet sostiene que en el siglo XIX, la sociología "clásica" se construye en base a cuatro afirmaciones esenciales: la sociedad es moderna, la sociedad es un sistema, la sociedad es trabajo y la sociedad es un Estado-nación. Estos postulados, argumenta, hoy en día ya no son válidos, porque no se consideran ni realistas ni representativos.

Hay un error básico de concepción de la 'sociología clásica', que él denomina así a aquella sociología con referencias básicas comunes y compartidas durante mucho tiempo y que adquieren un carácter clásico (Dubet, 1994:22). El yerro está en una sociología que parte de una noción central de sociedad que hace referencia a una realidad altamente integrada e integradora:

"La sociedad existe como un sistema integrado, identificado a la modernidad, a un Estado-nación y a una división del trabajo desarrollada y racional. También existe porque produce individuos que interiorizan sus valores y realizan sus diferentes funciones." (Dubet, 1994:21).

Como puede comprobarse, en la sociología clásica el actor individual se configura a partir de la interiorización de pautas de sociales (Dubet, 1994:21), lo que implica un elevado nivel de autocontrol importante y que tiene su explicación en la internalización de las normas sociales, un elevado sentido del deber y una obligación moral impuesta externamente. La persona está sometida a un rígido control social, se convierte en un producto de los procesos de socialización, cuyo objetivo consiste en incorporar valores y comportamientos socialmente adaptados al funcionamiento de la sociedad.

La crítica de la modernidad, como se ha comutado en el apartado 2.2. (Nuevos condicionantes de la problemática), aboga por proporcionar un mayor papel social al individuo que a la unidad de la sociedad y con mayores cuotas de autenticidad y de identidad del sujeto que tiene mayores deseos de ser el "autor de la propia vida":

"La imagen clásica de un individuo constituido por un todo social y homogéneo ya no parece aceptable." (Dubet, 1994:21.).

Estaríamos asistiendo, según Dubet, a una fragmentación del modelo clásico de análisis social y a la emergencia de una multiplicidad de paradigmas

de la acción: "la dispersión se ha convertido en norma y la combinación de modelos sustituye a la antigua unidad" (Dubet, 1994:90). Lo que impera es una diversidad de lógicas de la acción social, lo que requiere una mayor la complejidad del análisis social.

Para Dubet, la diversidad de las lógicas de la acción es una de las exigencias de los procesos de individualización que emergen de las conductas sociales que se ven hoy en día y que representan la pluralidad de las formas que toma la experiencia social moderna, según lo anunciado por Weber (en sus diversas formas de acción social) y Simmel en su crítica a la modernidad (Dubet, 1994:74-75).

Como se comprueba, la fragmentación de la experiencia social está en la base misma de la modernidad que contrasta con la homogeneidad funcional e institucional de las conductas. Esta experiencia social contemporánea, pues, se presenta como capaz de dar sentido a las prácticas sociales, una experiencia social que hace referencia a:

"una noción con la que se designa las conductas individuales o colectivas dominadas por la heterogeneidad de sus principios constitutivos y por la actividad de individuos que deben construir el sentido de sus prácticas en el seno de dicha heterogeneidad." (Dubet, 1994:15).

Los actores sociales, pues, deben construir el sentido a sus propias prácticas realizadas desde una diversidad de lógicas diferentes. Es lo que muchos sociólogos de la acción, y entre ellos Dubet, denominan el "trabajo del actor" y que enfatiza la relevancia de sus prácticas sociales. Desde esta perspectiva se hace necesario partir de un "sujeto actuante" que construye su(s) identidad(es) social(es) en un proceso de actividad incesante, y siempre conflictivo, poniendo en relación principios heterogéneos (Cfr. Morán, 2003:32).

En relación con las aportaciones de Wach y su concepto de 'experiencia religiosa', se hace necesario añadir que en el trabajo que el actor social realiza se construye la práctica social a partir de una subjetividad que no es directamente aprehensible 'externamente'.

Así, Dubet compartiría con Wach que la experiencia no puede ser abordada analizando 'desde fuera', únicamente a través de disposiciones y actitudes, sino que es necesario comprender los significados otorgados por el individuo a determinadas situaciones. Así lo expresa Dubet en su obra escrita junto a Martuccelli y que lleva por título *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*:

"La experiencia social no es un objeto positivo que se observa y se mide desde afuera como una práctica, como un sistema de actitu-

des y de opiniones, porque es un trabajo del actor que define una situación, elabora jerarquías de selección, construye imágenes de sí mismo. Es a la vez un trabajo normativo y cognitivo que supone un distanciamiento de sí, una capacidad crítica y un esfuerzo de subjetivación.” (Dubet & Martuccelli, 1998b:15).

Para remarcar algunas de las similitudes de la sociología de la experiencia de F. Dubet con los presupuestos de la ‘experiencia religiosa’ de Wach cabría decir que ambos autores tienen en común el esfuerzo por incorporar en sus respectivas conceptualizaciones una ‘dimensión subjetiva’ que, a juicio de Dubet, ni la sociología clásica ni la sociología crítica han abrazado.

Sin embargo, se trata de incorporar la dimensión subjetiva de la experiencia sin que ello suponga caer en las fauces del subjetivismo relativista. Más bien, se trata de incorporar una perspectiva nueva que dé al traste con la visión de aquella sociología que concibe la sociedad como un sistema de organización que rige las poblaciones, cuando en realidad la sociedad es vista hoy día como un conglomerado de individuos con relaciones sociales diversas y complejas entre ellos.

Estamos en una sociedad en la que las instituciones tradicionales han perdido sus funciones clásicas: la religión carece de roles funcionales o están en declive, la escuela parece estar en agonía y la familia tradicional está en proceso de reorganización. Parece que el individuo es ahora quien tiene que enfrentarse directamente a las diferentes pruebas que tiene que soslayar con nuevas soluciones, porque las del pasado han dejado ya de funcionar.

En esta importancia de la subjetividad para comprender la experiencia se hace necesario añadir que ello no excluye la existencia del concepto de sociedad. Más bien, es posible reconstruir la idea de la sociedad a través de la experiencia social en la comunidad en la que “cada uno de nosotros construye una acción cuyo sentido y coherencia ya no vienen dadas por un sistema homogéneo de valores únicos.” (Dubet, 1994:58).

Allí donde se redescubre un individuo de forma cada vez más autónoma, con una mayor libertad y con mayor capacidad para vivir en la tensión individuo-comunidad, se hace presente otra idea de la sociedad. Se trata de una sociedad caracterizada por la yuxtaposición de elementos heterogéneos, por una separación de las esferas económica y cultural y en la que se proporciona un aparente sentido subjetivo a la vida cotidiana. La experiencia social, como una manera de percibir el mundo, es “un sentido de la construcción sin terminar”, que permite “construirse” a través del conflicto y la acción colectiva, y en el que se acepta “construir el mundo social” a través de una combinación de lógicas diferentes (Wautier, 2003:192).

La existencia del concepto o la noción de sociedad no queda excluida, sino más bien la idea de sociedad se corresponde con una nueva representación, un tipo ideal o un objeto de conocimiento:

“La sociedad es un conjunto de imágenes, metáforas, historias en las que los actores se han reconocido más o menos completamente.” (Dubet, 1998:25).

La vocación de la sociología, para Dubet y también para Wach, es la de la construcción de la representación de la vida social a partir de la experiencia de los actores. Se trata de un análisis de la subjetividad que, como se sabe, depende no sólo de las tensiones inherentes a la experiencia de construcción de sentido, sino también de las condiciones sociales y los recursos internos de la persona (Dubet & Martuccelli, 1998b: 263).

6.2. Consideraciones epistemológicas

Realizada una lectura epistemológica a las principales contribuciones del sociólogo Joachim Wach, lo que convendría ahora saber es cuál són los principales retos que este tipo de aproximación trata de superar desde una perspectiva también epistemológica y metodológica. Ya Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron en su libro clásico *El oficio de sociólogo* (1968) recuerdan la importancia del método y de su aplicación en la investigación sociológica. Es especialmente importante esta cuestión del método en sociología por el hecho de que los límites entre el saber común y los conceptos sociológicos son en este terreno más imprecisos, con lo que se requiere imponer un mayor esfuerzo por examinar estos conceptos a la luz de los principios generales proporcionados por el saber epistemológico.

En esta obra se recuerda también que el verdadero objeto científico nunca está dado, sino que es el resultado de una construcción analítica que se hace al desechar el sentido común en el proceso de elaboración y construcción de la problemática de investigación. Para la construcción del objeto de investigación se requiere, pues, de una metodología que hace referencia a la teoría que engloba las operaciones de investigación y tiene que ver con los instrumentos conceptuales o técnicos que otorgan rigor y fuerza a la verificación experimental.

Se destaca también de esta obra la idea de *restituir la fuerza heurística de los conceptos* en tanto que permite reflexionar sobre los conceptos fundamentales, revisarlos críticamente, cuestionarlos y otorgarles un valor heurístico que posibilite la aproximación al fenómeno que se quiere estudiar. Esta

última afirmación proporciona la justificación por el esfuerzo que se emplea en este ejercicio por explicar el concepto de 'experiencia religiosa' tal y como la utiliza Joachim Wach.

Los estudios científicos no son cosas dadas, sino que son interpretaciones y reflexiones que nacen de la utilización de instrumentos y métodos, de teoría y práctica, y lo que se pretende aquí es dar razón de cuatro reflexiones epistemológicas que surgen en el momento de aproximarse, desde la sociología, al fenómeno de la experiencia religiosa y su conceptualización por parte de Wach.

Podría decirse que la conceptualización de Wach es válida para superar cuatro tensiones que han estado tradicionalmente ligadas a la investigación social. Las reflexiones que se seguirán, por tanto, en este apartado versarán sobre cuatro consideraciones diferentes y relacionadas entre sí que son las siguientes:

1. La ruptura epistemológica y la construcción del objeto de estudio
2. La superación de la tensión teoría–práctica
3. La superación de la tensión subjetividad–objetividad
4. La dicotomía entre problemas personales y de coyuntura y problemas colectivos y de estructura social

Con esta explicación lo que se pretende es complementar la lectura epistemológica señalada anteriormente, al tiempo que se propone una valoración de la aportación de Wach en tanto que es capaz, epistemológicamente, de dar respuesta a los retos planteados en la reflexión sociológica sobre esta cuestión.

6.2.1. Ruptura epistemológica y construcción del objeto de estudio

Tal y como afirma P. Bourdieu la práctica científica supone una ruptura con las prenociones del sentido común por el hecho de que el descubrimiento científico no se reduce nunca a una simple lectura de lo real, sino a romper con lo real y con las configuraciones que éste propone a la percepción (Cfr. Bourdieu, 2005:51). De ahí que el sociólogo deba romper con el sentido común y construir el objeto de su estudio. A esta ruptura es a la que Bourdieu denomina *ruptura epistemológica*.

Esta ruptura epistemológica responde al hecho de que una de las dificultades de la investigación científica y de la ciencia en general consiste en el

hecho de que sólo se pueden aprehender los espacios sociales bajo la forma de distribuciones de propiedades entre individuos. Una de estas formas de distribución de propiedades es la que representan lo que se denomina como "representaciones espontáneas, prenociones o preconstrucciones" que se expresan a través de un lenguaje que encubre y enmascara en su vocabulario y en su sintaxis una 'filosofía petrificada de lo Social'.

El investigador, según esta última hipótesis de P. Bourdieu, corre el riesgo de emplear inevitablemente estos términos vulgares, cayendo así en un pseudo-cientificismo espontáneo. Para evitar esta injerencia, la persona que investiga debe redefinir las palabras comunes con un significado ampliamente compartido dentro de un sistema de nociones expresamente definidas y metódicamente depuradas, sometiendo, de esta forma, a la crítica las categorías, los problemas y los esquemas que la lengua científica toma, sin quererlo, de la lengua común. De esta manera se evitaría caer en lo que él denomina 'Cientificismo espontáneo', que surge cuando se emplean términos vulgares, reflejos distorsionados de explicación y descripción.

Esta preocupación por delimitar las nociones que Wach utiliza del conocimiento ordinario y cotidiano se expresa en la definición que realiza de los términos que utiliza en su reflexión teórica. De esta forma, la noción de 'experiencia religiosa' queda definida para asegurar el uso unívoco del término, aun a pesar de ser un concepto que tiene un significado dado y compartido en el lenguaje común y cotidiano.

Este esfuerzo que se emplea en la utilización de los conceptos definidos de forma precisa expresa de forma clara que el análisis conceptual de la 'experiencia religiosa' se circunscribe a esta premisa que propone Bourdieu de ruptura con el lenguaje común al intentar, también en palabras de P. Bourdieu, "ir más allá de las manifestaciones aparentes, a propósito de las cuales, se empeñan aquellos que Platón llamaba 'doxofobos', 'técnicos-de-la-opinión-que-se-creen-científicos', científicos aparentes de la apariencia." (Bourdieu, 1999:943).

El *modus operandi* sociológico que propone Bourdieu y que se observa en la lectura de la aportación de Wach consiste, pues, y más allá de la ruptura epistemológica, en la premisa de construcción del objeto de las ciencias sociales, y, por tanto, de cualquier trabajo de investigación y análisis. Un proceso de construcción que pasa, en primer lugar, por vincular estrechamente la organización y la recolección de datos en función de cuál es el objetivo de la investigación. Un segundo elemento en la construcción del objeto tiene que ver con la adecuación de los métodos con el tipo de problema que se pretende investigar: se trata de utilizar una variedad de métodos, pertinentes y viables, según el objeto que se bien construyendo, lo que comporta —como puede comprobarse a partir de las explicaciones dadas— que si la pregunta es por

el sentido de las vivencias subjetivas (experiencias religiosas) las que tienen una mayor importancia son las técnicas y métodos de investigación cualitativa (explicación) y cuantitativa (descripción).

Cabe también señalar que con el proceso de construcción del objeto de estudio lo que se intenta es evitar la trampa del objeto preconstruido, como se da en el caso del lenguaje común, sino también en relación con una misma tradición disciplinar que puede llegar a ser un mal consejero para la investigación propiamente científica. Por eso la propuesta de Wach, en tanto que autor situado en los límites y en la intersección de diversas disciplinas científicas puede ser considerada como un buen ejemplo de esta ruptura con las prenociones y conceptos preconstruidos de una disciplina científica.

6.2.2. Superación de la tensión teoría-práctica

El segundo de los antagonismos que se comentará es la superación de la clásica oposición existente entre la teoría y la práctica sociológica. Así, en la tradicional dicotomía existente entre trabajos de investigación teórica e investigación práctica se obligaba a tener que optar inexcusablemente por una de las dos opciones. Esta elección inicial significaba al mismo tiempo tener que escoger entre realizar un trabajo de investigación 'aplicada' y otro 'conceptual' que tradicionalmente se han planteado como opciones mutuamente excluyentes entre sí sin que hubiera la posibilidad de una posible complementariedad o consenso entre ambas.

En ese sentido, y ahondando un poco más en esta oposición, habría que decir que esta antinomia entre teoría y práctica en la práctica sociológica dan como resultado, por un lado, el teoricismo y, por otro, el metodologicismo. Siguiendo la perspectiva teórica de P. Bourdieu y L. Wacquant, se dirá que la práctica sociológica de Wach podría consistir en un intento por superar también esta antinomia en la medida en que en toda investigación científica se dan de forma simultánea teoría y práctica, puesto que no puede haber trabajo empírico sin perspectiva teórica y puesto que tampoco puede haber una aproximación teórica sin referencia a las relaciones empíricas.

Cuando Wach hace una formulación teórica de su concepto de 'experiencia religiosa' incluye en su aproximación teórica una aproximación práctica, con lo que teoría y práctica dejan de ser cuestiones distanciadas y separadas para integrarse en una unidad. Por ello, cuando Wach define la 'experiencia religiosa' poniendo el énfasis en su carácter subjetivo y significativo está ya anticipando una metodología y unas técnicas de investigación social que deben seguirse en el momento del trabajo de campo, en su aplicación práctica de este concepto.

La propuesta de Wach que supera esta separación entre teoría y práctica está en sintonía con la afirmación antes de referida de Bourdieu y Wacquant en su obra *Para una sociología reflexiva*, en donde se señala que esta dicotomía en realidad es de un falso debate, dado que no existe tal contradicción. Así lo expresan Bourdieu y Wacquant en *Per a una sociologia reflexiva*:

“En realidad, más allá de sus antagonismos, la inhibición metodológica y el fetichismo conceptual coinciden en la abdicación organizada del afán de explicar la sociedad y la historia tal como ocurren. Contra el ‘apartheid’ científico, Bourdieu sostiene que cualquier acto de investigación es simultáneamente empírico (por el hecho de observar el mundo de los fenómenos observables) y teórico (porque necesariamente plantea hipótesis relativas a la estructura subyacente de las relaciones que la observación intenta captar⁸.” (Bourdieu & Wacquant, 1994:31).

Podría decirse que esta unión entre teoría y práctica es una constante a lo largo de toda la obra de Pierre Bourdieu y conforma un núcleo teórico y epistemológico de indudable centralidad para el estudio del ‘mundo social’ en general y para la sociología contemporánea en particular. En cierta ocasión, en una conferencia en la Universidad Autónoma Metropolitana en México (1999) el propio Bourdieu reconoce esta capacidad suya por tratar de superar la oposición entre teoría y práctica y afirma que si hay algo que puede ser imitado es su capacidad por superar esta contradicción:

“Si hay algo en mi trabajo que merece ser imitado (y no sólo discutido) es el esfuerzo para superar la oposición entre teoría y *empíria*, entre la reflexión teórica pura y la investigación empírica.” (Bourdieu, 1999).

La forma en la que P. Bourdieu supera esta dicotomía es gracias a los instrumentos teóricos que ha producido o perfeccionado y que todos ellos se caracterizan por un ‘eclecticismo teórico’. Se trata de una aproximación construida a partir de unificar los puntos en común de teorías y paradigmas que

⁸En la obra consultada y traducida al catalán puede leerse: “En realitat, més enllà dels seus antagonismes, la inhibició metodològica i el fetixisme conceptual coincideixen en l’abdicació organitzada de l’afany d’explicar la societat i la història tal com s’esdevenen. Contra el ‘apartheid’ científic, Bourdieu sosté que qualsevol acte d’investigació és simultàniament empíric (pel fet d’observar el món dels fenòmens observables) i teòric (perquè necessàriament planteja hipòtesis relatives a l’estructura subjacent de les relacions que l’observació intenta captar.” (Bourdieu & Wacquant, 1994:31).

en un principio no tienen relación entre sí, tratando de superar las tradicionales teorías y paradigmas presentadas inicialmente como dicotómicas.

De esta forma reconoce el propio autor la fusión de diferentes corrientes teóricas en su obra:

“Los instrumentos teóricos que he producido o perfeccionado deben su fuerza y su interés para la ciencia al hecho de que he practicado, como todo científico, un eclecticismo selectivo y acumulativo y he intentado totalizar las conquistas mayores de la ciencia social ignorando oposiciones y divisiones más religiosas que científicas, como entre marxismo y weberianismo, o entre marxismo y durkheimismo, o entre estructuralismo y fenomenología (o etnometodología).” (Bourdieu, 1999).

A la luz de estas aportaciones de Pierre Bourdieu también la obra de Wach puede considerarse en cierto modo ecléctica en la medida en que, como se ha visto, incorpora una síntesis entre las aportaciones de Durkheim y Weber, por un lado, y aportaciones de otros autores que provienen directamente de otras disciplinas como Otto o Schleiermacher por citar algunos, por otro.

Hay que reconocer que el eclecticismo teórico es una forma de superación de la dicotomía entre teoría y práctica que resulta útil para estudiar el fenómeno de la ‘experiencia religiosa’. En ese sentido, la de Wach es una aproximación que cuenta con aportaciones teóricas realizadas sin que ello deje de tener en consideración los aspectos empíricos a los que se refiere esta aproximación teórica.

Con esta integración entre teoría y práctica lo que se pretende es superar algunas de las limitaciones estructurales de lo que P. Bourdieu denomina el ‘campo intelectual’ en el que se absolutizan los saberes eruditos de los intelectuales y se produce una distancia del campo empírico y del interés por lo que les sucede a los actores implicados. Se trata de ponerse en guardia contra un modo de pensamiento, el substancialismo, que trata las características de un momento como si fuesen propiedades sustanciales inscritas en las propias prácticas. Esta es una de las ventajas que la propuesta abierta de Joachim Wach realiza al sintetizar su noción de ‘experiencia religiosa’.

Esta opción por vincular teoría y práctica tiene en cuenta que son los propios actores quienes tienen su propia capacidad para modificar las posiciones sociales que ocupan y los significados que proporcionan a sus acciones. Se trata de una posición que tiene en cuenta, pues, que aquello que se afirma desde el campo intelectual puede ser contrarrestado por la práctica de la acción, puesto que con la praxis los actores contribuyen a recrear sus propias determinaciones. Así lo expresa P. Bourdieu en *Science de la science et réflexivité*:

“Cualquiera que está determinado contribuye a su propia determinación, pero a través de propiedades, tales como las disposiciones o capacidades, que no ha determinado⁹.” (Bourdieu, 2001:120).

Se trata de una cuestión de la relación entre el sujeto y sus condicionantes que será el siguiente aspecto a reflexionar en este apartado. ¿Cómo vincular la capacidad agéntica de los actores y, al mismo tiempo, los constreñimientos estructurales que padece en su capacidad de agencia? En definitiva, se trata de abordar la pregunta por cómo superar el positivismo objetivista que prescinde de la capacidad de acción de los agentes, por una parte, y el subjetivismo que prescinde de las determinaciones estructurales, por otra, para explicar cómo las aportaciones de Wach a la experiencia religiosa pueden superar también esta dicotomía interna.

6.2.3. Superación de la tensión subjetividad–objetividad

La tercera de las tensiones trata de la existencia de dos polos teóricos que pueden apreciarse entre, por un lado, la subjetividad y la objetividad, por otro, que se refiere a la oposición canónica que existe entre individuo y sociedad. Es, asimismo, una tensión que hace referencia a la oposición también clásica entre, por un lado, el positivismo objetivista que reifica los determinantes sociales y, por otro, el subjetivismo que prescinde de estas determinaciones de las estructuras sociales.

Es la oposición entre dos tipos de reduccionismos teóricos que con frecuencia se presentan en los trabajos sociológicos: el reduccionismo objetivista que anula la capacidad de acción de los agentes sociales y enfatiza el papel de las estructuras sociales y el reduccionismo subjetivista que reivindica la acción de los agentes, sacrificando o prescindiendo de las determinaciones de las condiciones sociales.

Sin embargo, esta oposición canónica, en palabras de P. Bourdieu, es una oposición del todo absurda desde el punto de vista de las ciencias sociales, puesto que la falsa alternativa entre el objetivismo y el subjetivismo esconde en su seno la reflexión por el modo y las condiciones a partir de las cuales se interroga la realidad que constituye el objeto de estudio. Es, por tanto, una oposición que trata de omitir la reflexión por 'las operaciones de la práctica científica'.

⁹En el original francés puede leerse: “Celui qui est déterminé contribue à sa propre détermination, mais à travers des propriétés, comme les dispositions ou les capacités, qu’il n’a pas déterminées.” (Bourdieu, 2001:120).

Para Bourdieu, además, la utilización de estas oposiciones no son oportunas ni tan siquiera desde un punto de vista pedagógico. Considera que la forma de plantear la alternativa es también un ejercicio político en el sentido de que supone la existencia de una lucha en el interior del campo intelectual. Esta oposición, dice Bourdieu, es una oposición política. De esta forma lo ilustra precisamente con esta oposición entre individuo y sociedad en *Choses dites*:

“Todo trabajo de superación de las oposiciones canónicas está expuesto a la regresión política o educativa (uno de los principales problemas es, obviamente, el uso político de los autores emblemáticos o conceptos). El ejemplo más típico es el de la oposición, bastante absurda científicamente, entre el individuo y la sociedad, que la noción de *habitus* en tanto que lo social incorporado, así individualizado, habría superado. Por más que se haga, la lógica política relanzará siempre la pregunta: ¿es suficiente con introducir la política en el campo intelectual para hacer existir una oposición que no tiene otra realidad que no es política, entre los partidarios del individuo (el «individualismo metodológica») y los partidarios de la «sociedad» (catalogados como «totalitarios»?)¹⁰.” (Bourdieu, 1987:42-43).

En consecuencia, la forma de escapar de este falso dilema entre el objetivismo y el subjetivismo para P. Bourdieu consiste en analizar la ‘experiencia primera de la práctica’ y elaborar una teoría de la práctica que omita esta discusión al quedar integrada, de esta forma, teoría y práctica. De esta forma, la práctica concreta e individual está sometida a los límites impuestos por las condiciones de posibilidad teóricas y sociales que la objetivan. Así se explica Bourdieu en su temprana obra de 1972:

“No se escapará a la alternativa ritual del objetivismo y del subjetivismo, en la cual las ciencias del hombre se han dejado encerrar, más que a condición de interrogarse sobre el modo de producción

¹⁰En el original francés puede leerse: “Tout travail de dépassement des oppositions canoniques est exposé à la régression pédagogique ou politique (un des enjeux majeurs étant évidemment l’usage politique d’auteurs ou de concepts emblématiques). L’exemple le plus typique est l’opposition, tout à fait absurde scientifiquement, entre individu et société, que la notion d’*habitus* en tant que social incorporé, donc individué, vise à dépasser. On aura beau faire, la logique politique relancera éternellement la question: il suffit en effet d’introduire la politique dans le champ intellectuel pour faire exister une opposition, qui n’a de réalité que politique, entre tenants de l’individu («individualisme méthodologique») et tenants de la «société» (catalogués comme «totalitaires»)?.” (Bourdieu, 1987:42-43).

y de funcionamiento del dominio práctico que hace posible una acción objetivamente inteligible y de subordinar todas las operaciones de la práctica científica a una teoría de la práctica y de la experiencia primera de la práctica que no tiene nada que ver con una restitución fenomenológica de la experiencia vacía de la práctica e, inseparablemente, con una teoría de las condiciones de posibilidad teóricas y sociales de la aprehensión objetiva y, al mismo tiempo, de los límites de ese modo de conocimiento" (1972:156).

Todo parece indicar al presentar Wach la experiencia religiosa como experiencia de lo sagrado expresa una formulación capaz de superar la dicotomía entre el objetivismo y el subjetivismo en la medida en que se analiza la dimensión práctica de esta vivencia y se comprueba cómo los límites objetivos que circunscriben, delimitan y posibilitan esta vivencia están presentes en la experiencia subjetiva.

Sin embargo, para Bourdieu la forma de superar la dicotomía entre subjetivismo y objetividad pasa por la utilización en la práctica sociológica de dos nociones que son centrales en su obra: las nociones de *habitus* y de *campo*. Esto significa que la superación de estos antagonismos pasa por someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas (*hábitus*) y sociales (*campo*) que hacen posibles la experiencia social, tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social (*habitus*), como la objetivación de las condiciones objetivas (*campo*) de esta experiencia (Cfr. Bourdieu, 1972:149)

Por otra parte, las nociones de *habitus* y *campo*, aun a pesar de tener únicamente sentido en el interior de los sistemas teóricos en los que está implicados hacen referencia a dos cuestiones importantes a las que se hacía mención anteriormente: a la tensión entre teoría y práctica y a la tensión entre subjetivismo y objetividad. Se superan estos dos reduccionismos en la medida en que los objetos de conocimiento son construidos a partir de los condicionantes socio-estructurales existentes (*campo*) y en la medida que las prácticas de los actores son disposiciones estructuradas y estructurantes construidos en la práctica y con una orientación también práctica:

"La teoría de la práctica en tanto que práctica recuerda, en contra del materialismo positivista, que los objetos de conocimiento (*campo*) son construidos, y pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes (*habitus*) construido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas." (Bourdieu, 1972:91).

Afirma, sin embargo, Brigit Fowler que el uso de los conceptos de *habitus*, capital y campo tal y como los utiliza Bourdieu hacen que se conviertan en la ‘Santísima Trinidad’¹¹ (Fowler, 1992:5). Sin embargo, hay que añadir que estos conceptos no pueden ser definidos *a priori*, es decir con independencia del objeto de estudio, puesto que eso supondría una reificación de los conceptos y las categorías de análisis que el mismo Bourdieu pretende superar. Las nociones de *habitus*, campo y capital sólo pueden ser definidas en el interior del sistema teórico de las que forman parte:

“Las nociones tales como *habitus*, campo y capital sólo pueden ser definidos en el interior del sistema teórico del que forman parte, nunca de forma aislada¹².” (Bourdieu, 1992:71).

Este carácter genetista, o sociogenetista, de las nociones de *habitus*, campo y capital de Bourdieu también pueden aplicarse al concepto de ‘experiencia religiosa’ de Wach y proponer una lectura del mismo que incida en los aspectos que configuran sus características a través de la práctica y no *a priori*. De esta forma, y a través de esta lectura, la experiencia religiosa de Wach podría tener una capacidad heurística importante para analizar los rasgos de la religiosidad de las sociedades contemporáneas. La aportación de Wach se habría, de esta forma, actualizado y se le habría proporcionado una mayor contemporaneidad.

Pero, y siguiendo con la propuesta de Bourdieu, se puede decir que la posición que ocupan los individuos en los campos sociales o en las estructuras objetivas condicionan su propia visión del mundo, sus gustos, ideología... (hábito en una palabra) y al mismo tiempo este hábito, en tanto que estructura incorporada, influye en las decisiones, estrategias y reafirma su posición en la estructura objetiva. Esta afirmación es especialmente importante a la hora de determinar estructuralmente las posiciones que ocupan las personas que experimentan lo sagrado, puesto que esta experiencia es resultado de sus posiciones sociales y al mismo tiempo de las las disposiciones incorporadas (*habitus*) que presentan.

En definitiva, se puede afirmar que la construcción de la realidad social no opera en un vacío social sino que está sometida a coacciones estructurales que a su vez son ya estructuras que tienen una génesis social. La construcción de la realidad no es un acto individual, sino que está colectivamente

¹¹ Afirma Brigit Fowler literalmente: “Bourdieu is becoming synonymous with a ‘holy trinity’ of concepts: *habitus*, capital and field.” (1999:5).

¹² En el idioma original puede leerse: “Des notions telles qu’*habitus*, champ et capital peuvent être définies, mais seulement à l’intérieur du système théorique qu’elles constituent, jamais à l’état isolé.” (Bourdieu, 1992:71).

organizada, sin ser por ello el producto de una acción organizada. Una excelente síntesis de esta propuesta de Bourdieu lo propone Mariana Maestri (1997):

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” (Maestri, 1997).

Como conclusión puede decirse que leer la 'experiencia religiosa' de Wach como una estructuración en relación con lo sagrado que condiciona las acciones de los actores y que al mismo tiempo es construida por estos últimos por sus disposiciones interiores. Este apunte es importante para entender cuáles son los condicionantes estructurales de la experiencia religiosa, puesto que permite comprender cómo estos condicionantes posibilitan su existencia y al mismo tiempo esta experiencia es la que configura estos condicionantes estructurales.

6.2.4. Problemas personales y problemas colectivos

Finalmente, la cuarta y última de las dicotomías clásicas consiste en considerar si las influencias sociales remiten a cuestiones personales y de coyuntura o bien hacen referencia a cuestiones colectivas y vinculados con la estructura social. Esta última dicotomía guarda estrecha relación con las consideraciones acerca de la construcción del objeto de estudio y las tensiones teoría-práctica y subjetivismo-objetivismo planteados. Pero lo que aquí se plantea es si la experiencia religiosa es únicamente una cuestión personal o bien hace referencia a una cuestión colectiva, si es una cuestión coyuntural o bien se refiere a una estructura social. La resolución de esta última dicotomía tiene como finalidad saber si hay posibilidad de generalización empírica, si hay un carácter nomotético en el fenómeno que puede ser reproducido en condiciones y circunstancias análogas.

Con un desarrollo de mayor brevedad que los aspectos metodológicos anteriores diremos que los problemas personales se producen en el contexto del carácter del individuo mismo, y en el ámbito de sus relaciones inmediatas con los otros. Son problemas que afectan a su yo, y aquellas zonas bien delimitadas de la vida social de las cuales él es consciente de forma personal y directa. Por consiguiente, la explicación y la resolución de estos problemas personales dependen en realidad de una unidad biográfica que es el individuo, y de su entorno más inmediato: es decir, del marco social en el cual tiene lugar su experiencia personal y, en cierto modo, su actividad es intencionada. Las cuestiones personales son problemas particulares cuando siente amenazados sus propios valores.

“Un problema personal es, más que nada, un *affair* particular, puesto que surge cuando un individuo siente amenazados los valores que él aprecia.” (C. W. Mills, 1987:13).

En cambio, los problemas colectivos hacen referencia a cuestiones que van más allá del ámbito de una vida privada. Son problemas relacionados con la organización de una multiplicidad de estos entornos en las instituciones de una sociedad histórica globalmente considerada. Son problemas relacionados con las superposiciones y las intersecciones de estos entornos diversos, hasta llegar a constituir la estructura global de la vida social e histórica. A diferencia de los problemas individuales, se dirá que los colectivos son problemas más complejos y que afectan al conjunto de los miembros que forman parte de este colectivo.

“Un problema colectivo es un *affair* público: surge cuando es la colectividad que siente amenazada alguno de sus valores. Con frecuencia no hay acuerdo sobre cuál es exactamente este valor, ni tampoco sobre qué es en realidad lo que se siente amenazado”. (C. W. Mills, 1987:13).

Dirimir si la experiencia religiosa de Wach es una cuestión individual o colectiva es una cuestión difícil de responder de forma taxativa. Sin embargo, lo que se considerará, en primer lugar, es que la experiencia de lo sagrado es primeramente una cuestión personal que tiene influencias en el colectivo en la medida en que se comparten las significaciones atribuidas a lo sagrado, en tanto participan de rituales establecidos en relación con lo sagrado y en tanto también que se comparten las mismas posiciones sociales lo posibilitan. Por esta razón, se puede decir que cuando Wach hace referencia a la experiencia religiosa no lo hace para determinar que son los individuos el objeto de su

análisis, sino que también ese análisis puede tener como objeto de estudio los grupos y colectivos: también los colectivos pueden vivir una 'experiencia religiosa' en los términos descritos anteriormente.

Con el establecimiento de estas dicotomías y retos que se plantean en la aportación de Wach lo que se ha querido poner de manifiesto es la potencialidad de la noción de experiencia religiosa y su contemporaneidad, siguiendo para ello las aportaciones de sociólogos contemporáneos, como Bourdieu, con los que es posible establecer una analogía en sus aportaciones teórico-prácticas.

6.3. Consideraciones finales

Wach tuvo mucho interés y preocupación por las cuestiones relacionadas con el método a lo largo de su vida. Lo que se ha pretendido en este capítulo es una actualización de sus aportaciones al tiempo que se trata de mantener la preocupación metodológica que tanto le interesó.

Se trata de una lectura epistemológica de parte de la obra de Wach como la descrita que tiene por objeto definir el realismo del cual se parte. Es un realismo que desea combinar las ideas del estructuralismo, por un lado, y el de la hermenéutica fenomenológica, por otro. Intenta ser una lectura de la experiencia religiosa que tiene en cuenta los condicionantes estructurales, pero que más allá de estos condicionantes, lo que intenta es la comprensión de esta experiencia a través de la búsqueda de nuevos conceptos heurísticos, proponiendo la sociogénesis que Bourdieu aplica en sus nociones de habitus, campo y capital.

Se ha pretendido una evaluación epistemológica de los elementos más importantes de las aportaciones de Wach sobre la experiencia religiosa que permite tomar conciencia de cómo el objeto de análisis está condicionado por la propia tradición de la disciplina, pero que al mismo tiempo entronca analógicamente con aportaciones de autores que son posteriores en el tiempo.

Es precisamente en esta relectura donde adquiere importancia, también en la sociología de la religión, de dos procesos que se producen de forma simultánea y que se recogen de la obra de P. Bourdieu: los procesos de 'ruptura epistemológica' y de 'construcción del objeto de estudio'. Porque relejendo y reelaborando cómo ha sido considerada epistemológicamente esta cuestión de la experiencia religiosa es posible establecer una distancia objetivada que permita una construcción del objeto de estudio que dé respuesta a los problemas de investigación planteados.

Finalmente, a través de esta relectura lo que se ha pretendido es reseguir las implicaciones que esta propuesta de Wach tiene. En cierto modo lo

que se ha pretendido es elaborar el proceso de construcción social de los problemas, de los objetos y los instrumentos de pensamiento que afectan a la investigación. La desconstrucción de las implicaciones de la propuesta de Wach supone, en cierto modo, una forma de ruptura en aras a su reconstrucción. Esta importancia la recogen P. Bourdieu y L. Wacquant en *Per a una sociologia reflexiva*:

“Uno de los instrumentos más potentes de la ruptura es la historia social de los problemas, los objetos y los instrumentos de pensamiento. Es decir, la historia del trabajo social de construcción de instrumentos de construcción de la realidad social (como las nociones comunes de rol, cultura, vejez, etc., o los mismos sistemas de clasificación). Una construcción que se realiza en el seno mismo del mundo social en su conjunto, o en tal o cual campo especializado, y, en particular, en el campo de las ciencias sociales¹³.” (Bourdieu & Wacquant, 1994:207-208).

Con esta visión de conjunto de los paradigmas emergentes presentes en la aportación teórico-metodológica de Wach lo que queda claro es el intento de superar las viejas antinomias, dicotomías y dualismos que cruzan y aprisionan a las ciencias sociales como son la tensión teoría–práctica, la tensión entre subjetividad–objetividad y la dicotomía entre problemas personales y colectivos. Anotar las principales características de estas tensiones permite conocer cuál es la importancia y la vigencia sociológica de Wach.

¹³En la obra consultada traducida al catalán puede leerse: “Un dels instruments més potents de la ruptura és la història social dels problemes, dels objectes i dels instruments de pensament. És a dir, la història del treball social de construcció d'instruments de construcció de la realitat social (com ara les nocions comunes de rol, cultura, vellesa, etc., o els mateixos sistemes de classificació). Una construcció que es realitza al sí mateix del món social en el seu conjunt, o en tal o qual camp especialitzat, i, en particular, en el camp de les ciències socials.” (Bourdieu & Wacquant, 1994:207-208).

Capítulo 7

Conclusiones

Los nuevos condicionantes estructurales, expresados en un nuevo tipo de sociedad emergente después del eclipse de lo que tradicionalmente se denominaba la sociedad moderna, por un lado, y la existencia de nuevas formas de vivencia de la religión, por otro, hacen que se convierta en necesario elaborar una nueva aproximación al estudio de la religión que difiera de los procedimientos utilizados hasta ahora por parte de la sociología de la religión.

Se comprueba la emergencia de nuevos fenómenos religiosos que, lejos de presentar una única forma, adquieren una cierta vaporosidad en sus manifestaciones, significaciones y concreciones. Lejos de confirmarse las hipótesis de la teoría de la secularización, aparece un cierto 'resurgimiento religioso' en las sociedades occidentales contemporáneas como la nuestra caracterizadas por una hipertecnificación globalizada e interconectada.

Lo que se ha producido en este tipo de sociedades es la existencia de hondas y profundas transformaciones sociales que han dado al traste con un tipo concreto y definido de sociedad moderna y donde aflora, en cambio, una nueva sociedad que puede ser catalogada bajo formas muy diversas y distintas, tal y como se ha visto en el apartado 2.2. (Los nuevos condicionantes de la problemática). Esta disparidad de diagnósticos del actual tipo de sociedad se comprueba con facilidad al mostrar que no existe un criterio cierto para acuñar un término preciso al momento que estamos viviendo: vivimos en sociedades con denominaciones que van desde la «modernidad tardía o reciente», «segunda modernidad o tiempo social tardo moderno», «modernidad reflexiva», «sociedad global del riesgo», «contramodernidad», «Modernidad Líquida» o incluso «posmodernidad». Así, pues, es en este tipo de sociedad diferente de la sociedad moderna clásica (a veces construida teóricamente) donde descollan nuevas características emergentes que definen nuevos patrones de conducta: el individualismo, la precarización de las relaciones sociales, la provisionalidad permanente y la incapacidad para hacer planes de futuro a medio o largo plazo.

En este tipo de sociedad emergente se construye un orden social nuevo, y con él se produce también una consiguiente transformación de las experiencias personales, incluida la vivencia de la religión. Se trata de un orden social, como se ha visto, en el que las personas tienen que construir por sí mismas, no sólo sus propias biografías, sino también sus propias redes y vínculos sociales y sus propios universos de sentido.

Se trata de la construcción de un orden social que resulta muy diferente al producido en la primera modernidad. La diferencia no está sólo en este incremento del individualismo comentado, sino también en una actitud diferente en relación a lo religioso. Frente al laicismo y anticlericalismo de este primer periodo, se impone mayoritariamente ahora una actitud de indiferencia religiosa y teológica.

Esta indiferencia religiosa y teológica es importante desde un punto de vista social, científico y político. Se trata de una actitud difícilmente encuadrable en los esquemas analíticos que guiaban la primera modernidad. Asimismo, junto a esta indiferencia, emerge también con fuerza un mayor relativismo, en parte edificado a partir de un pluralismo moderno que se concreta en una progresiva relativización de los sistemas de valores y de esquemas de interpretación, compatibles simultáneamente con el auge del agnosticismo y la preferencia por la laicidad del Estado frente a la confesionalidad pública. Ejemplos de expresiones que muestran esta creciente indiferencia religiosa la podemos encontrar en expresiones del tipo: “«¿La religión? No me interesa». «No siento necesidad alguna de tener o profesar una religión». «¿El problema de Dios? Nunca me lo he planteado y de hecho no me lo planteo». «No estoy contra Dios ni contra la religión. Nada tengo contra quienes creen en una u otra religión. Cada uno es libre de creer lo que quiera. En cuanto a mí, estoy bien sin religión». «A mí nada me dice la religión. ¿Por qué debería interesarme en ella? ¿Y además para qué sirve?».”

Como puede fácilmente comprobarse la proliferación de esta indiferencia religiosa no conlleva necesariamente a una secularización en el sentido tradicional del término. Más bien, lo que se ha producido es la emergencia de una nueva forma de religiosidad que escapa de los límites y controles de las iglesias e instituciones religiosas. La religión no ha desaparecido, sino que se ha producido una ‘desregulación institucional’ de las creencias. Así lo reconoce Hervieu-Léger en un libro titulado *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*:

“Contrariamente a lo que se dice, no es la indiferencia hacia el creer lo que caracteriza a las sociedades actuales, sino el hecho de que la creencia escapa al control de las grandes iglesias y de las instituciones religiosas¹.” (Hervieu-Léger, 1999:42).

La tendencia general contemporánea no es, pues, una desaparición de la religión marcada por una secularización religiosa, sino el declive de las instituciones religiosas, por un lado, y la individualización y la subjetivación de las creencias, por otro. Además, junto a estas dos tendencias, aparecen en consecuencia otros fenómenos derivados, como son el el bricolaje de las creencias según gusto y conveniencia de las personas y la proliferación de los grupos primarios religiosos (sectas, corrientes, movimientos) que tienen en

¹En el original francés consultado puede leerse: “Contrairement à ce qu’on nous dit, ce n’est donc pas l’indifférence croyante qui caractérise nos sociétés. C’est le fait que cette croyance échappe très largement au contrôle des grandes églises et des institutions religieuses.” (Hervieu-Léger, 1999:42).

común constituirse en comunidades afectivas fundadas a partir de afinidades sociales, culturales y espirituales de sus miembros. La religión, pues, se vive de forma más individualizada, emotiva y personalizada, lo que pone de manifiesto el ocaso de las instituciones religiosas y de la religión con mayúsculas (Hervieu-Léger, 1993).

Se trata de una situación nueva, en la que la religión en nuestras sociedades contemporáneas no desaparece, sino que adopta nuevas formas. Conveniría, pues, analizar este fenómeno con nuevos instrumentos heurísticos. Reducir el análisis de la religión al paradigma de la secularización institucional es explicar únicamente una parte de la realidad religiosa, pero no explicar el cambio ni el fenómeno religioso. Eso sería equivalente, por utilizar una expresión popular, a ‘coger el rábano por las hojas’.

Como ejemplo de esta última interpretación puede citarse un artículo reciente que lleva por título “El proceso de secularización en la sociedad española” (Pérez-Agote, 2007). En él el autor sostiene el argumento, acompañado de datos estadísticos y demoscópicos, según el cual la sociedad española está sujeta a un proceso de secularización que se explica por tres lógicas diferentes (a) la lógica de la secularización de las conciencias; (b) la lógica de la laicización de la sociedad y del Estado; y (c) la lógica de la quiebra de la homogeneidad cultural fruto de la inmigración transnacional que empieza a recibir España a finales del siglo XX.

A nuestro modo de ver, este tipo de aproximaciones muestran sólo una parte del fenómeno religioso, la dimensión institucional, pero eso no significa la desaparición de la religión. Tal y como sostiene Andrew Greeley² (1966, 1972) la secularización de la sociedad no implica en absoluto la secularización de la conciencia. Más bien, este autor sostiene que lo que se está produciendo es una diferenciación de las esferas religiosa y secular; de tal forma que cada vez más la religión se segrega de su dimensión pública, lo que le hace tener más posibilidades de manifestarse en su propia esfera estrictamente religiosa. El autor, además, considera que fue una gran ventaja que en EE.UU. no hubiera nunca una Iglesia “oficial”, porque, a diferencia de lo que sucedió en Europa, allí las Iglesias no mostraron ninguna pretensión monopolística y quedaron relegadas a organizaciones que atendían las necesidades de sus miembros.

Como puede comprobarse, Greeley toma de Talcott Parsons el concepto de “diferenciación”. Según este último, la sociedad avanza inexorablemente hacia una mayor y mayor complejidad. Mientras lo hace, las instituciones glo-

²Andrew Greeley fue un sociólogo norteamericano recientemente fallecido (5 febrero 1928–29 de mayo 2013). A lo largo de su vida fue profesor de sociología en las universidades de Arizona y de Chicago e investigador asociado en el National Opinion Research Center (NORC) de esta última universidad.

bales del pasado abandonar algunas de sus funciones tradicionales en favor de instituciones emergentes. La religión y la sociedad, en opinión de Parsons, en un momento fueron prácticamente idénticos, pero ahora muchas de las funciones llevadas a cabo por organizaciones religiosas (tales como atención médica, educación y bienestar social) son llevada a cabo por instituciones seculares (empresas, organizaciones civiles o el Estado). Este transvase de funciones no significa que la religión ha perdido importancia, sino que su función ahora está mucho más centrada en proporcionar significados existenciales y sentido de pertenencia.

De forma análoga ha sucedido con la institución de la familia, antaño espacio de realización de actividades tales como la industria, la educación y el entretenimiento y que progresivamente se han diferenciado de ella. Su eliminación de funciones, sin embargo, no ha disminuido la importancia de la familia, puesto que aún resulta relevante como lugar de intimidad en una sociedad cada vez más impersonal y global. De forma similar, sostiene Greeley, la religión se ha retirado de la vida institucional de la sociedad, pero este retiro no es una manifestación de la secularización, sino de diferenciación. La dimensión religiosa en la vida del hombre es tan importante como lo fue siempre (Cfr. Kotre, 1978:104-105).

Lo que se puede afirmar, pues, es que este proceso de desinstitucionalización religiosa trae consigo una progresiva individualización y privatización de la vivencia de la religión. Por esta razón, se analiza aquí la aportación de Joachim Wach y se valora en qué medida sus aportaciones teóricas posibilitan una aproximación a la experiencia religiosa que hombres y mujeres tienen en este contexto en que la religión reordena su importancia en la sociedad como consecuencia del proceso de diferenciación institucional.

En un libro ya clásico de David Lyon y que lleva por título *Jesus in Disneyland: religion in postmodern times* (Lyon, 2000) el autor sostiene que la secularización como un paradigma dominante en la sociología de la religión, y la sociología en general, constituye un pensamiento significativamente limitado como consecuencia de la “interacción efectos del cambio religioso y los cambios en las estructuras y las culturas de la modernidad³.” (Lyon, 2000:35). Esta idea profundiza en el argumento, tal y como se ha mostrado con anterioridad, que los cambios producidos después del crepúsculo de la modernidad traen consigo una nueva actitud ante el fenómeno religioso que requiere de nuevas aproximaciones teóricas, más cuando el propio Lyon sostiene que las fronteras simbólicas de lo religioso están cambiando (*Ibidem*) y lo característico de la religión contemporánea, más allá de los procesos de desinstitucio-

³En la obra original inglesa consultada puede leerse: “interacting effects of religious change and changes within the structures and cultures of modernity.” (Lyon, 2000:35).

nalización y desregulación, es la individualización de las creencias, donde “los creyentes construyen sus identidades a partir de diversas fuentes en función de la disponibilidad de símbolos⁴.” (Lyon, 2000:94).

La crisis de la modernidad engendra un desengaño ante la racionalidad y una desconfianza antes las instituciones. Se pone de manifiesto la debilidad y la fragilidad de sus estructuras hasta el punto que el creyente prefiere confiar más en en la experiencia concreta, sensible, del aquí y ahora, que acaba configurando una actitud frente a lo religioso.

La contribución de Wach ayuda a comprender el alcance y las dimensiones que tiene el fenómeno religioso contemporáneo. En concreto, la afirmación de Wach según la cual “La religión es la experiencia de lo sagrado” daría explicación de cómo construyen los creyentes sus propias constelaciones simbólicas religiosas. Se trata, pues, de una aproximación que aboga por comprender, y también interpretar, los significados que los actores sociales proporcionan en sus procesos de construcción de sentido. Se trata de comprender la subjetividad y explicar cómo las personas construyen sus propias experiencias religiosas a partir de elementos objetivos estructurales característicos del mundo social en el cual esta construcción simbólica se lleva a cabo.

No se trata sólo de analizar ‘desde fuera’ el fenómeno religioso, sino cómo las personas construyen sus experiencias religiosas. Sin embargo, esta aproximación escapa del peligro del subjetivismo o el psicologismo en la medida en que la experiencia religiosa para Wach tiene un carácter objetivo. Este tipo de experiencia es de carácter objetivo en tanto que parte y tiene en cuenta los determinantes sociales y estructurales que limitan y circunscriben esa experiencia de lo sagrado. Asimismo, otro elemento de objetividad está definido por la capacidad de la experiencia religiosa por constituir una legitimación de la realidad. También el modo en el que se configura la determinación de la vida humana gracias a esta experiencia religiosa es capaz de unir a las personas con lo sagrado. Se trata, pues, de una noción de experiencia religiosa que incluye tanto la dimensión subjetiva como la social y comunitaria.

Este tipo de experiencias no son estrictamente individuales, puesto que una aproximación oportuna desde la sociología de la religión muestran cómo este tipo de experiencias son eminentemente sociales. Eminentemente sociales porque son interpretadas a través de un conjunto de ideas recibidas socialmente y porque, como se ha comentado, este tipo de experiencias están también socialmente constreñidas, delimitadas y configuradas.

La mayor contribución de Wach al estudio de la religión se encuentra, como se ha visto, en su obra *Sociology of Religion* (1944). En ella se reco-

⁴En el original consultado puede leerse: “believers construct their identities from various resources depending upon the availability of symbols.” (Lyon, 2000:94).

gen los aspectos que más interesantes desde la perspectiva que nos ocupa, puesto que ahí se explica cuál es el objetivo último de sus trabajos sociológicos y cuáles son sus principales contribuciones en relación con las formas de expresar la experiencia religiosa. Asimismo, ahí también se explican las características más importantes de esta experiencia religiosa a la que hacemos referencia.

No hay duda de que el conocimiento de la originalidad, la novedad y la actualidad de la aportación de Joachim Wach, es especialmente importante en lo que respecta a la comprensión integral de los distintos aspectos de la experiencia religiosa y sus expresiones. El redescubrimiento de la obra y la propuesta teórica de Wach está especialmente indicada en un tiempo, como el presente, de cambios en los paradigmas de conocimiento del fenómeno religioso, en un momento en el que el paradigma de la secularización hace aguas, en el que las construcciones teóricas que sirvieron para analizar los procesos religiosos de la modernidad dejan de resultar útiles y, finalmente, en un contexto en el que las definiciones de sagrado, rito y comunidad están en constante transformación como consecuencia de los procesos de modernidad, globalización e individualización.

Huelga decir que Wach recibió notabilísimas influencias de otros sociólogos, especialmente de parte de los que hoy consideramos 'los padres fundadores de la sociología'. Pese a que su obra no puede clasificarse de forma indefectible en la tradición de un autor concreto, lo que si que podemos decir es que en la obra de Wach reconocemos influencias, entre otros, de Max Weber y Emile Durkheim, y en menor medida de Karl Marx. Podría decirse, incluso que Wach representa una síntesis de las mejores contribuciones de Weber y Durkheim en la medida en que es capaz de aunar y complementar las aportaciones más destacables de ambos autores.

En primer lugar, de la influencia de Max Weber interesa destacar, no sólo su su proximidad cultural o geográfica, cuestión ya de por si destacable, sino los aspectos que son centrales para entender la noción de experiencia religiosa de Wach. Lo primero que cabría señalar es la preocupación por la comprensión de la acción social: ambos autores consideran que la acción social es comprensible en la medida en que se pueden conocer las intenciones y significados que los actores proporcionan a su acción. Por ello, la experiencia religiosa puede ser explicada en términos de comprensión subjetiva de las significaciones de la acción social.

Sin embargo, y ya siguiendo las influencias recogidas de Durkheim, convendría decir que, a pesar del interés por la comprensión de la acción social, también para Wach el punto de partida del análisis de la sociología de la religión no puede ser el del individualismo metodológico. Es necesario explicar los fenómenos sociales, y también los religiosos, a partir de causas sociales.

Como puede comprobarse, de Durkheim retoma la idea de tratar los fenómenos sociales como cosas. Esta cosificación es la que permite comprender y explicar los fenómenos sociales a partir de la objetivación de la realidad. Para Durkheim resulta una realidad objetiva la existencia de 'conciencias colectivas' definidas en términos de constelaciones de conocimiento compartido, que se imponen a los individuos en todo orden social.

No obstante, una de las influencias de Durkheim más visibles en la sociología de la religión de Wach es la distinción existente entre lo sagrado y lo profano como categorías analíticas importantísimas para el análisis social. Pero se hace necesario aclarar que estas categorías de sagrado y profano de Wach no son réplicas miméticas de Durkheim. Para Wach lo sagrado tiene una concepción fenomenológica y plantea que a partir de lo sagrado (de la realidad última) se obtiene una interpretación de la identidad individual y colectiva, pero su aproximación puede ser entendida como una "ecología de lo sagrado".

Pese a estas diferencias, no hay duda que Wach sintetiza las influencias de Max Weber y E. Durkheim en la sociología de la religión. Como se ha mostrado, Wach concilió la "subjetividad weberiana", una concepción que parte de necesaria comprensión de las motivaciones y la intencionalidad subjetiva de los actores sociales para la consecución una correcta hermenéutica sociológica, y las estructuras sociales que se imponen coactivamente a los individuos en todo orden social. En consecuencia, analizar la experiencia religiosa tal y como lo propone Wach significa tener en cuenta la significación que los individuos proporcionan a sus acciones y la determinación social en la que esta experiencia se circunscribe.

Otro elemento de síntesis que ofrece Wach es hacer compatible la noción durkheimiana de anomia con la teodicea de Max Weber. Para Durkheim, de forma somera, la anomia es el resultado de la modernidad y sus transformaciones en el orden social, momento en el que los vínculos sociales se debilitan y la sociedad pierde su fuerza para integrar y regular adecuadamente la conducta de los individuos, llegando a generar fenómenos sociales tales como el suicidio (Cfr. López Fernández, 2009:130-147). Max Weber, en cambio, denominó 'teodicea' a la capacidad que tienen las religiones para dotar de sentido al mundo (Cfr. Beriain, 1994:209-230).

Wach, en consecuencia, explicaría cómo en una situación de crisis y de reformulación de los nexos entre individuo y sociedad que se producen en la denominada segunda modernidad, a través de la experiencia religiosa se puede construir un sentido nómico y dotar de sentido la propia existencia a partir, no ya de una religión oficial o institucionalizada, sino a partir de una definición de sagrado que puede tener múltiples formas y puede también establecer una nueva relación con el absoluto o el *numen*, tal y como lo definió

R. Otto y comentado en el apartado 5.4.3. anterior. Se trata de una definición de lo sagrado que no puede darse por descontado ('taken for granted', en expresión de Peter L. Berger⁵), sino que el autor construye activamente a partir de sus significaciones y los determinantes de la estructura social.

Asimismo, Wach recibió otros influjos teóricos de autores como Otto o Eliade, representantes de una aproximación fenomenológica de la religión y en ocasiones procedentes de otras disciplinas afines tales como la filosofía, teología o psicología.

Sin embargo, de lo que no hay duda es de que esta propuesta de Wach puede ser leída como uno de los paradigmas emergentes en sociología. Podría ser considerada como una más de las aportaciones que Philippe Corcuff analiza en su obra *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social* (1998). Se trataría la de Wach de una contribución que superaría las clásicas dicotomías que acostumbran a enseñarse en departamentos y facultades de sociología y que hacen referencia a las oposiciones acción/estructura, micro/macro, ideal/material, individuo/colectivo, objetivo/subjetivo, etc.. Tal y como sostiene Corcuff, existen *nuevas sociologías*, es decir, una serie de aportaciones y marcos conceptuales de referencia por parte de sociólogos que hacen verdaderos intentos por superar las antinomias clásicas, pues consideran que continuar trabajando sobre esas bases resulta poco productivo.

Estas *nuevas sociologías* tienen en común el llamado 'constructivismo social', una *perspectiva* de análisis sociológica del mundo social que postula que "la realidad social tiende a considerarse construida (y no natural o dada de una vez para siempre)" (Corcuff, 1998:10). Es cierto que este último autor no tiene en consideración las aportaciones de Wach, pues únicamente realiza una selección de trabajos que en los años ochenta y noventa trataron de superar estas antinomias tradicionales.

La de Wach sería una propuesta construccionista que parte de una lectura hermenéutica de la experiencia religiosa, definida como experiencia de lo sagrado, y en la que los actores, circunscritos en una determinación social que ellos mismos construyen, dotan de significación un mundo de sentido en

⁵La expresión está tomada de Peter Berger, de su obra ya clásica de 1963 (*Invitation to sociology*) en la que "las personas que les gusta evitar descubrimientos impactantes, que prefieren creer que la sociedad es lo que les enseñaron en la escuela dominical, que les gusta la seguridad de las reglas y las máximas de lo que Alfred Schuetz ha llamado el 'mundo-dado-por-descontado', deben mantenerse alejadas de la sociología." (Berger, 1963b:24). En el original inglés puede leerse: "People who like to avoid shocking discoveries, who prefer to believe that society is just what they were taught in Sunday School, who like the safety of the rules and the maxims of what Alfred Schuetz has called the 'world-taken-for-granted', should stay away from sociology." (Berger, 1963b:24).

crisis como resultado de las grandes transformaciones sociales acontecidas en las últimas décadas en las sociedades occidentales contemporáneas.

Uno de los desafíos de esta propuesta consiste en considerar la coproducción de las partes y del todo. Autores como Jean Piaget, Jean-Pierre Dupuy o Michael Sandel también han reflexionado sobre cómo establecer una concepción plural de los individuos, que son al mismo tiempo productos y productores de las diversas significaciones sociales resultantes de relaciones sociales concretas. Desde esta perspectiva, los actores sociales, individuales y colectivos, construyen las realidades sociales que son construcciones históricas y cotidianas.

Sin embargo, esta lectura de Wach puede relacionarse, específicamente en el ámbito de la sociología de la religión, con la tradición proveniente del interaccionismo simbólico de Berger y Luckmann. Se trata así, pues, de una construcción social de la realidad fuertemente influenciada por la obra de Alfred Schütz. La tesis central de *La construcción social de la realidad* es que las personas y grupos que interactúan en un sistema social crean, con el tiempo, conceptos o representaciones mentales de las acciones de los demás, y que estos conceptos se acaban convirtiendo en roles recíprocos interpretados por actores en relación unos con otros.

Se trata de un proceso de institucionalización, cuyo significado parte de la sociedad, del conocimiento y las percepciones y creencias de las personas. Así entendida, la sociedad está compuesta por una doble realidad (realidad objetiva y subjetiva) construida por un doble proceso de exteriorización y objetivación. Sin embargo, y al mismo tiempo, estos universos institucionales requieren de legitimaciones de orden cognitivo y normativo (formas simbólicas). Este proceso, no obstante, no es irreversible, puesto que pueden existir formas de desinstitucionalización, lo que aplicado a la noción de experiencia religiosa de Wach significaría que cuando las definiciones de lo sagrado institucionales dejan de ser legítimas y no proporcionan un universo de sentido aceptado ni sus teodiceas son capaces de explicar la relación entre el mundo natural y trascendental, las personas a través de sus relaciones sociales construyen nuevas significaciones sociales.

Ejemplos de propuestas constructivista contrastadas las encontramos en la obra de Pierre Bourdieu y de François Dubet. En concreto, la elaboración teórica de Bourdieu constituye un constructivismo estructuralista que parte la noción de *habitus* (historia hecha cuerpo) y de *campo* (historia hecha cosa), que son los mecanismos principales de la producción del mundo social.

En cambio, Dubet parte de la noción de *experiencia* definida como una 'actividad cognitiva', una "manera de construir la realidad y, sobre todo, de «verificarla»" (Dubet, 1994:93). Para Dubet se produce una génesis social del sujeto, pues éste construye su subjetividad como resultado de la fragmen-

tación del individuo en el transcurso de sus experiencias múltiples y en la medida en que dota de sentido y coherencia a una experiencia que es por naturaleza dispersa (Dubet, 1994:184). En esta aproximación de Dubet, se observan algunas similitudes con los presupuestos de la 'experiencia religiosa' de Wach, puesto que ambos autores comparten el esfuerzo por incorporar en sus respectivas conceptualizaciones una 'dimensión subjetiva' que, a juicio de Dubet, ni la sociología clásica ni la sociología crítica han abrazado. Asimismo, Dubet y Wach reconocen el trabajo que el actor social realiza en su construcción de la práctica social a partir de una subjetividad que no es directamente aprehensible 'externamente'.

Poner el énfasis en el actor y cómo construye su experiencia religiosa, tal y como hace Wach, supone poner sobre la mesa la reflexión de cuál es la relación entre el actor y el sistema, el creyente y la religión. Se trata de reducir la distancia existente entre el individuo y la institución, tal y como hacen otros paradigmas de la acción inspirados en la fenomenología actual, el interaccionismo simbólico, la etnometodología, el análisis estratégico, el individualismo metodológico o la sociología de la experiencia entre otros.

El un contexto en el que mundo de lo religioso está en reestructuración y transformación requiere de nuevas aproximaciones que sea capaces de analizar esta reconfiguración religiosa, caracterizada principalmente por una individualización cada vez mayor del fenómeno religioso y la mayor importancia por lo experiencial, la vivencia de la religión como experiencia personal, que tienen los creyentes. No existe ya una racionalidad total ni unificador del conglomerado social en su relación con la religión, más bien lo que se produce una diversidad de aproximaciones que varían en función de las diferentes definiciones de lo sagrado que se producen.

La aportación de Wach de la 'experiencia religiosa' puede constituir ese nuevo paradigma necesario, capaz de explicar los fenómenos macro y, al mismo tiempo, proporcionar una explicación comprensiva de lo que sucede con el actor social, más cuando se produce una separación entre la religión y los creyentes, cuando son cosas diferentes creer en una religión y pertenecer a una confesión religiosa.

Existe un reto ante la separación creciente entre la sociedad y los individuos, un reto al que la sociología contemporánea tiene que hacer frente y al que puede contribuir la revisión y la relectura de las aportaciones que se hicieron desde la sociología clásica. Se trata de buscar nuevas soluciones analíticas al problema de la pluralidad de lógicas de la acción, que es según Dubet uno de los problemas centrales del análisis sociológico:

"La desintegración actual de la sociología nos informa de la naturaleza del comportamiento social (...). El distanciamiento de la

sociología clásica significa que la sociedad y el actor se separan (...) que la diversidad de las lógicas de la acción se ha convertido en el problema más crucial de análisis sociológico⁶.” (Dubet, 1994:89).

Como se ha comprobado, Wach estuvo muy interesado por las cuestiones con la epistemología a lo largo de su vida. Se ha pretendido explicar por qué el concepto de ‘experiencia religiosa’ es relevante, puede ser de actualidad y constituye un concepto a partir del cual elaborar una investigación en sociología de la religión que se haga eco de las transformaciones sociales más importantes producidas en los últimos tiempos.

La sociología de la religión es, actualmente, una disciplina en expansión donde la investigación empírica más innovadora se combina con renovados debates de profundidad teórica. Tomar como punto de partida un nuevo concepto sociológico supone dar los primeros pasos de una investigación cuyo punto de llegada está por descubrir.

“Los buenos conceptos sociológicos son aquellos que incrementan la imaginación científica y que obligan, al mismo tiempo, a realizar labores empíricas inéditas, actos de investigación que el sociólogo jamás hubiera hecho sin su existencia⁷.” (Lahire, 2001:23).

Convendría, sin embargo, recordar que teoría y práctica no son cuestiones antagónicas, puesto que la elaboración conceptual, la investigación teórica y la empírica son aspectos que en práctica suelen venir de la mano. ¿Cómo hacer teoría sin tener en cuenta los datos empíricos? Y, ¿cómo hacer trabajo de campo sin partir de una teoría elaborada?

⁶En la obra en lengua francesa puede leerse: “L'éclatement actuel de la sociologie nous informe sur la nature des conduites sociales (...). L'éloignement de la sociologie classique signifie que la société et l'acteur se séparent (...), que la diversité des logiques de l'action est aujourd'hui devenue le problème le plus crucial de l'analyse sociologique.” (Dubet, 1994:89).

⁷En el original francés puede leerse: “Les bons concepts sociologiques sont ceux qui augmentent l'imagination scientifique et qui obligent, du même coup, à des tâches empiriques inédites, des actes de recherche que le sociologue n'aurait jamais été amené à réaliser sans eux.” (Lahire, 2001:23).

Capítulo 8

Bibliografía general

Contenido

Referencias	228
-----------------------	-----

Referencias

- Alútiz Colorado, J. C. (2005). *Las fuentes normativas de la moralidad pública moderna* (Vols. I, La moral convencional de E. Durkheim). Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Alvarez Argüelles, L. M. (1995). Ética y hermenéutica. En *Inter Alia Hermeneutica* (p. 137-147). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arnold-Cathalifaud, M., y Rodríguez, D. (1990). El perspectivismo en la teoría sociológica. *Revista Estudios Sociales*, 64, 27-41.
- Bagger, M. C. (1999). *Religious Experience, Justification, and History*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación* (1ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Baroja, P. (2011 [1911]). *El Árbol de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and social science: Approaches to understanding*. London: Hutchinson.
- Bauman, Z. (1996). Modernidad y ambivalencia. En J. Beriain (Ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad* (p. 73-120). Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (1ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2001a). *La posmodernidad y sus descontentos*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Bauman, Z. (2001b). *Globalització: les conseqüències humanes* (1ª ed.). Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya. Pòrtic.
- Bauman, Z. (2001c). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1996). Teoría de la modernización reflexiva. En A. Giddens y J. Beriain (Eds.), (1ª ed., p. 223-266). Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal la individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Beck, U., Giddens, A., y Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beck, U., y Willms, J. (2002b). *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bell, D. (1999). *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York: Basic Books.
- Bellah, R. N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96, 1-21.
- Bellah, R. N. (1996). *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Beltrán Villalva, M. (2001). *Perspectivas sociales y conocimiento*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Benda, G., Reichardt, J. F., Bauman, T., y Brandes, J. C. (1985). *Ariadne auf Naxos*. New York: Garland.
- Benda, G., Schuster, J., Bauman, T., Gotter, F. W., y Meissner, A. G. (1985). *Romeo und Julie*. New York: Garland.
- Benejam Arguimbau, P. (1999). El conocimiento científico y la didáctica de las ciencias sociales. En T. García Santa María (Ed.), *Un currículum de ciencias sociales para el siglo xxi: qué contenidos y para qué* (p. 15-26). Sevilla: Díada Editora.
- Berger, P., y Kellner, H. (1978). On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred. *Dialog*, 17, 36-42.
- Berger, P. L. (1957). Motif messianique et processus social dans le Bahaïsme. *Archives de sociologie des religions*, 2(4), 93-107.
- Berger, P. L. (1963a). Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy. *American Sociological Review*, 28(6), 940-950.
- Berger, P. L. (1963b). *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969). *The social reality of religion*. London: Faber.
- Berger, P. L. (1975). *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.
- Berger, P. L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión* (2ª ed.). Barcelona: Kairós.
- Berger, P. L. (1992). *A far glory: the quest for faith in an age of credulity*. New York: Free Press.
- Berger, P. L. (1997). *La Riialla que salva: la dimensió còmica de l'experiència humana*. Barcelona: La Campana.
- Berger, P. L. (1999a). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, P. L. (1999b). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión* (3ª ed.). Barcelona: Kairós.

- Berger, P. L., Berger, B., y Kellner, H. (1979). *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae.
- Berger, P. L., y Kellner, H. (1978). On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred. *Dialog*, 16, 36-54.
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1996 [1966]). *La construcció social de la realitat: un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona: Herder.
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Bergson, H., Audra, R. A., Brereton, C., y Carter, W. H. (1935). *The two sources of morality and religion*. New York: H. Holt and Co.
- Beriain, J. (1994). Cosmovisión, contingencia y religación (sobre el concepto de 'teodicea' en la sociología religiosa de Max Weber). *Inguruak: Revista de Sociología*, 8, 209-230.
- Beriain, J. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bericat Alastuey, E. (2008). El escepticismo religioso y secular en Europa. En E. Bericat Alastuey y T. Luckmann (Eds.), *El fenómeno religioso. presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (2.ª ed., p. 41-57). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Bernard, C., y Gruzinski, S. (1992). *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berryman, E. (2001). Medjugorje's Living Icons: Making Spirit Matter (for Sociology). *Social Compass*, 48, 593-610.
- Bloor, D. (2003). *Conocimiento e imaginario social* (1ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- Boccia, P. (2011). *Manuale di sociologia. Teoria, storia, metodi e campi di esperienza sociale*. Assago MI: Psiconline.
- Boff, L. (2003). *Experimentar a Dios: la transparencia de todas las cosas*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Bonal, R. (1995). La sociologia de Catalunya. Aproximació a una història. *Revista Catalana de Sociologia*, 1/95, 11-33.
- Bonal, R. (2005). *Assaigs de sociologia compromesa*. Lleida: Pagès.
- Bonete Perales, E. (1995). *La faz oculta de la modernidad: entre la teoría sociológica y la ética política*. Madrid: Tecnos.
- Bottomore, T. B. (1956). Some Reflections on the Sociology of Knowledge. *The British Journal of Sociology*, 7(1), 52-58.
- Boudon, R. (2004). A Critical Dictionary of Sociology. En R. Boudon y F. Bourricaud (Eds.), *Dictionnaire critique de la sociologie* (3e ed., cap. Religion). Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle* (1ª ed.). Genève: Librairie Droz.

- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites* (1ª ed.). Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1996). *La disolución de lo religioso*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1999a). Conferencia magistral para la Cátedra Michel Foucault de la Universidad Autónoma Metropolitana (Valle de México). En *Revista la tarea, núm. 15*. La Tarea. Revista de Educación y Cultura de la Sección 47 de SNTE.
- Bourdieu, P. (1999b). *La miseria del mundo* (1ª ed.). Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Bourdieu, P. (2001a). *Science de la science et réflexivité: cours du Collège de France 2000-2001*. Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2001b, 22 de junio de 2001). *Trayectoria de un sociólogo* (Vol. 25). La Tarea.
- Bourdieu, P. (2005). *The social structures of the economy*. Cambridge, UK: Polity.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., y Passeron, J.-C. (2001). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. J. D. (1994). *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- Burgés, A. (2012). El Dios personal. Book review. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 1(1), 97-99.
- Cantó, N. (2005). *A Sociological Theory of Value. George Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld, Alemania: Transcript.
- Cardús, S. (1999). Què és investigar?: del marc institucional a les pràctiques. *Papers. Revista de Sociologia.*, 59, 117-128.
- Castells, M. (2003). *L'Era de la informació: economia, societat i cultura* (1a ed.). Barcelona: UOC.
- Champion, F. (1995). El hecho religioso. enciclopedia de las grandes religiones. En J. Delumeau (Ed.), *El hecho religioso* (p. 709-739). Madrid: Alianza Editorial.
- Chandler, J. (2003). *Somewhere: between*. Barcelona: editado y distribuido por Blue Moon Producciones Discográficas.
- Cipriani, R. (2007). Religion. En G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of sociology* (Vol. VIII, p. 3853-3865). Malden, MA: Blackwell Pub.
- Cloward, R. A., y Ohlin, L. E. (1960). *Delinquency and opportunity: a theory of delinquent gangs*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Cohen, S. M., y Eisen, A. M. (2000). *The Jew within: self, family, and community in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Collado Millán, J. A. (1991). *George, Stefan*. Madrid: Rialp.

- Corcuff, P. (1998). *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social*. Madrid: Alianza.
- Corominas Escudé, J., y Vicens, J. A. (2005). *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Coser, L. A. (2003). *Masters of sociological thought: ideas in historical and social context*. Prospect Heights, IL: Reissued by Waveland Press.
- Couliano, J. P. (2001). *Mircea Eliade y el ideal del hombre universal* (n.º 11 de Junio de 2008).
- Cox, H. (1985). *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.
- Crutchfield, R., y Bates, K. A. (2000). Anomie. En E. F. Borgatta y R. J. V. Montgomery (Eds.), *Encyclopedia of sociology* (p. 164-168). New York: Macmillan Reference USA.
- Dannhauer, J. K. (1654). *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum (Hermenéutica sagrada o de un método de explicar la Sagrada Escritura)*. Strassbourg: Werner, Fr.
- Davie, G. (1998). Encyclopedia of Religion and Society. En W. H. J. Swatos (Ed.), *Encyclopedia of religion and society* (cap. Invisible religion). Lanham (MD): AltaMira Press.
- Davie, G. (2006). Sociology of Religion. En R. A. Segal (Ed.), *The blackwell companion to the study of religion* (p. 171-192). Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Díaz-Salazar, R. (2008). La cohesión social y las formas públicas de la religión en las sociedades contemporáneas. En E. Bericat Alastuey (Ed.), *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (p. 27-40). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. Consejería de la Presidencia.
- Díaz-Salazar, R., Giner, S., y Velasco, F. (1994). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deconchy, J.-P. (1969). La definición de la religion chez William James. *Archive Sociologique des Religions*, 27, 51-70.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Denck, H., y Bauman, C. (1990). *The spiritual legacy of Hans Denck including the German text as established by Georg Baring and Walter Fellman*. Leiden ; New York: E.J. Brill.
- Derrida, J. (1996). Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón. En J. Derrida, G. Vattimo, y E. Trías (Eds.), (p. 7-107). Madrid: PPC.
- Díez de Velasco Abellán, F. P. (1995). *Hombres, ritos, dioses: introducción a la historia de las religiones*. Madrid: Trotta.

- Dilthey, W. (1914). *Weltanschauung und Analyse des Menschen Seit Renaissance und Reformation : Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Dittersdorf, K. D. v., Bauman, T., y Stephanie, G. (1986). *Die Liebe im Narrenhaus*. New York London: Garland.
- Dobbelaere, K., y Voyé, L. (1990). From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium. *Sociological Analysis*, 51(Supplement), 1-13.
- Dogan, M. (1997). ¿interdisciplinas? *Revista Relaciones*, 157, 16-18.
- Douglas, M. (1975). *Implicit meanings: Essays in anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. (1978). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. Londres: Barrie & Jenkins.
- Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dubet, F. (2007). *L'expérience sociologique*. Paris: La Découverte.
- Dubet, F., y Martuccelli, D. (1998). *Dans quelle société vivons-nous?* Paris: Éditions du Seuil.
- Dubet, F., y Martuccelli, D. (1998b). *En la escuela: sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires: Losada.
- Dubuisson, D. (1998). *L'occident et la religion mythes, science et idéologie*. Bruxelles: Éd. Complexe.
- Duch, L. (1997). La religió: univers cultural. *Qüestions de Vida Cristiana*, 188, 21-41.
- Durkheim, E. (1897). Labriola, Antonio, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. *Revue philosophique*, 44, 645-651.
- Durkheim, E. (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (1988 [1895]). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (1992 [1897]). *El suicidio*. Torrejón de Ardoz [Madrid]: Akal.
- Durkheim, E. (1995 [1893]). *La división del trabajo social* (3a ed.). Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1959a). *Cosmos and history; the myth of the eternal return*. New York: Harper.
- Eliade, M. (1959b). *The sacred and the profane; the nature of religion* (1st American ed.). New York: Harcourt.
- Eliade, M. (1963). *Myth and reality* (1st American ed.). New York: Harper & Row.
- Eliade, M. (1969). *The quest; history and meaning in religion*. Chicago: University of Chicago Press.

- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Ellison, C. G., y Sherkat, D. E. (1995). Is sociology the core discipline for the scientific study of religion? *Social Forces*, 73(4), 1255-1266.
- Elzo, J., y Andrés Orizo, F. (2000). *España 2000, entre el localismo y la globalidad: la encuesta europea de valores en su tercera aplicación, 1981-1999*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Elzo, J., y Castiñeira, n. (2011). *Valors tous en temps durs: la societat catalana a l'enquesta europea de valors de 2009* (1ª ed.). Barcelona: Barcino.
- Estrada, J. A. (1997). *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.
- Estruch, J. (1975). *La innovación religiosa: ensayo teórico de sociología de la religión*. Barcelona: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- Estruch, J. (1994). El mito de la secularización. En R. Díaz-Salazar, S. Giner, y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión* (p. 266-280). Madrid: Alianza.
- Estruch, J. (1996). *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui: discurs de recepció de Joan Estruch i Gibert com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, llegit el dia 17 de juny de 1996*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Estruch, J. (2004). *Les altres religions: minories religioses a Catalunya* (1ª ed.). Barcelona: Mediterrània.
- Estruch, J. (2006). *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña* (1ª ed.). Barcelona: Icaria.
- Evans-Pritchard, E. (1948). *Social anthropology: an inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 4 February 1948*. Oxford: The Clarendon Press.
- Fernández del Riesgo, M. (1990). La Posmodernidad y la crisis de los valores religiosos. En G. Vattimo (Ed.), *En torno a la posmodernidad* (p. 77-101). Barcelona: Anthropos.
- Ferraris, M. (2002). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Filoramo, G. (1986). Sociologia della religione. En J. Wach (Ed.), *Sociologia della religione* (cap. Introduzione). Bologna: EDB.
- Fink, E. (1976). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Fowler, B. (1999). Bourdieu's sociological theory of culture. *Variant*, 2, 1-6.
- Gadamer, H. G. (1992 [1960]). *Verdad y método* (5ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2006). Classical and philosophical hermeneutics. *Theory, Culture & Society*, 23, 29ss.
- Garvía Soto, R. (1998). *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1994). *Conditions of liberty: civil society and its rivals*. New York, N.Y.: Allen Lane/Penguin Press.
- George, S. (1986). *Stefan George (antología)*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Geraets, T. F., y Gadamer, H. G. (1979). *La rationalité aujourd'hui*. Ottawa, Canada: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Germaná, C. (1999). Pierre Bourdieu: La sociología del poder y violencia simbólica. *Revista de Sociología*, 11, 11-29.
- Giddens, A. (1991). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea* (1ª ed.). Barcelona: Península.
- Giddens, A. (2001). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas* (2ª ed.). Madrid: Taurus.
- Gil Calvo, E. (2005). El envejecimiento de la juventud. *Revista de Estudios de Juventud*, 71, 11-19.
- Giner, S. (1996). La religión civil. En R. Díaz-Salazar, S. Giner, y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión* (p. 129-172). Madrid: Alianza.
- Glock, C. Y., y Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago, Ill.: Rand McNally.
- Goffman, E. (1970). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Anleo, P., Juan González Blasco. (2000). España 2000, entre el localismo y la globalidad: La encuesta europea de valores en su tercer aplicación, 1981-1999. En J. Andrés Orizo Francisco Elzo (Ed.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. la encuesta europea de valores en su tercera aplicación* (p. 182-213). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Greeley, A. M. (1966). *The hesitant pilgrim; American Catholicism after the Council*. New York: Sheed & Ward.
- Greeley, A. M. (1972). *Unsecular man; the persistence of religion*. New York: Schocken Books.
- Greeley, A. M. (1975). *The sociology of the paranormal*. Beverly Hills, California: Sage.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Hamilton, M. (1995). *The sociology of religion: theoretical and comparative perspectives*. London; New York: Routledge.
- Hardy, A. (1979). *The spiritual nature of man*. Oxford: Clarendon.

- Harvey, V. A. (1973). Some problematical aspects of Peter Berger's theory of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 41(1), 75-93.
- Harvey, V. A. (1995). *Feuerbach and the interpretation of religion*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Heiler, F. (1955, November 1955). Joachim Wach (Memorial Address). *The Divinity School News*, XXII, 28-32.
- Hernández Rubio, R. (1995). *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral no publicada, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la UPV.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2002). Les tendances du religieux en Europe. En C. G. du Plan Croyances religieuses morales et éthiques dans le processus de construction européenne (Ed.), *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. París: La Documentation française.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hill, M. (1976). *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hill, W. J. (1967). Religious Experience. En T. Carson (Ed.), *The New Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C.: Gale.
- Hood, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
- Hood, R. W. (1995). *Handbook of religious experience*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- House, F. N. (1936). *The development of sociology*. New York; London: McGraw-Hill Book Co.
- Hughes, H. M. (1912). Encyclopedia of Religion and Ethics. En J. Hastings (Ed.), *Encyclopedia of religion and ethics* (cap. Experience (Religious)). New York: Charles Scribner.
- Hurst, J. F., y Roper, A. (2008). *Historia general del cristianismo: del siglo I al siglo XXI*. Viladecavalls, Barcelona: Editorial Clie.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Hwloff, K. (1988). Anomie and the sociology of knowledge, in Durkheim and today. *Philosophy and Social Criticism*, 14(1), 53-67.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience; a study in human nature* (1ª ed.). New York: Longmans.
- James, W. (1985). *Les varietats de l'experiència religiosa. Estudi de la naturalesa humana*. Barcelona: Edicions 62.

- Jantzen, G. (1995). *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Jaumandreu Font, G., y Obradors Pineda, A. (2002). L'església a Sabadell. Un estudi sociològic local a l'entorn de les institucions religioses. *Revista Catalana de Sociologia*, 18, 103-135.
- Jean, P. (1987). *Siebenkäs* (4., korrigierte Aufl ed.). München: Hanser.
- Johansson, T. (2000). *Social psychology and modernity*. Buckingham England, Philadelphia: Open University Press.
- Kant, I. (1968). *Vorkritische Schriften 2: 1757-1777*. Berlin: de Gruyter.
- Kenway, J., y McLeod, J. (2004). Bourdieu's Reflexive Sociology and 'Spaces of Points of View': Whose Reflexivity, Which Perspective? *British Journal of Sociology of Education*, 25, 525-544.
- Kirkpatrick, C. (1945). Annual Meeting Papers. *American Sociological Review*, 10(2), 327-328.
- Kitagawa, J. M. (1956). Joachim Wach et la sociologie de la religion. *Archives de Sociologie des Religions, Vol I (enero-junio)*, 41-63.
- Kitagawa, J. M. (1957). Joachim Wach and Sociology of Religion. *The Journal of Religion*, 37(3), 174-184.
- Kitagawa, J. M. (1971). "Verstehen" and "Erlösung": Some Remarks on Joachim Wach's Work. *History of Religions*, 11(Núm. 1 (August)), 31-53.
- Kitagawa, J. M. (1987). *History of religions (understanding human experience)*. Atlanta: Scholars Press.
- Kitamori, K. (1975). *Teología del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Koselleck, R., Gadamer, H. G., Villacañas, J. L., y Oncina Coves, F. (1997). *Historia y hermenéutica* (1ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Koss-Chioino, J., y Hefner, P. J. (2006). *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Kotre, J. N. (1978). *The best of times, the worst of times : Andrew Greeley and American Catholicism, 1950-1975*. Chicago: Nelson-Hall Co.
- Kuhn, T. S. (1990). *La estructura de las revoluciones científicas* ([1a ed.]). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lahire, B. (2003). Champ, hors-champ, contrechamp. En B. Lahire (Ed.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (p. 23-57). Paris: La Découverte.
- Laski, M. (1962). *Ecstasy: a study of some secular and religious experiences*. Bloomington (USA): Indiana University Press.
- Leeuw, G. v. d. (1956). *Phaenomenologie der Religion*. Tuebingen: J.C.B. Mohr.
- Leeuw, G. v. d. (1963). *Religion in essence and manifestation*. New York: Harper & Row.

- Leibniz, G. W. (1710). *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam: Chez Isaac Troyel, libraire.
- Lewis, C. S. (1996). *Dios en el banquillo*. Madrid: Rialp.
- Ley, K. (1984). Von der Normal- zur Wahlbiographie? En M. Kohli y R. Günther (Eds.), *Biographie und soziale Wirklichkeit* (p. 239-260). Stuttgart: Metzler.
- Loftin, R. H., Colin Hill. (1974). Regional Subculture and Homicide: An Examination of the Gastil-Hackney Thesis. *American Sociological Review*, 39(5), 714-724.
- López Fernández, M. d. P. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 8, 130-147.
- López Yáñez, A. D. (2001). Aproximación teórica al estudio sociológico de la anorexia y la bulimia nerviosas. *Reis*, 96, 185-199.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Luri, G. (2012). *Per una educació republicana. Escola i valors*. Barcelona: Editorial Barcino.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: religion in postmodern times*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.
- MacDonald, W. (2001). Sociology of religion: A reader. En S. C. Mo-nahan, W. A. Mirola, y M. O. Emerson (Eds.), *Sociology of religion. a reader*. (cap. Introduction to Religious Experience). New Jersey (USA): Prentice-Hall.
- Madison, G. B., Ricoeur, P., y Gadamer, H. G. (1976). *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Maestri, M. (1998). Consumo cultural y percepción estética: conceptos básicos en la obra de Pierre Bourdieu. *Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Rosario*, 2, 43-53.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología i utopia: una introducció a la sociologia del coneixement* (1ª ed.). Barcelona: Edicions 62.
- Marc, E., y Picard, D. (1992). *La interacción social: cultura, instituciones y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Mardones, J. M. (1990). La desprivatización del catolicismo en los años ochenta. *Sistema: Revista de ciencias sociales*, 97, 123-136.
- Mardones, J. M. (1995). Religión. desde la secularización a desinstitucionalización religiosa. En (p. 231-261). Madrid: PPC.
- Mardones, J. M. (1996). De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. *Política y sociedad*, 22(Racionalidad, Política y Religión), 123-

136.

- Mardones, J. M. (2003). *La indiferencia religiosa en España: ¿qué futuro tiene el cristianismo?* (1ª ed.). Madrid: HOAC.
- Mardones, J. M. (2004). Sobre la irrelevancia de la fe cristiana. *Revista Frontera*, 29, 11-35.
- Marett, R. R. (1914). *The threshold of religion*. London: Methuen.
- Marett, R. R. (1932). *Faith, hope and charity in primitive religion*. New York: Macmillan.
- Marett, R. R. (1933). *Sacraments of simple folk*. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, J., James Alfred. (1987). The encyclopedia of religion. En M. Eliade (Ed.), *The encyclopedia of religion* (cap. Religious Experience). New York: Macmillan.
- Martin Huete, F. (s.f.). *El problema de la secularización en el pensamiento de peter l. berger: de la secularización a la desecularización. ¿hacia un cambio de paradigma religioso?* Tesis Doctoral no publicada.
- Martín Velasco, J. (1989). Las variedades de la experiencia religiosa. En A. Dou (Ed.), *Experiencia religiosa* (p. 19-74). Madrid: UPCM.
- Martín Velasco, J. (1993a). *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Martín Velasco, J. (1993b). Experiencia religiosa. En C. Floristán y J. Tamayo (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (p. 478-496). Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, J. (1997). *La experiencia cristiana de Dios* (3ª ed.). Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión* (7ª ed.). Madrid: Trotta.
- Marx, K. (1968 [1852]). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Marx, K. (1970 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón.
- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- McGuire, M. B. (1987). *Religion, the social context*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co.
- McRoberts, O. M. (2004). Beyond Mysterium Tremendum: Thoughts toward an Aesthetic Study of Religious Experience. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 595, 190-203.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist* (1ª ed.). Chicago and London: The University of Chicago press.

- Mead, G. H. (1999). *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Mellen, T. (2011a). Religio i valors. En J. Elzo y n. Castiñeira (Eds.), *Valors tous en temps durs: la societat catalana a l'enquesta europea de valors de 2009* (p. 291-315). Barcelona: Barcino.
- Mellen, T. (2011b, 13 març 2011). *Disminueix la pertinença religiosa, però no el grau de religiositat*. Barcelona: Catalunya Cristiana.
- Mellen, T. (2011c). La situació de la religió. *Foc Nou*, 443, 28-29.
- Mellen, T. (2012a). Religion y valores. En J. Elzo y n. Castiñeira (Eds.), *Valores blandos en tiempos duros : la sociedad catalana en la encuesta europea de valores* (p. 291-312). Cànoves i Samalús: Proteus.
- Mellen, T. (2012b). A què s'han d'afrontar els i les joves avui? *Papers de joventut*, 123, 20-22.
- Mellen, T. (2012c, 30 diciembre 2012). *La pérdida del bienestar*. Barcelona: La Vanguardia Ediciones S.L.
- Mellen, T., Alarcón Alarcón, A., Gibert, F., y Lurbe i Puerto, K. (2001). La teoria dels conjunts borrosos: una aplicació en el camp de les ciències socials. *Revista Catalana de Sociologia*, 11, 33-63.
- Mellen, T., y Sáez Giol, L. (2007). *Joves i valors: què mou els nostres joves?* Barcelona: Barcino.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3, 672-682.
- Merton, R. K. (1997). The Future of Anomie Theory. En N. Passas y R. Agnew (Eds.), *The future of anomie theory* (cap. Forward). Boston: Northeastern University press.
- Merton, R. K. (2000). *Social theory and social structure*. New York, NY: Free Press.
- Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Messner, S. F. (1988). Merton's social structure and anomie: The road not taken. *Deviant Behavior*, 9, 33-53.
- Messner, S. F., y Rosenfeld, R. (1997). *Crime and the American dream*. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co.
- Mills, C. W. (1945). Sociology of Religion, by Joachim Wach. *Political Science Quarterly*, 60(1), 151-152.
- Mills, C. W. (1987). *La imaginació sociològica*. Barcelona: Herder.
- Müller, F. M. (1873). *Introduction to the science of religion: four lectures delivered at the Royal Institution, with two essays on False analogies, and The philosophy of mythology*. London: Longmans, Green and Co.
- Müller, F. M. (1879). *The sacred books of the East*. London: Oxford University Press.

- Müller, W., Bauman, T., y Hensler, K. F. (1986). *Das Sonnenfest der Braminen*. New York London: Garland.
- Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- Moreras, J. (2004). Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 24, 44-55.
- Morán, M. L. (2003). Aprendizajes y espacios de la ciudadanía para un análisis cultural de las prácticas sociopolíticas (dossier). *Íconos: revista de ciencias sociales.*, No. 15, ene.2003, 32-43.
- Morris, B. (1995). *Introduccion al estudio antropologico de la religion*. Barcelona: Paidós.
- Neitz, M. J., y Spickard, J. (1990). Steps toward a sociology of religious experience: The theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. *Sociological Analysis*, 51, 15-33.
- Nietzsche, F. (1994). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche y H. Vaihinger (Eds.), (2ª ed., p. 90 p.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. W. (1999). *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Alba.
- Noemí, J. (2004). Sobre la credibilidad del dogma cristiano. *Teología y Vida*, 45, 258-272.
- Novella Suárez, J. (1998). Crisis de las ciencias, lebenswelt y teoría crítica. *Daimon, Revista de Filosofía*, 16, 103-111.
- Ofilada Mina, M. (2001). Dios desde la noche, la hermosura y el sentir: el paradigma teológico de san Juan de la Cruz. *Revista San Juan de la Cruz*, 28, 169-187.
- Ortega y Gasset, J. (1966-1969). El tema de nuestro tiempo. En *Obras completas* (Vol. III, p. vol. III). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortiz-Osés, A., Lanceros, P., y Gadamer, H. G. (2006). *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (5ª ed.). Bilbao: Universidad de Deusto.
- O'Toole, R. (1984). *Religion: classic sociological approaches*. Toronto; New York: McGraw-Hill Ryerson.
- Otto, R. (1923). *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London; New York: H. Milford, Oxford University Press.
- Otto, R. (1980). *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Otto, R., y Buonaiuti, E. (1926). *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*. Bologna: N. Zanichelli.
- Parsons, T. (1937). *The structure of social action; a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. New York:

- McGraw-Hill Book Company, inc.
- Pemberton, P. L. (1952). Universalism and Particularity. A review-article of Religionssoziologie by Joachim Wach. *Journal of Bible and Religion*, 20(2), 97-99.
- Petitpierre, J., y Micholet-Cote?, G. (1947). *The romance of the Mendelssohns*. London,: D. Dobson.
- Pinker, S. (2005). *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Playá Maset, J. (2007, 26/03/2007). Los evangélicos crecen con la inmigración. *La Vanguardia Ediciones S.L.*
- Poloma, M. (1995). The sociological context of religious experience. En R. W. Hood (Ed.), *Handbook of religious experience* (p. 161-182). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Pope, L. (1948). Religion and the class structure. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 256, 84-91.
- Popper, K. R. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Postman, N. (1990). *Divertim-nos fins a morir: el discurs públic a l'època del show business*. Badalona: Llibres de l'índex.
- Poupard, P. (1993). *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Povina, A. (1941). La Obra Sociologica de Max Scheler. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 133-142.
- Pérez-Agote Poveda, A. (2007). El proceso de secularización en la sociedad española. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 65-82.
- Pérez Vilariño, J. (2004). *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos Homenaje a Richard A. Schoenherr*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.
- Rahner, K. (2008). *Dios, amor que descende: escritos espirituales*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae.
- Rasor, D., y Bauman, R. (2007). *Betraying our troops: the destructive results of privatizing war* (1st ed.). New York ; Basingstoke (Hampshire): Palgrave Macmillan.
- Reichardt, J. F., Bauman, T., y Gotter, F. W. (1986). *Die Geisterinsel*. New York London: Garland.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

- Reichenbach, H. (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Rodríguez Olaizola, J. M. (2009). *Ignacio de Loyola, nunca solo*. Madrid: San Pablo.
- Rubio Ferreres, J. M. (1998). ¿resurgimiento religioso versus secularización? *Gazeta de Antropología*, 14.
- Salieri, A., Bauman, T., y Auenbrugger, L. (1986). *Der Rauchfangkehrer*. New York London: Garland.
- Santamaría, E. (2007). De la crisis de las identidades a las configuraciones precarias de la identidad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, 629-635.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique: précédé de Question de méthode* (1ª ed.). Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2004 [1960]). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1991 [1923]). *Sociología del saber*. Buenos Aires: Leviatán.
- Scheler, M. (1993 [1926]). *Problèmes de sociologie de la connaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schleiermacher, F., y Ginzo Fernández, A. (1990). *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Tecnos.
- Söderblom, L. O. J. (1913). *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*. Stockholm [etc.]; Leipzig: Bonnier [etc.] ; Hinrichs.
- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. London: Allen Lane.
- Segal, R. A. (1997). Encyclopedia of religion and society. En W. Swatos (Ed.), *Encyclopedia of religion and society* (cap. Religious studies). Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Sennett, R. (2001). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (5a ed ed.). Barcelona: Anagrama.
- Sennett, R., y Zola, m. (2011). *El declive del hombre público* (1ª ed.). Barcelona: Anagrama.
- Serrano Gómez, E. (2004). Nietzsche: génesis y validez de la moral. *Dainoia*, XLIX, 47-73.
- Shinn, L. (1992). Encyclopedia of sociology. En E. F. Borgatta y M. L. Borgatta (Eds.), *Encyclopedia of sociology* (cap. World Religions). New York: MacMillan Publishing Company.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Simmel, G. (1989). *Gesammelte Schriften zur Religionsoziologie*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1997). *Essays on religion*. New Haven: Yale University Press.
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad: ensayo de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

- Smart, N. (1969). *The religious experience of mankind*. New York,: Scribner.
- Sánchez Capdequí, C. (1998). Las formas de la religión en la sociedad moderna. *Papers*, 54, 169-185.
- Sánchez-Migallón, S. (2006). *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Barañáin (Navarra): EUNSA.
- Sohm, R. (1892). *Kirchenrecht. Erster Band. Die geschichtlichen Grundlagen*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Solari, E. (2010). *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Providencia, Santiago: RiL Editores.
- Solle, D. (1978). *Sufrimiento*. Salamanca: Sígueme.
- Sotelo, I. (1994). La persistencia de la religión en el mundo moderno. En R. Díaz-Salazar, S. Giner, F. Velasco, y J. L. L. Aranguren (Eds.), (p. 38-53). Madrid: Alianza Editorial.
- Spickard, J. (1991). Experiencing Navaho rituals: A Schutzian analysis of Navajo ceremonies. *Sociological Analysis*, 52, 191-204.
- Stark, R. (1965). Social Contexts and Religious Experience. *Review of Religious Research*, 6, 17-28.
- Stark, R. (1991). Normal Revelations: A Rational Model of 'Mystical' Experiences. En D. G. Bromley (Ed.), *Religion and the social order* (Vol. I, p. 239-251). Greenwich: JAI Press.
- Stark, R., y Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Taves, A. (1999). *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton: Incompleto.
- Taves, A. (2005). Encyclopedia of religion. En L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (Vol. XI, cap. Religious Experience). Detroit: Thomson Gale.
- Tillich, P. (1951). *Systematic theology*. Chicago: University of Chichago Press.
- Tillich, P. (1984). *Teología sistemática: la vida y el espíritu*. Salamanca: Sígueme.
- Torralba, F. (2008). Què torna quan diem que torna la religió? *Foc Nou*, 406, 22-23.
- Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Touraine, A. (2002). *A la búsqueda de sí mismo: diálogo sobre el sujeto*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Turner, B. S. (1991). Problem of theodicy. En B. S. Turner (Ed.), *Religion and social theory* (p. 81-85). London: Sage Publications.
- Umlauf, I., Bauman, T., y Stephanie, G. (1986). *Die schöne Schusterinn, oder Die pücefarbnen Schuhe*. New York London: Garland.
- Urkiza, A., Bauman, Z., y de Maeztu, M. G. (2008). *Kalentura del 22 de febrero al 30 de marzo de 2008, Museo Gustavo de Maeztu, Estella*.

- Estella, Navarra: Museo Gustavo de Maeztu.
- Urreiztieta, M. T. (2004). La sociología interpretativa: globalización y vida cotidiana. *Espacio Abierto*, 13 (3), 457-470.
- Vallespín, F. (2001). Habermas en doce mil palabras. *Claves de Razón Práctica*, 114, 53-63.
- Vallverdú, J. (2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Antropología*, 17, 12-22.
- Velasco Arroyo, J. C. (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vicens, J. A. (2007). *Xavier Zubiri i Catalunya*. Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia de Catalunya. Universitat Ramon Llull.
- Vogler, G. J., Bauman, T., y Schwan, C. F. (1986). *Der Kaufmann von Smyrna*. New York London: Garland.
- Wach, J. (1922). *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*. Leipzig: Hinrichs.
- Wach, J. (1926). *Das verstehen; grundzu?ge einer geschichte der hermeneutischen theorie im 19. jahrhundert*. Tübingen,: Mohr.
- Wach, J. (1930). Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte. *Historische Zeitschrift*, 142(1), 1-15.
- Wach, J. (1931a). *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wach, J. (1931b). Religionssoziologie. En A. Vierkandt (Ed.), *Handwörterbuch der soziologie erste lieferung* (p. 479-494). Stuttgart: Enke.
- Wach, J. (1932). *Typen religiöser Anthropologie: ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Wach, J. (1944). *Sociology of religion*. Chicago, Ill.,: University of Chicago press.
- Wach, J. (1945a). On Understanding. En A. A. Roback (Ed.), *The albert schweitzer jubilee book* (p. 137-151). Cambridge, Mass.: Sci-art Publishers.
- Wach, J. (1945b). Sociology of religion. En G. Gurvitch y W. E. Moore (Eds.), *Twentieth century sociology* (p. 405-37). New York: The Philosophical Library.
- Wach, J. (1946a). *Church, denomination and sect*. Evanston, Ill.: Seabury-Western Theological Seminary.
- Wach, J. (1946b). *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Wach, J. (1947). Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen. *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung*, II, 200-217.
- Wach, J. (1951). *Types of religious experience: christian and non-christian*. Chicago: University of Chicago.
- Wach, J. (1956). *Sociologie de la religion*. Paris: Payot.

- Wach, J. (1958). *The comparative study of religions*. New York: Columbia University Press.
- Wach, J. (1967). *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós.
- Wach, J. (1968). *Understanding and believing* (1st ed.). New York,: Harper & Row.
- Wach, J. (1989a). *Introduction to the History of Religions*. New York: Macmillan.
- Wach, J. (1989b). *Essays in the History of Religions*. New York: Macmillan.
- Wautier, A. M. (2003). Para uma sociologia da experiência. Uma leitura contemporânea: François Dubet. *Sociologias*, 5(9), 174-214.
- Webb, C. C. J. (1935). *The historical element in religion*. London: Allen & Unwin.
- Weber, M. (1973 [1917]). *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1983). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1994 [1904]). *L'Ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62.
- Weber, M. (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- Weber, M. (2010 [1904]). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck.
- Webster, H. (1948). *Magic, a sociological study*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Werblowsky, R. J. Z. (1981). *Más allá de la tradición y de la modernidad: religiones cambiantes en un mundo cambiante*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Whittaker, J. H. (1983). William James on 'Overbeliefs' and 'Live Options'. *Journal for Philosophy of Religion*, 14, 203-216.
- Wilson, J. (1969). The De-alienation of Peter Berger. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 52(4), 425-433.
- Wolff, K. H. (1988). Anomie and the sociology of knowledge, in Durkheim and today. *Philosophy & Social Criticism Philosophy & Social Criticism*, 14(1), 53-67.
- Wright, G. (2007). On a General Theory of Interpretation: The Betti–Gadamer Dispute in Legal Hermeneutics. En F. J. Mootz (Ed.), (pp. 191–243). Aldershot, Hampshire, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- Wuthnow, R. (1976). *The Consciousness Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, R. (1988). *Análisis cultural: la obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault y Jürgen Habermas*. Barcelona: Paidós.

- Yamane, D. (2000). Narrative and religious experience. *Sociology of Religion*, 61, 171-189.
- Yamane, D. (2003). Nuevos pasos hacia una sociología de la experiencia religiosa: comprensión del significado a través de la narrativa. En J. Pérez Vilariño (Ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr* (p. 51-73). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Yamane, D., y Polzer, M. (1994). Ways of Seeing Ecstasy in Modern Society. *Sociology of Religion*, 55, 1-25.
- Zahrnt, H. (1976). Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 71, 94-122.
- Zubiri, X. (1985a). *Cinco lecciones de filosofía* (3ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985b). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

Apéndice A

Bibliografía de Joachim Wach

Libros publicados

1922

- “Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedankens”. Tesis doctoral no publicada. (Abril 5, 1922), Universidad de Leipzig. Fragmentos publicados en *Jahrbuch der philosophischen Fakultät Leipzig*, II (1922), 14-16.
- *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*. (“Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig,” No. 8.) Leipzig: J. C. Hinrichs.

1924

- *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (“Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig,” No. 10.) Leipzig: J. C. Hinrichs.

1925

- *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sutra: Eine Untersuchung über die religionsgeschichtliche Bedeutung eines heiligen Textes der Buddhisten*. (“Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete,” No. 16.) Munich Neubiberg: Schloss.
- *Meister und Jünger: Zwei religionssoziologische Betrachtungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

1926

- *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Vol. I: *Die grossen Systeme*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck). Este libro constituyó el ensayo para el grado de doctor en teología en la Universidad de Heidelberg en 1930.
- *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey: Eine Philosophie- und geistesgeschichtliche Studie*. (“Philosophie und Geschichte,” No. 11.) Tübingen: J. C. B. Mohr.

1929

- *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert.* Vol. II: *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann.* Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

1931

- *Einführung in die Religionssoziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

1932

- *Typen religiöser Anthropologie: Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident.* ("Philosophie und Geschichte," No. 40.) Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

1933

- *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert.* Vol. III: *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus.* Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

1934

- *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit.* ("Philosophie und Geschichte," No. 49.) Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

1942

- *Johann Gustav Droysen.* ("Heimatklänge," Vol. XIX.) Treptow a.d. Rega.

1944

- *Sociology of Religion.* Chicago: University of Chicago Press.

1946

- *Church, Denomination, and Sect.* Evanston: Seabury-Western Theological Seminary.

1947

- *Sociology of Religion*. ("International Library of Sociology and Social Reconstruction.") London: K. Paul, Trench, Trubner.

1951

- *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press.

Libros traducidos al español**1946**

- *Sociología de la Religión*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

1967

- *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires : Editorial Paidós.

Editor y coeditor de revistas**1935**

- Editor de *Religion und Geschichte*, No. 1. Stuttgart: Kohlhammer.

1934-38

- Coeditor de *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, Vols. XL (1934) LIV (1938). Berlin.

Artículos en revistas científicas**1923**

- "Bemerkungen zum Problem der 'extremen' Würdigung der Religion," *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, Vol. XXXVIII, 161-83.

- “Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft,” *ibid.*

1924

- “Gedanken über den ‘Nur’-Psychologismus,” *ibid.*, XXXIX, 209-15.

1925

- “Wilhelm Dilthey über ‘Das Problem der Religion,’” *ibid.*, XL, 66–81.
- “Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika,” *Zeitschrift für Buddhismus*, VI, 331-48. También publicado en *Der Pfad*, III (1925), 153-90.

1926

- “Henri de Montherlant,” *Preussische Jahrbücher* (Berlin: G. Stilke, CCIX Enero), 196-206.

1927

- “Idee und Realität in der Religionsgeschichte,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen), N.F. VIII, 334-64.
- “Max Weber als Religionssoziologe,” *Festschrift für Geheimrat Prof. Gock*.
- “Jakob Burckhard und die Religionsgeschichte,” *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XLII, 97-115.

1929

- “Und die Religionsgeschichte? Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus,” *Zeitschrift für systematische Theologie* (Gütersloh), VI, 484-97.

1930

- “Zur Beurteilung Friedrich Schlegels,” *Philosophischer Anzeiger*, IV, 13-26.

- “Zur Hermeneutik heiliger Schriften,” *Theologische Studien und Kritiken* (Stuttgart and Gotha), CII, 280-90.
- “Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte,” *Historische Zeitschrift* (Munich), CXLII, 1-15.
- “Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich,” *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, VI, 282-85.

1931

- “Das religiöse Gefühl,” *Vorträge des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig* (Leipzig), IV, 9-33.
- “Hochschule und Weltanschauung,” *Akademische Deutschland* (Berlin), III, 198-204.

1932

- “Typen der Anthropologie.,” *Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben und Geist: Festschrift Ludwig Klages*, pp. 240-48. Leipzig.

1934

- “Religiöse Existenz,” *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XL, 193-201.
- “Geleitwort,” *ibid.*, pp. 1-2 (como coeditor de la revista).

1935

- “Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft,” *ibid.*, L, 133-47.
- “Eine neue katholische Philosophie der Religionsgeschichte,” *ibid.*, pp. 375-85.

1936

- “Eigenart und Bedeutung der American Episcopal Church,” *ibid.*, LI, 373-78.

- "Interpretation of Sacred Books," *Journal of Biblical Literature* (New Haven, Conn.), LV, 59-63.

1939

- "Religionssoziologie." En S. R. STEINMETZ (ed.), *Gesammelte kleine Schriften zur Ethnologie und Soziologie*, pp. 479-94.

1945

- "Sociology of Religion." En G. GURVITCH and W. E. MOORE (eds.), *Twentieth Century Sociology*, pp. 405-37. Nueva York: Philosophical Library.

1946

- "Caspar Schwenkfeld, a Pupil and a Teacher in the School of Christ," *Journal of Religion* (Chicago), XXVI (Enero), 1 y ss.
- "The Role of Religion in the Social Philosophy of Alexis de Tocqueville," *Journal of the History of Ideas*, II (Enero), 74 y ss.
- "On Understanding." En A. A. ROBACK (ed.), *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, pp. 131- 46. Cambridge, Mass.: SCI-Art Publishers.

1947

- "The Place of the History of Religions in the Study of Theology," *Journal of Religion* (Chicago), XXVII (Julio), 157 y ss.
- "Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen", *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung*, II, 200-217.

1948

- "Spiritual Teachings in Islam: A Study," *ibid.*, XXVIII (Octubre), 263 y ss.

1949

- "Hugo of St. Victor on Virtues and Vices," *Anglican Theological Review*, Vol. XXXI (Enero).

1950

- *On Teaching History of Religions*. "Pro Regno Pro Sanctuario." Nijkerk: G. F. Callenbach N.V. Uitgever.
- "Im Rückblick aus den Vereinigten Staaten." En H. H. Schaeder (ed.), *Carl Heinrich Becker: Ein Gedenkbuch*. Göttingen.

1951

- "Christian Propaganda: A Genuine Dilemma," *Advance* (Chicago), Vol. LXIV (Diciembre).

1952

- "Why We Can't Mind Our Own Business," *ibid.*, Vol. LXV (January).
- "Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion." En P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, pp. 443-48. Nueva York: Tudor Publishing Co.

1952

- "Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen." En A. BERGSTRÄSSER (ed.), *Deutsche Beiträge*, pp. 200-217. Chicago: Henry Regnery Co.

1954

- "General Revelation and the Religions of the World," *Journal of Bible and Religion*, XXII (April), 84 y ss.

Artículos en enciclopedias

1. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Editado por H. Gunkel y L. Zscharnack. 2ª. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Vol. I (1927):

- "Bruderschaften, I. Bruderschaft, religionsgeschichtlich."

Vol. II (1928):

- "Erlöser. I. Religionsgeschichtlich."
- "Erlösung. I. Religionsgeschichtlich."
- "Erlösung. V. Religionsphilosophisch."
- "Erlösungsreligionen."
- "Erscheinungsformen der Gottheit."
- "Göttergebote."

Vol. III (1929):

- "Inkarnation."
- "Jüngerschaft."
- "Messias. I. Religionsgeschichtlich."

Vol. IV (1930):

- "Mittler. I. Religionswissenschaftlich."
- "Religionsphilosophie."
- "Religionssoziologie."
- "Religionswissenschaft."

Vol. V (1931):

- "Staat. II, A. Religion und Staat in der ausserchristlichen Welt."
- "Stadtkult."
- "Stamm und Geschlecht."
- "Stand. III. Religionsgeschichtlich."
- "Theophanie. I."
- "Typenlehre."
- "Verstehen."

2. Handwörterbuch der Soziologie. Editado por A. Vierkandt.

No. 1 (1931):

- "Religionssoziologie," pp. 479-94.

Revisión de libros

1924

- Ludwig Klages *Vom kosmogonischen Eros*, en *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (Berlin), XXXIX, 41-42.

1926

- Ruhle *Sonne und Mond im primitiven Mythos*, *ibid.*, Vol. XL, 60-61.

1928

- Christoph Schrenk "Sokrates, seine Persönlichkeit und sein Glaube," en *Theologische Literaturzeitung*, LIII, 193-95.
- Karl Beth *Religion und Magie*, en *Orientalische Literaturzeitung*, XXXI, 459-63.

1931

- Rudolf Otto *Indiens Gnadensreligionen*, en *Die Christliche Welt* (Gotha), pp. 20-25.

1932

- Theodor Litt *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, en *Theologische Literaturzeitung*, LVII, 233-35.
- Romano Guardini *Der Mensch und der Glaube: Versuche über die allgemeine Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, en *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XL, 193-201.

1935

- Alexandra David-Neel *Meister und Schüler*, *ibid.*, L, 357-58.
- Alfred Bertholet *Das Geschlecht der Gottheit*, *ibid.*, p. 358.
- Anolf Erman *Die Religion der Ägypter*, *ibid.*, p. 390.

1946

- A. K. Coomaraswamy *Hinduism and Buddhism*, *Journal of Religion*, XXVI (Enero), 59 y ss.
- H. A. Hodges *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, *ibid.*, pp. 217 y ss.

1947

- J. A. Archer *The Sikhs in Relation to Hindus, Muslims, Christians, and Ahmadiyyas: A Study in Comparative Religion*, *ibid.*, XXVII (Enero), 62 y ss.
- J. M. Yinger *Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion*, *ibid.* (Abril), 131 y ss.
- Rene Guenon *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, *ibid.*, pp. 136 y ss.
- G. E. Grunebaum *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, *ibid.* (Julio), 219 y ss.
- Rene Guenon *Man and His Becoming According to the Vedanta*, *ibid.*, pp. 221 y ss.

1948

- C. H. Ratschow *Magie und Religion*, *ibid.*, XXVIII (Octubre), 286 y ss.
- B. Malinowski *Magie, Science, and Religion and Other Essays*, *ibid.*, p. 288.
- V. Ferm *Religion in the Twentieth Century*, *ibid.*, pp. 288 y ss.

1949

- S. de Grazia *The Political Community: A Study of Anomie*, *ibid.*, XXIX (Abril), 157 y ss.

1950

- E. T. Clark *The Small Sects in America*, en *Theology Today*, VII (Abril), 122 y ss.
- C. S. Braden *These Also Believe: A Study of American Cults and Minority Religious Movements*, *ibid.*

1952

- J. H. Fichter *Southern Parish*, Vol. I: *Dynamics of a City Church*, in *Journal of Religion* (Chicago), XXXII (Abril), 139 y ss.
- L. Sherley-Price *Confucius and Christ: A Christian Estimate of Confucius*, en *Church History*, XXI (Junio), 179.
- R. L. Slater *Paradox and Nirvana: A Study of Religious Ultimates with Special Reference to Burmese Buddhism*, in *Journal of Religion* (Chicago), XXXII (Julio), 224 y ss.

1953

- E. J. Jurji *The Christian Interpretation of Religion: Christianity in Its Human and Creative Relationships with World Cultures and Faiths*, in *Theology Today*, X (Julio), 277 y ss.