



---

**Vuelta a la memoria:  
cultura y religión en Daniel Bell**

---

Esther Rodríguez-Losada Torres  
Trabajo de fin de Grado

---

Profesor tutor: Raquel Lázaro Cantero

# ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>p. 3</b>
<b>Capítulo I: Algunas consideraciones sobre religión y capitalismo.....</b>	<b>p. 5</b>
1. Concepción tradicional de la religión como instancia originaria del sentido..	p. 5
2. El papel de la religión en el origen del capitalismo.....	p. 8
a) Fragmentación del hombre en sus dimensiones manifestativas.....	p. 10
3. Abandono de la forma tradicional de la religión en la modernidad.....	p. 12
<b>Capítulo II: Nueva justificación para el sentido de la vida.....</b>	<b>p. 14</b>
1. Ruptura con el pasado.....	p. 16
2. Búsqueda de lo nuevo.....	p. 17
3. Transgresión de límites y encogimiento del reino de lo sagrado.....	p. 19
<b>Capítulo III: Retorno a lo sagrado desde la cultura.....</b>	<b>p. 24</b>
1. Necesidad de sentido unitario: religión, cultura y trabajo.....	p. 26
2. Secularización y profanación.....	p. 27
3. Factores de la desacralización.....	p. 31
a) Individualismo.....	p. 31
b) Dilución de la línea demarcatoria entre lo sagrado y lo profano por la insuficiencia de la justificación estética.....	p. 32
c) Nihilismo.....	p. 34
4. El papel de la memoria en el retorno a lo sagrado y formas emergentes de religiosidad.....	p. 35
5. ¿Trascendentalidad o inmanencia cultural de lo sagrado en la sociedad?.....	p. 41
<b>Conclusiones.....</b>	<b>p. 47</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>p. 49</b>

## INTRODUCCIÓN

En los últimos dos siglos ha habido un declive en la creencia religiosa fruto, entre otras cosas, de los presupuestos de la cultura moderna y el capitalismo. Daniel Bell, un sociólogo judío americano, expone cómo el intento de justificación del sentido de la vida por medio de otras instancias, distintas a la religión, ha resultado ser insuficiente de modo que el retorno a lo sagrado supondría una resurrección de la memoria y la restauración de la unidad de sentido y significados en la conciencia del existente.

En el pensamiento del sociólogo judío se distinguen dos niveles: el descriptivo y el argumentativo.

El descriptivo, de una parte, constituye un análisis y crítica de lo que supuso la modernidad en el pensamiento occidental. El desarrollo del capitalismo fragmentó la unidad existencial del hombre y su acción en tres esferas: tecnoeconómica, política y cultural, regidas cada una por principios autónomos y sin posibilidad de sentido unitario, ya que persiguen fines distintos sin ordenarse a un fin supremo y último. El movimiento cultural desarrollado en la época, el modernismo, supuso un cambio radical respecto a otras modalidades culturales que se habían desarrollado en la historia: en lugar de continuar la cadena del ser y proponer nuevas concepciones, supuestamente más acertadas y adaptadas a la sensibilidad del momento, el modernismo repudió el pasado como basamento para la construcción de la nueva cosmovisión y pretendió construir la existencia únicamente sobre el individuo autónomo, emancipado de las constricciones tradicionales. De este modo, rechazó cualquier criterio de juicio heredado o que tuviera el fundamento en instancias superiores al hombre. La moralidad, la tradición e incluso la razón, cuando buscaba causas fuera de él mismo, fueron tomadas como restricciones a un yo, descubierto y ensalzado en la modernidad, que en ese momento ansiaba una expresión inmanente del mundo (política, arte...), pero profanamente sacralizada. Por tanto, la modernidad constituyó un movimiento de “desacralización” de todo lo que tradicionalmente se consideraba sagrado y llevaría a cabo una nueva sacralización del hombre basada en la idolatría del “yo”. Fue una búsqueda de nuevos asideros para dotar de sentido a un hombre al que se le había arrebatado su pasado y sus criterios tradicionales para ordenar su acción. Sin embargo, una justificación inmanente al mundo no podía traspasar el límite de la muerte, luego, la exaltación y embriaguez del yo sin trascendencia quedó abocada al nihilismo.

Tras este análisis de la modernidad y la crítica a su intento de justificación estética del sentido de la vida, Bell presenta su propia propuesta: para recuperar la unidad de sentido hace falta una

vuelta a la religión que ha de ser una vuelta a la memoria. En este nivel argumentativo, de otra parte, el sociólogo plantea la necesidad de un sentido unitario para el hombre en todas sus dimensiones. Propone un fin último respecto al cual se ordene toda su actividad y su existencia. Frente a la tendencia secularizadora de los últimos años, Bell anuncia que se va a producir un resurgir de lo sagrado. El intento de transgresión moderno ha fracasado. El hombre, en el intento de dotarse de sentido a sí mismo, ha caído en el nihilismo, donde no halla criterios que guíen su acción más allá de la experiencia individual, que lejos de permitirle juzgar sus actos con sentido, debilita los vínculos sociales. Bell apuesta por un retorno a lo sagrado a través de la resurrección de la memoria. Solo lo sagrado, en cuanto que pone en contacto con significaciones supremas a través de los símbolos, puede dar respuesta a las grandes cuestiones existenciales que se plantea el hombre en su experiencia cotidiana cuando adquiere conciencia de su finitud. El modernismo trató de acallar esas cuestiones, negarlas a través de la exaltación de un yo que rechazaba sus límites. Pero la muerte resultó ser la barrera que volvía a enfrentar al hombre ante la dependencia de su ser. El hombre no puede ignorar ese límite, la conciencia se ve abocada a reconocer la limitación de las condiciones humanas espacio-temporales. Estas son la base sobre la que se sustentan los que Bell denomina “universales culturales”: “cuestiones centrales que enfrentan todos los grupos humanos en la conciencia de existente: cómo enfrentarse a la muerte, el significado de la tragedia, la naturaleza de la obligación, el carácter de amor- estas preguntas recurrentes, yo creo, universales culturales, han de ser encontrados en toda sociedad en la que el hombre se ha hecho consciente de la finitud de la existencia”<sup>1</sup>. El retorno a lo sagrado, que propone el autor, será una vuelta sobre estos “universales culturales” cuyas modalidades de respuesta más adecuadas son las religiones, ya que proporcionan una cosmovisión completa y concreta que sitúa al hombre respecto al mundo y le dota de parámetros de sentido y significado para su actuación.

Las cuestiones que pretendía aclarar este trabajo y que ha servido de guía para el desarrollo de esta investigación han sido: cuál es el papel de la religión, a partir de qué emerge la pregunta religiosa y qué papel juega en la sociedad. Así, la hipótesis de trabajo que pretendemos esclarecer es si, para Bell, la religión se reduce a cultura o si, por el contrario, es algo más que cultura, ya que su retorno a la religión consiste en una vuelta sobre la tradición, sobre las preguntas existenciales que permanecen de generación en generación. Para responder a estas cuestiones, mostrar cuál fue la argumentación del autor y definir así cuáles son las categorías de la propuesta de Daniel Bell hemos realizado un estudio de su obra principal *Las contradicciones culturales del capitalismo* a la luz de una conferencia titulada “The Return of the Sacred?” que impartió en la London School of Economics y que posteriormente fue publicada en *The winding passage: Essays and sociological*

---

<sup>1</sup> BELL, D., of the Sacred?”, en *The winding passage: Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge [etc] : Abt Associates, 1980, p.333. La traducción es de la autora del trabajo.

*journeys 1960-1980*. En esta conferencia el sociólogo judío trata directamente el tema del retorno a lo sagrado por medio de la resurrección de la memoria, por ello hemos querido interpretar su obra desde esta conferencia, tomándola, en parte, como culminación de su pensamiento. A través de su lectura y análisis hemos tratado de averiguar qué entiende Bell por retorno a lo sagrado, así como su concepción de cultura, religión, memoria y “universales culturales”. Además, hemos tratado de comparar y completar la visión de Bell con otros planteamientos próximos como el de Mircea Eliade que en su obra *Lo sagrado y lo profano* también se cuestiona la capacidad del hombre contemporáneo (arreligioso) para dar sentido pleno a su vida. Por otro lado, la lectura y análisis de la obra *The Re-enchantment of the world* de Gordon Graham ha sido muy enriquecedora para aclarar conceptos básicos necesarios para el desarrollo del trabajo. Nos hemos servido también de bibliografía secundaria pertinente para alcanzar nuestro propósito a la hora de clarificar algunos conceptos y cuestiones. Algunas de estas obras y las conferencias de Bell, aun no se han traducido al castellano, por lo que hemos acudido a las obras en sus idiomas originales de ahí que las citas tomadas para este trabajo se presentan traducidas al castellano por la autora.

El primer capítulo, que lleva por título “Algunas consideraciones sobre religión y capitalismo”, es un estudio de la evolución histórica de las instancias originarias del sentido de la vida del hombre. En este primer bloque hemos querido mostrar el cambio que supuso el desarrollo del capitalismo para la vida del hombre y el orden social, un cambio que se basa fundamentalmente en la fragmentación de la unidad constitutiva del hombre en cuanto al sentido de sus actividades. Con el auge del capitalismo en hombre quedó disperso en sus dimensiones manifestativas renunciando a un sentido último y unitario. Frente a esta situación la modernidad propone una salida: el abandono de la religión y la justificación última de la existencia por medio del arte.

El segundo capítulo, bajo el título “Nueva justificación para el sentido de la vida”, es una exposición de esa propuesta moderna y sus presupuestos. Una justificación del sentido de la vida fundamentada en la estética y partiendo de esos presupuestos resulta insuficiente ya que, como se señaló, no está sujeta a normas morales y acaba en nihilismo. Por ello, en este capítulo también se presentará la crítica de Daniel Bell ante la incapacidad para dar sentido último al hombre.

El tercer y último capítulo titulado “Retorno a lo sagrado desde la cultura” es la propuesta que sostiene Bell ante la insuficiencia del intento moderno: para recuperar el sentido unitario para la vida del hombre es necesario volver a las categorías sagradas por medio de una vuelta sobre la memoria. La exposición irá acompañada de un análisis de la desacralización actual en la que ha desembocado la cultura moderna y contemporánea, justo a la que ha de hacer frente su propuesta. Por último se tratará de mostrar el papel de la memoria y se concluirá con el intento de respuesta a la hipótesis

esclareciendo hasta qué punto Bell es capaz o no de librarse de los presupuestos modernos y superar la inmanencia cultural de la religión.

Finalizado este trabajo de investigación, debo especial gratitud a la profesora Raquel Lázaro Cantero por su apoyo, orientación y dirección de esta investigación. Del mismo modo, quiero dar las gracias a todo el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra que, durante estos cinco años, siempre han estado dispuestos a ayudarme tanto profesional como personalmente y de los que tanto he aprendido. Debo mencionar también mi agradecimiento a mi padre, a Pedro, a María, a Carmen y a María por su paciencia y apoyo durante este año y por las conversaciones tan enriquecedoras que, en muchas ocasiones, han servido de luz para este trabajo. Por último, quiero agradecer a toda mi clase y amigos por su apoyo y cariño durante estos años de formación.

# CAPÍTULO I

## ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE RELIGIÓN Y CAPITALISMO

### 1. Concepción tradicional de la religión como instancia originaria del sentido

El hombre no se reduce a la suma de sus partes constitutivas sino que forma una unidad de sentido superior, del mismo modo, la acción del hombre no se puede reducir a sus tareas concretas. La actividad del hombre en el mundo, de una parte, es múltiple y variada y, de otra parte, solo puede alcanzar un sentido pleno y unitario por el fin. La unidad de la acción del hombre viene dada por el fin de la misma. Este es el que dota de sentido a la acción completa y a cada una de sus partes que, sin él, constituyen una multiplicidad desunida. Solo en vista a un fin, puede comprenderse la acción y su unidad en orden a otra cosa. Por tanto, es la intencionalidad de la acción humana, la referencia a un fin determinante para ella misma, la que la hace comprensible y significativa y la que da un sentido más allá de la aparente multiplicidad desorganizada de elementos y tareas.

La intencionalidad otorga un significado más allá de la suma de los elementos, un significado relacionado con el fin al que se ordena, que se sitúa en un orden superior, a saber, el inteligible. El fin tiene el papel de unificar la acción y hacerla inteligible. Así, más allá de las reacciones meramente naturales se abre un ámbito con sentido, comprensible y más libre en el que el hombre racional, al determinar los fines de su acción y quererlos como tales, se eleva por encima de los hechos y les da un sentido ulterior. La acción humana, por tanto, para tener unidad y sentido reclama esa inteligibilidad superior de la que es capaz el hombre.

La vida del hombre racional en sentido completo también reclama un sentido último: su experiencia, sus afanes terrenos, sus sufrimientos, etc., es decir, toda su actividad necesita un sentido superior. Tradicionalmente, el hombre se ha reconocido incapaz de darlo desde sí mismo y ha acudido a instancias superiores para encontrar esa respuesta. Esa inteligibilidad que da sentido al hombre debe estar situada en un orden superior, no particular, para poder ser omniabarcante, por ello, la respuesta que, tradicionalmente, se ha tomado como la más acabada ha sido la religión. Esta, al dotar de un sentido trascendente, no quedaba reducida a ningún ámbito particular y podía justificar unitariamente la acción del hombre en todas sus dimensiones. Tradicionalmente la religión ha sido la instancia que ha dado sentido último y unitario: al acudir a realidades trascendentes podía otorgar un sentido supremo.

Del mismo modo, la religión, al proponer un sentido trascendente, podía significar un fin

último y compartido por toda la sociedad de forma que servía de ordenación, no solo de todas las actividades, sino también como vínculo entre los hombres. El papel de la religión así concebida, por tanto, no se reducía al ámbito privado sino que, al servir de sentido del hombre en su actividad, ofrecía una dimensión totalizante también en el ámbito público. Al ordenar la acción del hombre en la sociedad hacia una trascendencia, servía también como impulso creador de símbolos compartidos que avivaban la vigorosidad de lo común y los vínculos dentro de una sociedad.

## 2. El papel de la religión en el origen del capitalismo

En el temprano desarrollo del capitalismo, el impulso económico parecía acompañado por la ética protestante. El deseo de satisfacción de las necesidades individuales, que es el elemento que espolea este tipo de mercados, se mantenía dentro de los límites de una moral. Cada uno trabajaba por obligación a su propia vocación, cumplía con su deber no se guiaba únicamente por el deseo de riquezas. En este punto Bell sigue la conocida tesis weberiana en su obra: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>2</sup>.

En su origen, el capitalismo se regía por la austeridad derivada de un protestantismo riguroso pero, con la extensión del mercado libre, las necesidades fueron sustituidas por las apetencias. El pago en cuotas y el crédito inmediato minaron los pilares de la austeridad protestante. Según la lectura de Bell, no fue el modernismo lo que socavó la ética protestante sino el mismo capitalismo. Antes era necesario ahorrar para poder comprar pero los nuevos métodos de pago hicieron posible lograr gratificaciones inmediatas. Ya no se trataba de la satisfacción de unas necesidades sino del cumplimiento de unos deseos. Así, quebró el sistema valorativo burgués que aunaba la sociedad y se extendió el hedonismo y la producción y el consumo masivos. La publicidad y no la necesidad era la que creaba los deseos de compra.

Aquello que define a la sociedad ya no eran las necesidades sino los deseos. En una sociedad moderna el motor del apetito impulsa siempre a un nivel de vida de mayor satisfacción. Todo el mundo exige más bienes sensibles, se espera como un derecho y, como los recursos son limitados, comienzan a entrecruzarse ahí las bases de las tensiones de la actual sociedad contemporánea. Los ciudadanos exigen en el orden político una satisfacción inmediata de sus deseos ilimitados de bienes mientras la economía fija las limitaciones por la escasez de los recursos.

En una sociedad que ha roto con su pasado, que se rige por un mercado libre, el pasado se

---

<sup>2</sup> WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M. ; traducción de Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.



diluye, ya no importa la procedencia ni la clase social, cada uno puede ser lo que quiera. Aparece la moderna movilidad social, la situación económica de cada uno depende principalmente de sí mismo y de cómo intercambia sus bienes. Al percibir que la bonanza está en las propias manos, en la sociedad surge la necesidad de demostrar quién es cada uno, en tanto que un quién construido y no dado. La imagen adquiere un valor de por sí. Así, se expande la sociedad de la apariencia y la “institucionalización de la envidia”, tal y como Bell denomina al mercado de los deseos: se es cómo se aparece.

El viejo orden económico ha quebrado. El abandono de la ética protestante ha supuesto una transformación del sistema. Bell señala, en primer lugar, una revolución de los derechos en ascenso. Las expectativas de crecimiento económico y el ascenso del nivel de vida ya no son consecuencias deseables del trabajo, sino que se institucionalizan como derechos. El ciudadano tiene derecho a ellas. Este factor lleva a la sociedad a la insatisfacción y a la frustración al percatarse de que, de hecho, muchas veces no es así. Aparece entonces la falsa sensación de padecer una injusticia ya que nadie puede exigir al sistema por sí mismo una mejora continua. El sueño del progreso indefinido choca de bruces con las limitaciones de la realidad.

Además, la caída de la ética protestante y el abandono a un capitalismo extremo supuso el ascenso de tensiones entre distintos ámbitos. La sociedad, sin la ética protestante que le otorgaba un sentido último y vinculatorio, se encuentra deslavazada, imposible de concebir de manera unitaria porque entre los distintos ámbitos aparecen contradicciones ya que no hay un único principio orientador.

“El trabajo, cuando es una vocación, consiste en una traducción de la religión a un vínculo mundano, una prueba, por el esfuerzo personal de la propia bondad y valor (...). Nosotros sentimos que trabajamos porque nos vemos forzados a ello, o que el trabajo mismo se ha rutinizado o rebajado. Como escribió Max Weber en las melancólicas páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “Cuando la realización de la vocación no puede ser relacionada directamente con los valores espirituales y culturales supremos, o cuando, por otro lado, no necesita ser experimentada simplemente como una compulsión económica, el individuo abandona gradualmente el intento de justificarla”. Las tendencias al lujo reemplazan a las tendencias ascéticas, la forma hedonística de la vida ahoga la vocación.”<sup>3</sup>

Con el abandono de la ética protestante solo quedó el hedonismo. Al perder su ética

---

<sup>3</sup>

BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universal, Madrid, 1977, p. 152

trascendental solo quedó la justificación de que el capitalismo sirve de base a la libertad, a la elevación del nivel de vida y la superación de la miseria en términos de bienes y satisfacciones sensibles. “Pero aunque estos argumentos fueran ciertos- pues es obvio que la libertad depende más de las tradiciones históricas de una sociedad que del sistema capitalista en sí, y ahora hasta se pone en tela de juicio la capacidad del sistema para mantener el crecimiento económico-, la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de “significados supremos” en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema”<sup>4</sup>

### **a) Fragmentación del hombre en sus dimensiones manifestativas**

En esta situación en la que cayó tras el abandono de la ética protestante, la sociedad contemporánea no puede concebirse de manera holística sino fragmentada. “La sociedad no es integradora sino separadora, los diferentes ámbitos responden a diferentes normas, tienen diferentes ritmos de cambio y están reguladas por principios axiales diferentes y hasta contrarios”<sup>5</sup>. Esa falta de unidad dispersa al hombre.

Bell concibe la sociedad contemporánea formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales regido por principios distintos y en ocasiones contrapuestos: la estructura tecnoeconómica, el orden político y la cultura. Se trata de ámbitos que deben ser concebidos como analíticamente distintos entre sí ya que funcionan de forma autónoma e incluso a veces no congruente. Cada uno tiene ritmos distintos y legitima conductas en ocasiones opuestas. Son las tensiones generadas entre estos tres ámbitos las que generan las “contradicciones culturales del capitalismo” puesto que no se trata de esferas que abarquen espacios independientes sino que las tres se refieren al mismo hombre en sus dimensiones manifestativas: el principio de unidad sería el hombre mismo. Es el hombre el que se guía por distintos principios en sus distintas actividades y es él, por tanto, el que se queda sin un sentido global unitario.

La estructura tecnoeconómica alude a la organización de la producción y asignación de bienes y servicios. Se rige por la racionalidad funcional, es decir, por la eficiencia. Prima la idea de economizar: reducir costes y aumentar beneficios. Según esta dimensión, las cosas se juzgan por su utilidad y, por tanto, el ritmo de cambio es rápido ya se da en función de la productividad. Es un cambio lineal y progresivo. Cuando algo queda obsoleto debe ser reemplazado por otro más eficiente. En esta esfera el hombre queda reducido a un *rol* con relaciones jerárquicas y funciones determinadas no por sí mismo, sino por el papel que desempeña.

---

<sup>4</sup> *Ibidem* p.33

<sup>5</sup> *Ibidem* p.23

El orden político se refiere a la justicia y poder sociales. Determina el uso legítimo de la fuerza y la regulación de conflictos a fin de realizar la idea establecida de justicia de una sociedad. El principio axial de esta esfera es la legitimidad. En concreto en un régimen democrático el principio es el consentimiento de los gobernados que supone implícitamente una cierta condición de igualdad social.

Al exponer el tercer ámbito, Daniel Bell sigue a Ernst Cassirer. La cultura es, para Bell, el ámbito de las formas simbólicas que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa, es decir, se refiere a cómo el hombre se enfrenta a distintas situaciones existenciales. Es importante tener en cuenta que en esta esfera el cambio es completamente distinto a las demás puesto que las situaciones existenciales se repiten. En la cultura se da un *ricorso* de las mismas preguntas, no hay un reemplazamiento de lo anterior sino un depósito permanente al que se vuelve a recurrir continuamente. Unas mismas preocupaciones a las que en cada época se da una respuesta distinta, pero no se trata, como en el orden tecnoeconómico que lo anterior quede obsoleto y sin valor, sino que los requerimientos existenciales no varían porque el hombre es el mismo en todas las épocas, solo varía la sensibilidad. Sin embargo, la cultura moderna ha adquirido un matiz distinto a todas las anteriores ya que ha propuesto romper con el pasado siguiendo como principio axial la autorrealización del yo<sup>6</sup>. Pero Bell denunciará que no ha logrado alcanzar sus aspiraciones en la búsqueda del yo autónomo y, ante este fracaso, planteará una vuelta a las cuestiones existenciales. Propone volver a ese *ricorso* fundamentado en esas preguntas a través de la memoria.

Es necesario tener en cuenta que este esquema es la base sobre la que se fundamenta toda la crítica de Bell al capitalismo y a la modernidad y la que sostiene su propuesta.

En este panorama, los hombres ya no responden a una identidad sino a un *rol*: cada uno desempeña una función que, desprendida de la concepción protestante, nada tiene que ver con su salvación o con su realización. De esta forma se alza una de las grandes contradicciones del capitalismo: por un lado, al actuar en la esfera tecnoeconómica el hombre debe guiarse por la eficiencia y al mismo tiempo según el principio de la cultura debe tratar de autorrealizar su “yo”,

---

<sup>6</sup> Como señala la profesora Ana Marta González: “En general, entre los numerosos sentidos de «cultura» que algunos antropólogos se han entretenido en recopilar, teniendo a reconocer dos fundamentales: «cultura» como cultivo y perfeccionamiento de la naturaleza y «cultura» como proyección de la subjetividad humana”. GONZÁLEZ, A., *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Rialp, Madrid, 2009, p.12. Bell estaría siguiendo este segundo sentido en su concepción de «cultura».

rechazando todo límite en su acción. Pero, ¿qué ocurre cuando dichos principios proponen conductas distintas e incluso opuestas? La sociedad contemporánea no puede, según Bell, responder a esta pregunta. Le falta una significación última que pueda implantar una jerarquía y una unidad en el actuar del hombre. En la cultura anterior a la modernidad ese sentido último lo aportaba la religión.

Gordon Graham, en continuidad con Bell, también ha mostrado las deficiencias de esta concepción moderna en *roles*:

“La religión se sitúa en contraste con esta moderna tendencia [fragmentación en *roles*] por su carácter unificador. Ser cristiano, musulmán o judío es una identidad que (en teoría a cualquier nivel) toca e informa todos los aspectos de la vida. Este es el porqué es útil distinguir entre ocupación y vocación. Como yo lo entiendo, la vocación nos ofrece la posibilidad de una vida unificada, es decir, una vida en la que todos los diferentes aspectos están en coherencia. La conexión con la religión descansa sobre el hecho de que la palabra “vocación” tiene una raíces teológicas y se refiere a ser llamado por Dios”.<sup>7</sup>

No hay una unidad o un principio rector único del actuar del hombre: en cada situación debe representar un *rol* distinto, ¿puede así dar un sentido unitario a su vida? ¿Es posible sin una esfera suprema dotar de sentido a la multiplicidad de ámbitos inferiores?

### **3. Abandono de la forma tradicional de la religión en la modernidad**

Las crisis culturales que acechan a las sociedades burguesas conciernen menos a la adecuación de las instituciones que a los tipos de significados que sustentan a una sociedad. Las sociedades necesitan un sentido o significado unitario y compartido para permanecer aunada y funcionar de manera coherente y enfrentarse a la realidad otorgando sentido a su actividad. El hombre es el único ser que actúa por fines, que se sitúa por encima de sus actos y les otorga sentido, sin este significado su actividad se vuelve vacía. Del mismo modo la sociedad para tener vínculos verdaderos necesita poseer algo en común que rija su actividad y ordene y jerarquice su funcionamiento. Sin ellos, es imposible la coherencia y se cae en una actividad deslavazada que lleva al nihilismo y debilita los lazos. ¿Qué esfera puede proporcionar aquellos vínculos?

Irving Kristol ya señaló que las sociedad burguesa no está preparada moral e intelectualmente para la calamidad. Como señala Bell:

---

<sup>7</sup> GRAHAM, G., *The Re-enchanted of the world*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p.7. La traducción es de la autora del trabajo.

“En el pasado, las sociedades humanas han estado preparadas para la calamidad por los asideros enraizados en la experiencia pero que también brindaban una concepción transtemporal de la realidad. Tradicionalmente, ese asidero fue la religión (...). Las sociedades modernas han sustituido la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución.

El problema real de la modernidad es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o un futuro, solo hay un vacío. (...)

El intento por hallar estímulo y sentido en la literatura y el arte, como sustitutos de la religión llevó al modernismo como forma de cultura. Pero el modernismo se ha agotado, y los diversos tipos de posmodernismo (en el esfuerzo psicodélico de expandir la conciencia sin límites) son simplemente la descomposición del yo en un esfuerzo por borrar el *ego* individual. La idea de revolución aún hipnotiza a algunos, pero los problemas reales surgen “al día siguiente de la revolución”, cuando el mundo terrenal invade nuevamente la conciencia y se descubre que las ideas morales son abstractas frente al deseo indomable de incentivos materiales o de lograr privilegios para los propios hijos. Así, hallamos que una sociedad revolucionaria se burocratiza o se enreda incesantemente en el torbellino de la revolución permanente”<sup>8</sup>.

La cuestión entonces es si las utopías y las revoluciones, como modos para realizarlas, han logrado ser sustitutos válidos para la religión.

---

<sup>8</sup>

BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.39

## CAPÍTULO II

### NUEVA JUSTIFICACIÓN PARA EL SENTIDO DE LA VIDA

La cultura contemporánea fue una respuesta a dos cambios sociales que se produjeron en el siglo XIX, uno en el nivel de la percepción del medio social, el otro de la conciencia acerca del yo. En el mundo cotidiano había una desorientación del sentido del espacio y el tiempo<sup>9</sup>, derivada de los cambios introducidos por la revolución de las comunicaciones y el transporte. “La crisis de la autoconciencia provino de la pérdida de la certidumbre religiosa, de la creencia en una vida posterior a la muerte, en el cielo o el infierno, y de la nueva conciencia de un límite inmutable más allá de la vida y la insignificancia de la muerte”<sup>10</sup>. En efecto, esta crisis devino en nuevos modos de experimentar el mundo ya que los cambios en la mentalidad introducidos por la modernidad habían reemplazado los esquemas conceptuales previos. El hombre, avanzada la modernidad, tuvo que reunir los pedazos en que había quedado fragmentado el sentido de su acción en una nueva concepción de la vida.

Nietzsche ya lo había anunciado en su obra *Humano, demasiado humano*:

“El arte levanta la cabeza allí donde declinan las religiones. Absorbe gran cantidad de sentimientos y estados de ánimo generados por la religión, se compenetra de ellos y cobra a su vez mayor profundidad y vida interior, llegando a estar en condiciones de comunicar elevación y entusiasmo, algo que anteriormente no ha podido hacer. EL manantial del sentimiento religioso, crecido hasta convertirse en caudalosa corriente, brota siempre de nuevo, ansioso de conquistar nuevos reinos; pero el creciente esclarecimiento ha socavado los dogmas de la religión e infundido un profundo recelo en los hombres; por eso, el sentimiento, expulsado de la esfera religiosa por el esclarecimiento, se vuelca en el

---

<sup>9</sup> M. Eliade explicita la distinción en la concepción espacio-temporal entre el hombre moderno o arreligioso y el hombre religioso. Para el hombre moderno el espacio y el tiempo son concebidos de forma homogénea, geométrica y neutra, mientras tanto para el hombre religioso, el espacio como el tiempo están cargados de significación. Cfr. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor S.A, 1992

<sup>10</sup> *Ibidem* p.57. En esta misma línea de pensamiento se movía también Hanaah Arent. Ella y Daniel Bell formaban parte de la comunidad judía exiliada en Estados Unidos y, como muchos otros judíos, advirtieron los riesgos a los que abocaba la pérdida de certidumbre religiosa: o bien la caída en el nihilismo, una justificación estética del sentido, la salida que representa el hombre trágico contemporáneo o, la que pretende seguir Bell, una vuelta a las categorías sagradas. Solo así, es posible remediar el vacío que dejó la cultura moderna.

arte (...)”<sup>11</sup>.

Se extendió la creencia de que la tradicional concepción religiosa no podía dar cuenta de la grandeza del hombre, quien quedaba subordinado a fuerzas superiores a él. Sin embargo, el fracaso en la nueva fe humana: la razón autónoma, dejó un vacío ante la insuficiente explicación procedente de instancias no racionales. Por tanto, el hombre heredero de la modernidad se vio forzado a buscar nuevas formas para dar sentido, alejadas ya de la religión y de la razón. Así, se desarrolló un intento de justificación estética: “El modernismo tradicional trató de sustituir la religión o la moralidad por una justificación estética de la vida. Crear una obra de arte; solo esto daba sentido al esfuerzo del hombre por trascenderse”<sup>12</sup>. La expresión, la trascendencia del propio ser en la plasmación en una obra artística se alzó como la única manera real de trascender el yo que no le arrebatara su grandeza. La estética se convirtió en la única instancia que podía dar sentido a un hombre engrandecido que se había desprendido del temor a Dios e incluso a las normas en una exaltación de su propio ser. El modernismo fue un intento de situar en el hombre lo que anteriormente se había otorgado a instancias superiores y de justificar al hombre únicamente desde su expresión, al fin y al cabo, desde su producto. Por ello el intento resultó insuficiente: si el sentido no se hallaba en sí mismo tampoco podía encontrarse en su obra. El sentido que podía otorgar su obra sería solamente un sentido inmanente y particular.

Fue “tarea del arte gratificar las demandas subterráneas de los impulsos humanos que la religión no ha sido completamente capaz de exorcizar”<sup>13</sup>. Al rechazar cualquier otro tipo de trascendencia que no tuviera su centro en el yo, el hombre, falto de otro asidero, buscó enraizarse en el arte, al encontrar allí algo que no se reducía a sí mismo, algo que permanecía, un medio para que el hombre, destinado al mundo, pudiera dejar su huella, trascender en cierto modo su finitud. Como señala el sociólogo judío, “Así, el modernismo ha sido el seductor. Su poder derivó de la idolatría del yo. Su atractivo provino de la idea de que la vida misma debe ser una obra de arte, y de que el arte solo puede expresarse contra las convenciones de la sociedad, en particular de la sociedad burguesa.”<sup>14</sup>. Esa sociedad burguesa que se plasmaba en el capitalismo.

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Mestas Ediciones, Madrid, 2007, p.137. R. Otto se hará eco de esta sentencia de Nietzsche en su libro *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, donde quiere recuperar para la esfera religiosa el sentimiento. Cfr. OTTO, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, traductor Fernando Vela, Alianza, Madrid, 2007.

<sup>12</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.60

<sup>13</sup> BELL, D., “The Return of...” p.338

<sup>14</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.31

De este modo, el modernismo se posicionó como un rechazo a lo dado, que se opone al pasado, a la religión y también a la sociedad burguesa y a la moralidad tradicional; a toda instancia que supusiera criterio de juicio. Una nueva concepción del sentido de la vida que se justificaba desde la estética, legitimando cualquier acción por el hecho de provenir del yo, de su sensibilidad e impulsos sin coacciones racionales. El artista devino “independiente” actuando al margen de lo establecido racionalmente. Apelaba a nuevas instancias, pero cuando la sociedad aceptó las críticas al sistema y las asumió como propias, fue el mismo artista el que se convirtió en criterio de juicio. Ya no representaba una postura de ruptura sino que se vio absorbido por la masa configurando los juicios de valor. De esta forma, el intelectual es invitado a desempeñar un papel en la cultura de la que él mismo siempre se había burlado.

### **1. Ruptura con el pasado**

La modernidad supuso un cambio en la dirección de la mirada. En todos los ámbitos (moral, cultura, modas...), la tradición perdió el estatus que ostentaba: ser autoridad y aportar fundamento y sentido a la acción. El pasado ya no era criba o criterio para la acción presente. Al quebrar el sistema de valores tradicionales, la mirada ya no podía estar en el pasado, los antepasados ya no se consideraban interlocutores para la constitución del yo. Se cortaron las raíces que sustentaban la sociedad y se hizo caso omiso a todo sistema heredado que permitiera esclarecer un criterio para juzgar el presente. El ansía de libertad se llevó al extremo y se buscó una independencia también respecto de los orígenes. Cada uno puede ser quien quiera ser, el hombre se construye a sí mismo y desde sí mismo.

“El supuesto fundamental de la modernidad, el hilo conductor que ha atravesado la civilización occidental desde el siglo XVI, es que la unidad social de la sociedad no es el grupo, el gremio, la tribu o la ciudad, sino la persona. El ideal occidental era el hombre autónomo que, al llegar a autodeterminarse, conquista la libertad. Con el advenimiento de este “nuevo hombre” se produjo el repudio a las instituciones (resultado sorprendente de la Reforma, que instauró a la conciencia individual como fuente de juicio), la apertura de nuevas fronteras geográficas y sociales, el deseo y la creciente capacidad para dominar la naturaleza y hacer de sí mismo lo que estaba en las posibilidades de cada uno, y hasta -desechando las viejas raíces- de rehacerse totalmente. Lo que comenzó a contar fue el futuro, ya no el pasado”<sup>15</sup>

En Bell resuena, sin citarlo directamente, la influencia de Heidegger al exponer quién es el

---

<sup>15</sup> *Ibidem* p.28



hombre contemporáneo. La idea del hombre como ser-arrojado-al-mundo, a las condiciones espacio-temporales sin esencia, sino como un Dasein que se debe realizar a sí mismo desde su libertad. Como un proyecto sin nada dado previamente más que la existencia y que se construye a sí mismo. De hecho, parecería que Bell hace suya esta idea heideggeriana como punto de partida de su argumentación, pero él irá más allá. No se limita, como se verá posteriormente, a señalar la finitud espacio-temporal del hombre sino que lo toma como un requerimiento para volver a lo religioso.

La experiencia, entonces, se alzó como valor supremo. Solo la experiencia individual era legítima para juzgar la realidad, cualquier otro parámetro se consideraba una coacción externa, una huida de la realidad. La experiencia era lo único genuinamente propio y, al no reconocer una esencia humana, cada uno debía juzgar, según la suya, la realidad en un intento de construcción autónoma y libre de su propio ser. Acudir a otras instancias era una cobardía propia del hombre débil, incapaz de enfrentarse a la realidad desde sí mismo. El hombre moderno debía adueñarse de sí mismo, tener el valor de ver su vida en sus propias manos, sin acudir a fuerzas superiores, ahora, el hombre contemporáneo debía admitir la tragedia de su propia finitud.

## **2. Búsqueda de lo nuevo**

La cultura establece un modo de concebir al hombre y por tanto un cambio en la idea de cultura supondrá un cambio en la idea de hombre y en las otras esferas donde se encuentra su acción. Es la cultura la que anuncia los cambios en el ámbito tecnoeconómico o político. Las tres esferas se influyen mutuamente pero con frecuencia es la cultura la que tiene la iniciativa en el cambio. “Lo que el artista se representa en la imaginación anuncia, aunque sea oscuramente, la realidad social del mañana”<sup>16</sup>. Esa esfera de la cultura la que provoca habitualmente el cambio en los demás ámbitos. La cultura contemporánea además presenta, según Bell, dos características que aumentan su peso en el cambio: es la esfera más dinámica y es la que legitima y favorece la aceptación de los cambios. En nuestra cultura el impulso al cambio se ha acelerado en los últimos dos siglos, se trata de una búsqueda continua de lo nuevo y original. Además se ha generalizado la aceptación a este ritmo frenético en los cambios culturales como si fuera la aceptación a los ritmos vitales, no se pueden marcar límites a los cambios porque sería una falta de honestidad, una falsificación de los impulsos sensibles que deben ser explotados al máximo. Una vez que se entiende al hombre como una tarea en sus manos, cualquier estabilidad o restricción será una falsificación.

Por ello, el modernismo, basado en estas premisas teóricas, es definido por Daniel Bell como

---

<sup>16</sup>

*Ibidem* p.45

una “búsqueda oficial e incesante de una nueva sensibilidad”<sup>17</sup>.

El papel del artista es el de “ser transgresor” pero la sociedad, al haber despreciado todo parámetro tradicional, no tiene otro criterio de valoración que seguir su propia sensibilidad personal. Ahora bien, ¿no era una pretensión muy alta que todo el mundo desarrollase esa capacidad crítica? Por ello, se tendió a dejar los criterios de juicio en manos del artista y fundamentar las valoraciones únicamente en su sensibilidad. El arte se legitima a sí mismo y se acepta generalmente. Es el artista, a pesar de sus intenciones transgresoras y de escandalizar, el que forma al público; se trata de confiar en el experto. Ante la desorientación derivada de haberse liberado de los estrechos muros que sujetaban la cultura, la voz del artista es la única criba posible. Pero de esta forma el intelectual pasa a desempeñar un papel en la cultura en lugar de trasgredir, como se propone inicialmente, los valores que esta representa. Si en origen pretendía ser una reacción contra lo establecido socialmente, el arte se convierte en ese momento en configurador, la cultura se sitúa como una subestructura que moldea otras dimensiones de la sociedad y pretende ser el único criterio válido. “En efecto, se ha dado a la “cultura” un cheque en blanco, y se ha reconocido firmemente su primacía en la promoción del cambio social”<sup>18</sup>

El arte del modernismo, sin principio unificador y rechazando todo lo dado, trata así de ocupar el lugar de la religión. Pero la búsqueda de lo nuevo y el rechazo de lo anterior nunca se detiene, no alcanza nunca lo definitivo y estable. El modernismo responde, según Bell, al “obstinado esfuerzo de un estilo y de una sensibilidad por permanecer en el frente de la “conciencia de avance””<sup>19</sup>. Se trata de la sucesión continuada de vanguardias, de la ruptura continua de los parámetros, pero no en la búsqueda de lo definitivo sino avocada a una ruptura con todo lo que se alzase como absoluto. Luego, ¿hasta qué punto lo consigue?, ¿hasta qué punto logra ocupar el lugar que dejó la religión?, ¿el arte y la religión buscan lo mismo? Mientras el arte modernista proponía la inestabilidad y el cambio en la continua búsqueda del hombre, la religión proporciona criterios duraderos. ¿puede entonces uno reemplazar al otro?, ¿satisfacen la misma necesidad en el hombre? De esta forma del modernismo se yergue como una corriente que “es conscientemente experimental y busca deliberadamente inquietar al público, escandalizarlo, sacudirlo, y hasta transformarlo, como en una conversión religiosa”<sup>20</sup>. Pretende desplazar el papel de la religión provocándole los sentimientos que antes quedaban recluidos en el ámbito religioso.

---

<sup>17</sup> *Ibidem* p.46

<sup>18</sup> *Ibidem* p.47

<sup>19</sup> *Ibidem* p.56

<sup>20</sup> *Ibidem* p.56

Irving Howe sostiene que “el modernismo debe siempre luchar pero nunca triunfar totalmente, y luego, después de un tiempo, debe luchar para no triunfar”<sup>21</sup>. Es la lucha continua por derrocar todo lo establecido, todo lo supuesto, incluso por el mismo. Pretende dar respuesta a las preguntas del hombre pero nunca alcanza una satisfactoria, ninguna respuesta o movimiento se presenta como suficiente para acallar los grandes interrogantes de la existencia porque la existencia vacía, sin esencia definida es puro necesitante, al no poseer una forma determinada que concrete la necesidad queda, esa demanda, como imposible de ser satisfecha.

### 3. Transgresión de los límites y encogimiento del reino de lo sagrado

El rechazo al pasado, a todo lo heredado, tan propio de la modernidad supuso también una negación de los límites propios de la naturaleza supeditada ahora al poder técnico del hombre moderno. El hombre se entendía a sí mismo como lo no-natural: lo libre. Cada uno puede ser lo que quiera ser, puede ir más allá de las necesidades en un progreso continuo hasta la libertad perfecta. Esta convicción moderna es la negativa a aceptar límites, ir más allá sin verse limitados por la naturaleza para llegar, según expresión de Hegel, al fin de la historia, al reino de la libertad perfecta.

Quedarse con lo dado es concebido como limitación. No hay nada ya dado, por lo que la expresión humana en toda su acción debe ir siempre a más, a plasmar instancias más profundas. Es necesario experimentar y disponer de todo sin separar nada como “sagrado”, porque en última instancia es el hombre el dueño de todo el poder, al haber cerrado las puertas al Absoluto.

“La hybris moderna es la negativa a aceptar límites, la insistencia en ir continuamente más allá de sí mismo; el mundo moderno propone un destino que está siempre *más allá*: más allá de la moralidad, más allá de la tragedia, más allá de la cultura”<sup>22</sup>.

La cultura sustituye a la religión en la custodia de la distinción entre lo sagrado y lo profano, y toma su propia decisión de no verse determinada por estructuraciones y se propone explorar lo demoníaco, profanar los rituales y sacralizar al hombre, pero no en orden a la trascendencia sino desde una perspectiva inmanente al mundo. El reino de lo indisponible se encoge, se reduce, en un intento de volcar en el hombre el poder que antes se había atribuido a otras instancias. El hombre quiere disponer de lo sagrado desde sus propios criterios.

Aunque Bell habla de un encogimiento del reino de lo sagrado, no de una total destrucción,

---

<sup>21</sup> *Ibidem* p.56

<sup>22</sup> *Ibidem* p.59

habría que añadir que la modernidad ilustrada del XVIII, aunque intentó transgredir todo límite y profanar las instancias que se consideraban inviolables, no consiguió más que una transposición de valores. Es propio del hombre concebir el mundo como dividido en dos ámbitos: lo sagrado y lo profano, como señaló Durkheim. La modernidad sacralizó esferas hasta ese momento mezcladas con lo profano: la política en el XVIII, el arte en el XIX, etc., por tanto, avanzada la modernidad, también estableció un ámbito inviolable: el artista y su obra. Este adquiere un carácter de sacralidad al erguirse como representante de un movimiento que no se quiere reconocer en ninguna clasificación previa, un movimiento que no reconoce límites.

“La cultura, cuando pierde su sentido sagrado pierde todo sentido. Con la desaparición de lo sagrado, que imponía límites a la perfección que podía ser alcanzada por lo profano, aparece una de las ilusiones más peligrosas de nuestra civilización- la ilusión de que no hay límites en los cambios a los que la vida humana puede someterse, que la sociedad es “en principio” una cosa infinitamente flexible, y que negar esta flexibilidad y esta perfectibilidad es negar la autonomía total del hombre y, por tanto, negar al hombre en sí”<sup>23</sup>

Sin límites no hay naturaleza, no hay posibilidad de perfección o mejora, no hay bien ni mal. Si se entiende la sociedad como infinitamente flexible no hay una aspiración de mejora a la que amoldarse y cualquier intento de establecer criterios sería considerado como una intromisión ilegítima en la autonomía del hombre, una negación de su capacidad. Esta era la idea moderna que al haber transgredido los límites de lo sagrado y lo profano promovía liberar al hombre de cualquier constricción que mermase su autonomía y por tanto también de la estructuración de bien y mal. Si no hay nada sagrado, si no hay límites y naturaleza es imposible discernir ningún tipo de mejora o corrupción.

Al negar todo parámetro, solo queda juzgar la realidad de acuerdo a la autenticidad, desde el yo autónomo. Pero, lamentablemente, esa liberación no fue tal porque, como veremos, llevó al olvido del ser y cayó en el nihilismo.

“El nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo. Es la voluntad consciente del hombre de destruir su pasado y controlar su futuro. Es la modernidad en su forma extrema. Aunque en el fondo es una condición metafísica, el nihilismo impregna toda la

---

<sup>23</sup> KOLAKOWSKI, L, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p.72. La traducción es de la autora del trabajo.

sociedad, y en definitiva debe destruirse a sí mismo”<sup>24</sup>.

El nihilismo se deriva del énfasis que la modernidad ponía en el presente. Cuando no hay continuidad tampoco es posible el sentido, solo la sublimación de un presente que es siempre pasajera, cae inevitablemente en la nada.

“El énfasis del modernismo recae en el presente o en el futuro, pero nunca en el pasado. Sin embargo, cuando nos cortamos del pasado, no podemos eludir la sensación final de vaciedad que entonces despierta el futuro. Ya no es posible la fe, y el arte, la naturaleza o el impulso solo momentáneamente pueden borrar el yo en la embriaguez o frenesí del acto dionisiaco, pero la embriaguez siempre pasa, y llega la fría mañana siguiente, que sobreviene inexorablemente con el romper del alba. Esta ineludible ansiedad escatológica lleva inevitablemente al sentimiento- que es el hilo negro del pensamiento modernista- de que la vida de cada persona está al final de los tiempos. La sensación de un fin, el sentir que se vive en una edad apocalíptica, es, como ha observado Frank Kermode, “tan endémica de lo que llamamos modernismo como el utopismo apocalíptico lo es a la revolución política...Su repetición es un rasgo de nuestra tradición cultural”<sup>25</sup>.

Esa sensación apocalíptica y de renuncia a un destino ulterior, no solo era consecuencia de la transgresión de los límites sino que instaba a transgredirlos más. Un círculo vicioso que significaba la búsqueda incesante de un asidero o satisfacción a que aferrarse. Continúa Bell:

“En la sociedad occidental la religión ha tenido dos funciones. Primero, ha custodiado las puertas de lo demoníaco (...). Segundo, ha proporcionado la continuidad con el pasado. La profecía, cuya autoridad siempre ha sido ubicada en el pasado, se convirtió en la base para negar la validez de la revelación progresiva de los antinomistas. La cultura, cuando se fundió con la religión, juzgó el presente sobre la base del pasado, y brindó la continuidad de ambos mediante la tradición. En estas dos formas, la religión sustentó casi toda la cultura histórica occidental”<sup>26</sup>.

Es importante resaltar que la religión ofrece una peculiar relación con el tiempo que se rompe en la modernidad. La religión abarca la continuidad, contempla el pasado como Historia Sagrada, el presente como el momento donde se juega la calidad moral de los actos en orden a la salvación y el

---

<sup>24</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.18

<sup>25</sup> *Ibidem* p.60

<sup>26</sup> *Ibidem* p.153

futuro en cuanto que las profecías anuncian lo que vendrá. La modernidad intenta romper ese hilo: focaliza el énfasis en el presente y al romper con la continuidad elimina la moralidad, el juicio e incluso la posibilidad de sentido.

“El cambio del que hablo -que no está localizado en ninguna persona particular o punto específico en el tiempo, sino que es un fenómeno cultural general- se produjo con la quiebra de la autoridad teológica de la religión a mediados del siglo XIX. La cultura – particularmente la corriente emergente que llamamos ahora modernismo- asumió, en efecto, la relación con lo demoníaco. Pero en lugar de domesticarlo, como trató de hacer la religión, la cultura modernista comenzó a aceptar lo demoníaco, a explorarlo, a regodearse en él y a contemplarlo (correctamente) como la fuente de cierto género de creatividad.”<sup>27</sup>.

Es Gordon Graham, quien advierte una diferencia crucial en el intento moderno de sustitución de la religión. Lo que se excluye en el arte moderno no es lo sagrado y lo profano como tal, sino lo santo (trascendental o sobrenatural) que sí que aparece en la religión. Si el arte albergara también lo santo sería simplemente una religión más. El intento moderno trataría de un reemplazamiento pero no una restitución, por eso aparta lo santo. Y esa falta de trascendencia es la que hace insuficiente el intento. Pero Bell no advierte esta insuficiencia sino que se centra únicamente en la carencia que supone para el hombre renunciar a todo criterio moral (bien y mal) tras haber situado al mismo nivel lo sagrado y lo profano y haber excluido lo santo.

“Ahora bien, la religión siempre impone normas morales a la cultura. Señala los límites, particularmente la subordinación de los impulsos estéticos a la conducta moral. Una vez que la cultura comenzó a abordar lo demoníaco, surgió la exigencia de “autonomía de lo estético”, la idea de que la experiencia, en y por sí misma, es el valor supremo. Todo debe explorarse, todo debe permitirse (al menos a la imaginación), incluso la lujuria, el crimen y otras experiencias que han dominado la sobrerealidad modernista. El segundo aspecto, como hemos visto en los capítulos precedentes, fue arraigar toda autoridad, toda justificación, en las exigencias del “yo”, del “imperial yo”. Al volver las espaldas al pasado, se cortan o destruyen los lazos que obligan a la continuidad; se hace de lo nuevo y novedoso la fuente del interés, y de la curiosidad del yo la piedra de toque del juicio. Así, el modernismo como movimiento cultural invadió la religión y desplazó el centro de autoridad de lo sagrado a lo profano”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem* p.153

<sup>28</sup> *Ibidem* p.153

Lo profano se contempla como una alternativa tan válida como lo sagrado, la decisión por lo sagrado es solo una de las opciones, la propia de un hombre que no se atreve a imaginarse centro de poder. Sagrado y profano fueron puestos al mismo nivel como alternativas que debían ser exploradas, si hasta entonces en la historia se había centrado en lo sagrado el modernismo pretende invertir esa posición y tratar de encontrar ese potencial, esa vitalidad creadora, en lo profano. Trata de sacralizar lo profano.

La modernidad, por tanto, representó una cultura con un matiz distintivo a todas las anteriores: en lugar de suponer una nueva sensibilidad para responder a las mismas necesidades humanas, rompió con la continuidad. La modernidad no continuó el hilo que une a todas las culturas, sino que construyó un imaginativo social partiendo de un “nuevo hombre”. Rompió con el pasado en aras a ensalzar al hombre moderno: un hombre autónomo, libre y poderoso que se alzaba como culmen del universo. De esta forma, trató de justificar el sentido del hombre desde la estética, buscando en el arte, en una sucesión continua de vanguardias, una forma de trascender al hombre pero sin situar el origen de sentido en instancias superiores sino de forma inmanente al mundo, una justificación desde el hombre. Pero, como se anunció, la estética no está sujeta a normas morales, no responde a esa categorización por lo que los valores de bien y mal se disuelven. Este intento de justificación supuso el rechazo a los sistemas de valores heredados, a la tradición y la moralidad, la experiencia individual era el único criterio válido. Así, el hombre moderno cayó en el nihilismo, sin criterio ni sentido.

## CAPÍTULO III

### RETORNO A LO SAGRADO DESDE LA CULTURA

La propuesta de Bell pretende ser una respuesta a las aspiraciones del hombre, puesto que la modernidad se ha visto incapaz de colmarlas y darles un fundamento sólido. Las cuestiones existenciales, que el hombre se plantea inevitablemente al percatarse de su finitud, no se han acallado.

“Nuestros antepasados tenían un basamento religioso que les daba raíces, por muy lejos que trataran de deambular. El individuo desarraigado solo puede ser un peregrino cultural, sin hogar al que volver. El problema, pues, es si la cultura puede reconquistar la coherencia, una coherencia de sustentación y experiencia, y no solo de forma”<sup>29</sup>.

La sociedad moderna y contemporánea ofrece significados que dan sentido al actuar del hombre en su vida, pero son autónomos e incluso incoherentes para cada una de las tres esferas o dimensiones en las que discurre la vida del hombre organizada en el capitalismo y que ya fueron anunciadas: tecnoeconómica, política y cultura. ¿Puede ahora la cultura recuperar esa coherencia y alzarse como instancia originaria de sentido último?

“La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa, y los estilos de vida de la clase media por un hedonismo que ha socavado la ética protestante de la que provenía el cimiento moral de la sociedad. La interacción del modernismo como modalidad desarrollada por artistas serios, la institucionalización de las formas actuadas por la “masa cultural” y el hedonismo como modo de vida promovido por el sistema de comercialización de las empresas configura el conjunto de contradicciones culturales del capitalismo. El modernismo está agotado y ya no es amenazador. El hedonismo remeda sus estériles bromas. Pero el orden social carece de una cultura que sea una expresión simbólica de alguna vitalidad o de un impulso moral que sea fuerza motivacional o vinculatoria. ¿Qué puede mantener unida la sociedad entonces?”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem* p.120. Late aquí la idea de que la religión es la casa donde el hombre se arraiga. Simone Weil ya había expuesto el desarraigo en que vive el hombre moderno al instalarse en un mundo científico donde ya no puede contemplar a Dios. Si bien, el concepto de cultura que maneja Weil dista del de Bell. La autora francesa se acerca más a la cultura en sentido clásico. Cfr. WEIL, S., *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 52-53

<sup>30</sup> *Ibidem* p. 89



El problema fundamental al que se enfrenta Bell es la coherencia de la cultura misma dentro de la sociedad moderna, y la cuestión de si la cultura, en vez de la religión, puede brindar un conjunto de significados últimos trascendentes, o aun satisfacciones, en la vida cotidiana que permitan encontrar una vitalidad creativa que fortalezca la sociedad. ¿Ha resultado la deriva cultural hedonista sustituta válida de la fuerza religiosa que durante siglos acompañó al hombre religioso<sup>31</sup>? ¿Qué aspecto dentro de la cultura, tal y como Bell lo sitúa, puede llenar ese vacío?

“¿Qué nos mantiene aferrados a la realidad, si nuestro sistema secular de significados resulta ser una ilusión? Me arriesgaré a dar una respuesta anticuada: el retorno de la sociedad occidental a alguna concepción de la religión. (...)

Lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros. Pero no puede fabricarse tal continuidad ni montarse una revolución cultural. Este hilo se entreteje en aquellas experiencias que nos dan un sentido trágico de la vida, una vida que se vive al borde de la navaja, entre la finitud y la libertad”<sup>32</sup>.

Parece que Bell apunta a las experiencias límite de la vida, las que se viven trágicamente y que el hombre contemporáneo ha intentado dominar sin lograrlo: el sufrimiento y la muerte. Estos límites entrañan cuestiones existenciales, la pregunta por el origen y lo último, que es propiamente una cuestión religiosa en tanto que la finitud se experimenta como necesidad de salvación.

Es la religión, en tanto que instancia que vuelve a las cuestiones originarias de la existencia y su intento de respuesta, lo único que dotará a la sociedad contemporánea de significaciones supremas últimas y susceptibles de ser compartidas. Esa vuelta a las preguntas no se desarrollará según Bell como una reinstauración deliberada ni como una revolución. No se trata de una nueva Ilustración, ni de otra renovación política. Se trata de despertar en la memoria esas preguntas que han permanecido soterradas mientras duró el sueño moderno de un yo excelso, olvidado de ir más allá de su finitud y fragilidad desde una instancia trascendente. El despertar en la memoria de esas cuestiones pasa, por tanto, por ahondar en la existencia, en las condiciones espacio-temporales que destapan al hombre presentándole como un ser arrojado que no puede dar cuenta por sí solo de su estado, al tiempo que se encuentra constantemente al filo de la navaja.

---

<sup>31</sup> Aquel que Mircea Eliade calificaba de anterior al moderno arreligioso. El hombre religioso es aquel que encontraba en lo sagrado la realidad plena, lo sagrado era lo que podía dar plenitud a su vida. Cfr. ELIADE, M., *Lo sagrado...*

<sup>32</sup> *Ibidem* p.40-41

## 1. Necesidad de sentido unitario: religión, trabajo y cultura

Toda sociedad necesita de un principio vivificante, un conjunto de significaciones coherentes y compartidas que den sentido al actuar del hombre y permitan crear vínculos sólidos entre las personas. Una base de ideas y jerarquías de valores compartidos que les permitan fiarse unos de otros y, además, espoleen su impulso creador. El hombre moderno no tiene donde sustentarse, en el afán por liberarse rechazó todo fundamento trascendente para su ser en favor de una expresividad libre, autónoma e individual. Pero esta opción moderna, ¿puede alcanzar ese sentido último que el hombre ansía?, ¿puede la nueva cultura moderna satisfacer las preguntas existenciales?

“Toda sociedad trata de establecer un conjunto de significados mediante los cuales las personas pueden relacionarse con el mundo. Estos significados especifican un conjunto de fines o, como el mito y el ritual, explican el carácter de las creencias compartidas o trata de las transformaciones de la naturaleza mediante los poderes humanos de la magia o de la *tecné*. Esos significados están encarnados en la religión, la cultura y el trabajo. La pérdida de significados en estos campos origina un conjunto de incomprensiones que la gente no puede soportar, y acucian, con carácter de urgencia, a la búsqueda de nuevos significados, para que todo lo que queda no sea una sensación de nihilismo o el vacío”<sup>33</sup>.

La religión, la cultura y el trabajo puede ofrecer al hombre principios que guíen y ordenen su acción y que la doten de un sentido. Pero, en la cultura moderna, la religión ha sido desacreditada en tanto que criterio externo de juicio que debe ser sustituida por la experiencia sensible individual, y ha sido desplazada por el arte en la custodia de la puerta entre lo sagrado y lo profano. El trabajo, al haber perdido su valor identitario como vocación y ser ahora concebido como un *rol*, sujeto al cambio, que las personas desempeñan, tampoco es suficiente para dotar se sentido profundo sino solo circunstancial. Si estas dos instancias quedan reducidas en su alcance de sentido, solo puede ser la cultura la que otorgue esa significación última, pero, ¿es suficiente la cultura para dar unidad de sentido y ese impulso vivificador?, ¿o también es ella solo expresión dependiente de otra instancia más profunda?

“Para el hombre moderno y cosmopolita, la cultura ha reemplazado a la religión y al trabajo como medio de autorrealización o como justificación -una justificación estética- de la vida. Pero detrás de este cambio, esencialmente de la religión a la cultura, está la extraordinaria transformación de la conciencia, particularmente en los significados de la

---

<sup>33</sup> *Ibidem* p. 143

conducta expresiva en la sociedad humana”<sup>34</sup>.

La conciencia parece, entonces, la pieza clave. Bell señala que ahora se halla expresada en la cultura, en la cual falta un lenguaje que pueda adecuadamente relacionarnos con concepciones trascendentes, una filosofía de las primeras causas o una escatología de las cosas finales. El lenguaje, que es expresión de las concepciones culturales extendidas socialmente, es pobre y ha perdido la vigorosidad y vitalidad precedente, aquella que servía al hombre para trascender su propio y generalmente en su uso religioso mediante el símbolo. “La terminología religiosa que impregna nuestros modos de comprensión se ha desgastado, y los símbolos que animan a nuestros modos poéticos y retóricos se han debilitado. La pobreza del lenguaje emotivo de nuestra época refleja el empobrecimiento de una vida sin letanías o rituales”<sup>35</sup>. La vida se hace hueca cuando el símbolo pierde su referencia religiosa porque como dirá Eliade, lo religioso pone en contacto con el ser pleno mediante el símbolo. Pero, ahora, los símbolos de la sociedad capitalista son otros y se relacionan con lo efímero. El ruido, la información, la violencia, las prisas o la sexualidad desacralizada son expuestos en *Las contradicciones culturales de capitalismo* como ejemplos de símbolos que representan al hombre contemporáneo de la sociedad capitalista. Frente a esa simbolización efímera que propone el capitalismo, la religión ofrecía el silencio y la sabiduría, un sentido sacramental de la sexualidad y una violencia ordenada a un fin, unos símbolos que la modernidad ha tratado de pervertir.

La falta de fuerza o vigorosidad, la sustitución incesante de unas vanguardias por otras y la ausencia de centro cultural permanente, sostenido todo ello por una supuesta tolerancia (que es actualmente falta de convicciones firmes) ha debilitado la cultura. “Una cultura prospera donde hay un centro y donde la intensidad de la interacción entre las personas crea una concentración de efectos que vivifica los esfuerzos de los que intervienen en ella. La falta de un centro de la cultura modernista, tanto nacional como internacional, y la fragmentación de la cultura en sectores estancos tiende inevitablemente a quebrar el lenguaje que da sustento a una cultura de toda la sociedad”<sup>36</sup>. La pobreza del lenguaje es resultado de la escasa fuerza de los símbolos que impulsan a la creación y crean vínculos en una sociedad.

## 2. Secularización y profanación

En el siglo XVII ya muchos auguraban la desaparición de la religión como consecuencia del

---

<sup>34</sup> *Ibidem* p.152

<sup>35</sup> *Ibidem* p.92

<sup>36</sup> *Ibidem* p.107

poder de la razón. Al menos de una religión de misterios y revelación. Si bien se mantenía una religión natural o racional: sin misterios; una creación abstracta humana<sup>37</sup>. La extensión del método científico y la progresiva racionalización de toda la realidad humana comenzó a provocar un declive en la creencia en lo sobrenatural y, sobre todo, en su influencia en el día a día. Weber en su obra *La ciencia como profesión* ya había señalado a donde conducía la racionalización: al desencantamiento del mundo. El progreso de la ciencia supuso que el hombre perdiera el sentido de lo sagrado y que la realidad se volviera gris, monótona y controlada por el hombre. La naturaleza ya no era mediación hacia lo sagrado.

“Una mayor racionalización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida en las que se vive, sino que significa una cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podrían conocer en cualquier momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe en que básicamente no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo sino que, más bien, en principio, todas las cosas se pueden dominar mediante el cálculo. Esto significa, sin embargo, el desencantamiento del mundo”<sup>38</sup>.

La ciencia sustituyó a las fuerzas religiosas en la explicación del mundo pero, al desplazar a la religión en ese campo, dejó un vacío porque la ciencia puede dar una explicación racional del mundo, pero es ajena a su sentido último<sup>39</sup>. Con el auge de la ciencia se llegó a pensar que revelaría el sentido de todo: el ideal del progreso y que, por tanto, la religión debía ser superada.

---

<sup>37</sup> “El dios de la religión natural no es más que una exaltación de la diosa razón, la sublimación del pensamiento del hombre. Por eso, todo lo que excede la racionalidad humana es expulsado del ámbito de la religiosidad; no queda espacio para revelaciones de orden sobrenatural ni para verdades dogmáticas. En el iluminismo teísta, misterio se convierte en sinónimo de absurdo, lo superracional en equivalente de irracional”. ALESSI, A., *Los caminos de lo sagrado: introducción a la filosofía de la religión*, Cristiandad, Madrid, 2004, p. 231

<sup>38</sup> WEBER, M., *La ciencia como profesión*, Edición de Joaquín Abellán, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 87.

<sup>39</sup> “Si el hombre pretendiese adueñarse de la vida en el sentido de ser responsable último y absoluto de ella –ensayo que hace cuando la produce en un laboratorio, o experimenta con ella sin atender a los límites éticos, etc.–, entonces ese mismo hombre con su saber limitado y de mero funcionamiento tendría que poder dar cuenta de un modo absoluto y completo de todos los interrogantes que acompañan a la vida: su origen ontológico, su destino, sus posibilidades, sus éxitos y fracasos, por qué unas son viables y otras no, por qué unas han nacido en este siglo y otras en anteriores, por qué las que merecen vivir dejan este mundo a veces tempranamente y otras menos honestas siguen en él, etc. Pero el hombre no tiene un saber aquí y ahora suficientemente completo para responder a esas cuestiones, luego no puede ejercer un poder absoluto sobre la vida. Su poder es limitado, porque también lo es su saber”. LÁZARO, R., “Acerca de lo Sagrado”, en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, HERRERO, M./CRUZ PRADOS, A./LÁZARO, R./MARTINEZ, A. (Eds.) Eunsa, Pamplona, febrero 2014, p. 494.

En este punto Bell se cuida de distinguir dos fenómenos distintos: uno social y otro cultural. En el plano social la secularización alude al proceso de exclusión de la religión de los ámbitos públicos. En la vida política se concreta en quitar la autoridad política a la Iglesia y silenciarla en el ordenamiento social. Se trata de separar poder temporal de poder sobrenatural y someter el segundo al primero. Este proceso también se refiere a la contracción en el carácter y extensión de la creencia, pues su influencia es apartada de los ámbitos públicos y restringido a la vida privada donde la religión solo tiene autoridad sobre los seguidores. Este proceso de secularización se remonta por lo menos a los últimos 200 años. Y los defensores de su puesta en marcha programáticamente auguraban la desaparición de la religión en el futuro<sup>40</sup>.

En la esfera de la cultura, Bell lo denomina desacralización: separar religión y estética de tal forma que el arte se libere de las ataduras de las normas morales que la religión le imponía siguiendo únicamente sus propios impulsos. En el plano cultural, este declive de la religión también afecta a la concepción de los hombres sobre la importancia de lo sagrado y su influencia en la vida cotidiana. La cultura es la expresión de las cosmovisiones, un modo de concebir el mundo que en sí mismo revela una jerarquía, una determinada ordenación de ese mundo. El declive que ha tenido lugar en los últimos tiempos responde a ese “desencantamiento” del que Weber habla en su libro, la racionalización de todas las esferas ha espoleado las ansias de autonomía de los hombres que, paradójicamente, ahora en cambio, pasan a depender de fuerzas técnicas que les sobrepasan y a las que quisieran resistir. Con el auge de las ciencias y la progresiva racionalización del mundo, aumentó el poder de los hombres que ya no tenían que rezar y hacer sacrificios para que llegaran las lluvias puesto que empezaron a poder predecirlas. Esto supuso un encogimiento del reino de lo sagrado: había más campos de la realidad empírica bajo el control de la razón y lo que hizo creer que la razón llegaría a comprenderlo todo. El sueño de la razón en busca del progreso había calado en las mentes modernas ilustradas y había desplazado el papel de la religión. Por eso Bell prefiere denominarlo “profanación” que consiste en una transgresión de los límites establecidos y una desaparición de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Pero no fueron los hombres de ciencia, quienes mayoritariamente conocían bien los límites de su saber, los que protagonizaron este proceso, sino los mismos filósofos y la sociedad entera que al contemplar los avances de la ciencia empezó a pensar que el método científico era omnisciente y que, aplicado a todos los campos del saber, daría al hombre poder sobre todo. Dios no cabía en esta concepción, ya no hacía falta. La razón científica le

---

<sup>40</sup> Esto no se cumple y ya es una tesis refutada. Muchos pensadores se han cuestionado este proceso ya que sostienen, como Graham, que no se puede saber estadísticamente el declive de la religión ya que las estadísticas sobre las que se basan los estudios responden a otros objetivos. La tendencia de concebir un declive en las creencias responde a la “expansión de una filosofía de la historia de acuerdo con la cual la historia humana es manifestación del progreso intelectual” GRAHAM, G., *The Re-enchanted...* p. 40

sustituía en una sociedad filosóficamente ilustrada.

Si bien es cierto que Bell quiere diferenciar estos procesos (racionalización en lo tecnoeconómico, secularización en lo político, y desencantamiento o profanación en las tendencias culturales) también señala que normalmente lo uno viene acompañado de lo otro, los cambios en la política afectan a la cultura y, sobre todo, los cambios en la cultura tienen su correlato en la manera de organizar la vida pública. Son los cambios en la cultura los que están relacionados con la moralidad y la sensibilidad, con estilos expresivos y modos de simbolización, con la destrucción de símbolos y la creación de otros nuevos. Es en la cultura donde la religión se juega en verdad su declive o regeneración. La modernidad propone profanar sagrado, todo debe ser experimentado y cualquier límite transgredido. Esta sería la lectura de Daniel Bell.

“El modo tradicional, desde luego, ha sido la religión, como medio transmundano de comprender el propio yo, la propia gente, la propia historia y el propio lugar en el esquema de las cosas. En el desarrollo y la diferenciación de la sociedad moderna - llamamos a este proceso *secularización*- el mundo social de la religión se comprimó; cada vez más la religión se convirtió en una creencia personal que podía ser aceptada o rechazada, no como destino sino como cuestión voluntaria, racional o no (...) Cuando ocurre esto, el modo religioso se hace ético y estético, e inevitablemente mengua y se debilita. En esta medida, es una inversión de los pasos por los que Kierkegaard halló su camino de vuelta hacia la religión”<sup>41</sup>.

Cuando la opción por lo sagrado se concibe como una decisión arbitraria, pierde su sacralidad y se convierte en una mera decisión ética y estética. Entender lo profano como alternativa válida de lo sagrado es el origen del declive de la religión. Pero la religión no es la distinción de sagrado y profano, con la necesaria apuesta por uno de ellos, sino la continuidad de la cadena del ser que es pleno en lo sagrado, como diría Eliade<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.151. La fuente de esta idea de la inversión del paso ético o estético y el paso religioso es Kant. Él ya había propuesto reducir la religión a la ética, Dios era únicamente la instancia que debía suponerse para dar fundamento a la ética.

<sup>42</sup> Cfr. ELIADE, M., *Lo sagrado...* Eliade sostiene que lo sagrado es lo que da plenitud y sentido a la vida del hombre. No existe, para el hombre religioso, una alternativa arbitraria sino que lo sagrado es concebido como la verdadera realidad, aquella en la que el hombre quiere habitar. No hay una ruptura entre alternativas, sino que lo sagrado otorga sentido pleno a lo demás, hay una continuidad ya que todo apunta a la verdadera realidad.

### 3. Factores de la desacralización

#### a) Individualismo

Tras la pérdida de autoridad del pasado como medio de justificación y criterio del presente y tras el rechazo de todo sistema heredado, el hombre se vio abocado a buscar otro parámetro para organizar el orden social y su toma de decisiones. La experiencia individual era el único juicio que seguía cuidando al hombre moderno en su autonomía e independencia. La experiencia, para un hombre que vive en la finitud, es la piedra de toque donde surgen las cuestiones existenciales y donde pretende darles respuesta. Profundizar en ella, imbuirse en la sensibilidad hasta lograr las más altas cotas de expresión para un hombre concebido de este modo parece ser, entonces, la única justificación posible de la vida: una justificación estética.

“La búsqueda de lo moderno era el intento de exaltar la experiencia en todas las dimensiones, y de hacer esas experiencias inmediatas para la sensibilidad de la gente. Pero según todos los indicios, hemos llegado al final de esa fase, al menos en la cultura elevada (si aún es posible tal concepción), especialmente cuando esos intentos han pasado a las vulgarizaciones de la masa cultural. La literatura del modernismo- la literatura de Yeats, Lawrence, Joyce y Kafka- fue una literatura que, como dice Lionel Trilling, tomó “sobre sí la oscura potencia que ciertos aspectos de la religión ejercieron sobre la mente humana”. En su forma privada, se ocupó de la salvación espiritual. Pero sus sucesores parecen haber perdido el interés en la salvación misma. En este sentido, el arte actual se ha hecho posmoderno y poscristiano”<sup>43</sup>.

La tragedia del hombre contemporáneo, heredero del moderno, es este desinterés o indiferencia ante la necesidad de ser rescatado de sus límites, de una finitud que prolongada en el tiempo, saturada de consumo y focalizada en el presente se hace olvidadiza del más allá y de la necesidad de ser rescatada de su miseria e indigencia espiritual.

Tras esa renuncia a la salvación, ya no se da un intento de trascender sino de bucear en los impulsos insondables del hombre, eximido ya de toda responsabilidad moral puesto que no reconoce una instancia suprema que discierna el destino de cada hombre según su comportamiento moral. Así, el énfasis se puso en los sentimientos inmediatos del propio yo lo que condujo a una democratización de la cultura: ya no estaba en manos de unos pocos intelectuales sino que era algo de masas. No se requería una sensibilidad o discernimiento especial sino que la experiencia era la piedra de toque del

---

<sup>43</sup> *Ibidem* p.119

juicio, en lugar de la revelación, la tradición, la autoridad, e incluso la razón. Así, se reclamaba una autenticidad experiencial: ese era el criterio del arte, solo importa la coherencia, ya no se trata de someterse a juicios morales.

Mientras en política la reclamación del individualismo era por la libertad, en la cultura la reclamación era por la liberación: ser libre de restricciones, morales y psicológicas, para alcanzar cualquier experiencia que realce el yo<sup>44</sup>.

### **b) Dilución de la línea demarcatoria entre lo sagrado y lo profano por la insuficiencia de la justificación estética**

Con el encogimiento del reino de lo sagrado y el intento de transgredir todo límite se buscó una justificación estética para el sentido último. Pero este planteamiento debe hacer frente a un gran obstáculo: lo estético ya no está sujeto a normas morales y de este modo, ¿puede justificar vínculos suficientemente fuertes en una sociedad? Si el acento se pone en la experiencia particular, y sus elementos sensibles y psicológicos, ¿puede lo particular aglutinar en sí el sentido de toda la acción humana? El modernismo cultivó lo demoníaco y lo grotesco pero, cuando esto pretende ser justificación de sentido, deviene insuficiente. El hombre moderno abandonó la opción clásica por lo sagrado, ya que se consideraba una elección arbitraria e impropia del hombre autónomo. El hombre debía tener el valor de juzgar por sí mismo lo indisponible.

“La distinción entre lo sagrado y lo profano – que en tiempos modernos fue explorada principalmente por Emile Durkheim- es el punto de partida para el examen del destino del mundo social. ¿Cómo llegó el hombre a concebir dos ámbitos radicalmente diferentes, heterogéneos, el de lo sagrado y lo profano? La naturaleza es un continuo en una gran cadena del ser, desde el microcosmos hasta el macrocosmos. Solo el hombre ha creado dualidades: espíritu y materia, naturaleza e historia, lo sagrado y lo mundano. Para Durkheim, los sentimientos compartidos y los lazos afectivos que unen a los hombres son fundamentales para toda la existencia social. La religión, pues, es la conciencia de la sociedad. Y puesto que la vida social, en todos sus aspectos, solo es posible por un sistema de símbolos, esa conciencia se fija en algún objeto que debe ser considerados sagrado”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> “En la política, la reclamación era de libertad, estar libre de ataduras comprometedoras. Pero en la cultura, la reclamación era de liberación: ser libre de constricciones, morales y psicológicas, para alcanzar cualquier experiencia que pudiera elevar el yo” BELL, D., “The Return ...” p.335

<sup>45</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.150



Para Durkheim, la necesidad de lo sagrado venía requerida por la experiencia social. Solo a través de la consideración de algo como símbolo de una realidad superior (sagrado), podían establecerse vínculos entre los hombres. De este modo, para él, la religión se alza como conciencia de la sociedad que establece, distingue y sostiene los símbolos sagrados de lo profano.

“Si la concepción de Durkheim es válida, podemos contemplar la “crisis de la religión” en una perspectiva diferente de la convencional. Cuando los filósofos, y ahora los periodistas, escriben sobre el declinar de la religión o la pérdida de la fe, habitualmente quieren significar que el sentido de lo sobrenatural, las imágenes del cielo y del infierno, del castigo y la redención, han perdido su imperio para los hombres. Pero Durkheim argüía que la religión no deriva de una creencia en lo sobrenatural o en los dioses, sino en una división del mundo (cosas, tiempos, personas) en lo sagrado y lo profano. Si la religión está declinando, ello es porque el ámbito de lo sagrado se está contrayendo, y porque los sentimientos compartidos y lazos afectivos entre los hombres se han hecho difusos y débiles. Los elementos primordiales que suministran a los hombres una identificación y reciprocidad afectiva- la familia, la sinagoga y la iglesia, la comunidad- han menguado, y las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí, en el tiempo y en el espacio. Decir, pues, que “Dios ha muerto” es, en efecto, decir que los vínculos sociales se han roto y que la sociedad está muerta”<sup>46</sup>

Este intento moderno está, según Bell, sentenciado a fracasar. La religión no es un mero vínculo social pero contribuye a crearlo, luego sin ella, también lo societario pierde sus lazos. El hombre necesita de la distinción entre sagrado y profano para lograr dar así un sentido trascendente a su vida. Sin aquella distinción que ofrece un temor respetuoso hacia el ritual que custodia las puertas entre lo sagrado y lo profano, el hombre no puede concebir un sentido trascendente capaz de unificar las distintas esferas de la vida. “En una sociedad que no parte de esta distinción fundamental entre dos ámbitos del ser y que niega toda idea de una jerarquía de valores ordenados, ¿cómo puede haber algo semejante a un ritual significativo?”<sup>47</sup>.

¿Qué era la cultura moderna sino la búsqueda desesperada de una embriaguez que oculte el vacío? “Sin embargo, ¿cómo habría de ser posible esto cuando no hay naturaleza ni religión que celebrar o ritualizar? Todo lo que había en ello era la patética celebración del yo, un yo que había sido vaciado de contenido y que se disfrazaba de ser vital mediante la representación teatral de la

---

<sup>46</sup> *Ibidem* p.150

<sup>47</sup> *Ibidem* p.139

revolución”<sup>48</sup>.

Bell sostiene que “las grandes religiones históricas- Budismo, Confucianismo, Judaísmo y Cristianismo- han sido religiones de restricciones”<sup>49</sup>. Han condenado y soterrado los impulsos subterráneos del hombre bajo tabús religiosos. La religión siempre ha tenido que enfrentarse a los impulsos básicos del hombre en una tensión dialéctica entre la restricción y la liberación/absolución. El paso de la religión a las artes expresivas no solo ha significado una aflojamiento de las restricciones sino un intento de explorar lo demoníaco. Si solo se emplea la experiencia como criterio en el juicio ya no hay nada intocable o indisponible sino que en la búsqueda del yo a través de la experiencia hay que tener el valor de transgredir todo límite, para enfrentarse de verdad a la realidad. El modernismo en sus comienzos tuvo una gran vitalidad inspiradora, pero pagó un precio alto: caer al vacío porque la liberación del arte de las restricciones morales se traduce en que todo estaba permitido. La estética no estaba sujeta a normas morales, luego tampoco la vida. El destino metafísico, entonces, no depende de la moralidad sino del arte.

### c) Nihilismo

Frente a las concepciones de Nietzsche o Conrad, Bell entiende el nihilismo como el fin del impulso creador modernista, como el vacío que queda después de la embriaguez de la modernidad. Es la desvitalización de la cultura ante la falta de inspiración creativa del hombre, es conformarse con lo irracional tratando de darle plenitud como si eso fuera a lo más a lo que puede llegar, por pensar que lo racional solo ha llevado al fracaso.

Busca en ese nihilismo, al que ha abocado el afán de autonomía irrestricta, un impulso creador e inspirador que sirviera de vitalidad para ensalzar el presente. Todo el énfasis queda recluido en el presente, en lo que hay, el hombre busca realizarse a través de sus impulsos. Esta justificación a través de los impulsos venía ya anunciada por el primer intento de justificación estética moderna. Renunciar al pasado, tratando de explayarse en el presente sin aceptar ningún sistema moral heredado conducía inevitablemente a buscar dentro de sí algo que pudiera dar sentido. Esa búsqueda interior de inspiración, que había renunciado a toda elevación que sacara al hombre de sí mismo incluso a su misma razón, fue inmanente y tan pobre que sumergía al hombre en su vertiente más animal: una justificación de sentido basada en la sublimación de los impulsos. Esto era la base para enfrentarse realmente a la vida humana y renunciar a otros engaños que han servido de falso basamento en otras épocas históricas.

---

<sup>48</sup> *Ibidem* p.141

<sup>49</sup> BELL, D., “The Return...” p.335

El declive de la creencia en el cielo y el infierno y el miedo al vacío en el reino del más allá, gana conciencia en el nihilismo, que se contrapone al ideal moderno: la búsqueda continua de un saber total para el control y que lleva todo a la cota humana más alta.

El intento de justificación estética devino en un intento de traspasar todo límite y sublimar todo lo profundo y soterrado del hombre. Sin embargo, los impulsos originarios que dieron origen a estos movimientos están agotados según el análisis de Bell. El afán de eliminar a Dios y reclamar los poderes que le adscribía para sí, no ha saciado las esperanzas del hombre independizado. El intento resultó insuficiente ya que, como se señaló, “la estética no está sujeta a normas morales” y, por tanto, disolvió la línea demarcatoria entre el bien y el mal y lo sagrado y lo profano, pero entonces topó con la muerte. La muerte era un límite imposible de transgredir, por tanto, el hombre trató de apartarlo de su conciencia, como niños en fantasías solipsistas: eso nunca me va a pasar a mí. “La defensa fundamental contra la muerte es la fantasía de la omnipotencia. Pero, ¿qué pasa cuando dos omnipotencias se encuentran? No pueden ocupar el mismo espacio físico al mismo tiempo. Por tanto, hay un duelo- a muerte o sumisión”<sup>50</sup>. Entonces ansía ser ambos: bestia y Dios. El hombre, advierte Bell siguiendo a Heidegger, está abocado a la muerte y, si más allá no hay nada, solo le queda un vacío atronador, el nihilismo. Es desde esta conciencia de la finitud, desde donde Bell se propone levantar una nueva propuesta, pues es ella la que reclama una trascendencia que abre al pasado y al futuro. El placer de la falta de fin, que enaltecía el modernismo, es el tormento de lo interminable que en el siglo XX se convierte en angustia existencial.

Bell señala estos tres factores como el origen de la profanación: el individualismo radical en la economía y la política y un irrestricto yo en la cultura, el paso de la religión a las artes expresivas y el problema de la falta de criterio y, por último, el declive en la creencia en el cielo y el infierno y la aparición del nihilismo. Estos tres factores son fruto de los presupuestos modernos y son el origen de la situación desde la que Bell plantea su propuesta.

#### **4. El papel de la memoria en el retorno a lo sagrado y formas emergentes de religiosidad**

“Cuando hablamos de cultura clásica o una cultura católica, por ejemplo, pensamos en un conjunto largamente eslabonado de creencias, tradiciones y rituales que, en el curso de la

---

<sup>50</sup> BELL, D., “The Return ...” p. 337.

historia, han alcanzado un estilo distintivo. El estilo no solo resulta de un conjunto internamente coherente de percepciones de sentido común o convenciones formales, sino también de cierta noción de un universo ordenado y del lugar del hombre en él. Por su misma naturaleza, el modernismo rompe con el pasado, como pasado, y lo borra para favorecer el presente o el futuro. Se insta a los hombres a hacerse de nuevo, en vez de extender la gran cadena del ser”<sup>51</sup>.

Al romper con el pasado rechaza la continuidad. Pareciera que el modernismo excluye la cuestión religiosa, el religarse con el ser Absoluto que ya era puesto que en esta vinculación hay una remitencia necesaria al pasado y a lo que permanece.

El modernismo es en cierto modo de una contra cultura, si como Bell entendemos la cultura como las distintas respuestas a las preguntas existenciales, ya que instan a superar lo anterior, a abandonarlo y renunciar a ello, construyéndose de nuevo. El modernismo cierra los ojos al “*ricorso*”, ya que eso supondría al menos la continuación de las preguntas. En vez de proponer nuevas respuestas invita a olvidar incluso las preguntas y romper esa cadena del ser. Bell, no considera las preguntas esenciales o propias de la naturaleza, que sería para él darles demasiada entidad ontológica pero propone concebirlas como una permanente cuestión existencial, como una pregunta que se hace inevitable al percatarse el hombre de su finitud.

“Si una de las fuentes de desesperación reside en las cuestiones existenciales, quizá podamos enfrentarlas mirando, no hacia delante, sino hacia atrás. La cultura humana es una creación de los hombres, la construcción de un mundo para mantener la continuidad, para mantener la vida “no-animal”<sup>52</sup>. Los animales que ven morir a otros no imaginan que ellos también morirán; solo los hombres conocen su destino, y crean rituales, no para evitar la mortalidad, sino para mantener una “conciencia de especie” que es una mediación del destino. En este sentido, la religión es la conciencia de un momento de trascendencia, la transición del pasado, del cual venimos (y al cual estamos atados), a una nueva concepción del yo como agente moral que acepta libremente el pasado (y no es solo modelado por él) y vuelve a la tradición a fin de mantener la continuidad de los significados morales”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p.131

<sup>52</sup> Late aquí una idea de cultura que es moderna, romántica: la cultura es lo puesto por el hombre libre frente a la naturaleza, el mundo no libre.

<sup>53</sup> Ibidem p.163. Se percibe aquí la influencia de Gadamer que con su propuesta hermenéutica trataba de esclarecer el sentido de la cosa interpretada a través de sus mediaciones, en especial del lenguaje. Para Gadamer, la mediación era lo

El hombre, en su libertad, es capaz de hacerse dueño de esa finitud que encuentra en sí, adquirir conciencia de ella y de su significado y dotarle de un sentido trascendente como un rasgo propio de la especie unido al pasado que continua la cadena del ser. En ella es donde adquiere continuidad los criterios morales, pero no como algo impuesto sino como algo propiamente de cada uno. Es una vuelta a la tradición que recuerda a Gadamer.

La memoria es la persistencia de las preguntas existenciales. Por ello Bell señala que “El hilo de la cultura -y la religión- es la memoria”<sup>54</sup>. Volviendo a la explicación de la sociedad en tres esferas y al ritmo de cambio en la cultura, en lo tecnoeconómico el tiempo se da como reemplazamiento, pero en la cultura hay *ricorso*. Las preguntas existenciales siempre vuelven, son una constante de la experiencia humana. Las respuestas pueden variar y de hecho lo hacen a través de las distintas culturas, pero las preguntas vuelven a asomarse al considerar la existencia finita. El punto de partida para entender la cultura no está en la naturaleza como creían los griegos, ni en la historia como pensaban Hegel y Marx sino en “el hecho de que el hombre está “arrojado” al mundo (¿quién pidió nacer?) y en el creciente conocimiento de esta situación advierte algunas respuestas -los residuos recibidos de la cultura- y vuelve a las preguntas para comprobar los significados de sí mismo”<sup>55</sup>. La memoria es así conciencia del pasado en tanto que este está cargado de significados que pueden orientar el hoy.

Bell plantea audazmente su propuesta: no se trata de buscar nuevas formas de satisfacer esas necesidades que plantea la existencia finita en una sucesión constante de vanguardias artísticas, sino se trata de adquirir conciencia de ese hilo de continuidad, de esa permanencia de las preguntas, que sin reconocer un peso esencial, según Bell, otorgan al hombre la capacidad de responder satisfactoriamente.

“Si ha de haber nuevas religiones -que yo pienso que van a surgir- ellas, al contrario que la experiencia previa, retornaran al pasado, a buscar en la tradición y a buscar aquellos hilos que pueden dar a la persona el conjunto de lazos que le sitúan en la continuidad de los muertos y los vivos y esos que están por nacer. Al contrario del romanticismo, no va a ser una vuelta a la naturaleza, y al contrario que la modernidad no va a estar involucrado

---

que permitía al hombre comprender el sentido, el punto de unión entre pensar y hablar. La religión, para Bell, funciona como un tipo de mediación, a través de ella el hombre puede comprenderse a sí mismo y su destino. Por medio de la comprensión de la religión y la memoria el hombre llega a comprender el sentido unitario último.

<sup>54</sup> BELL, D., “The Return ...” p.325

<sup>55</sup> *Ibidem* p.333

el yo; será la resurrección de la Memoria”<sup>56</sup>.

Daniel Bell rechaza tanto la propuesta romántica de sentido a través de la vuelta a la naturaleza, como el intento moderno de autojustificarse en la sublimación del yo. Solo la vuelta a la Memoria puede situar al hombre en su sitio en el mundo y la correcta perspectiva que alumbró su sentido en la continuidad de las generaciones.

Las preguntas existenciales se dan en todas las etapas históricas de la sociedad, pues el hombre consciente de la finitud de su existencia se plantea esas cuestiones. Weber sostiene que las religiones surgen de ruptura, son novedades. Pero Bell advierte: “Las religiones surgen con profecías y con una figura carismática que tiene el poder de romper las fronteras de la tradición y derribar las barreras de las viejas instituciones. Pero, ¿qué hay que se pueda romper o derribar hoy?, ¿quién en la cultura defiende la tradición?”<sup>57</sup>. Bell se distancia de Weber en este punto: la vuelta a la religión no será una ruptura, será un retorno al pasado, una resurrección de la memoria.

“¿Habrá un retorno a lo sagrado, el surgimiento de nuevas formas de religión? Sobre eso no me cabe duda. La religión no es una ideología o un rasgo integrador o regulador de la sociedad- a pesar de que en sus formas institucionales ha funcionado así en diferentes momentos-. Es un aspecto constitutivo de la experiencia humana porque es una respuesta a las preguntas existenciales que son el *ricorso* de la cultura humana”<sup>58</sup>.

En este sentido, debe rechazarse la idea de religión como algo impuesto y considerarla como algo que surge del interior del yo inevitablemente cuando se hace consciente de su situación de “arrojamiento”. Aunque, como señala Bell, en ocasiones haya sido empleada como un instrumento social de integración o control, no es esta la razón principal por la cual se va a plantear un regreso a las formas religiosas de lo sagrado. Por el contrario, la vuelta a las formas religiosas tendrá lugar, según Bell, por una vuelta a la consideración de la situación existencial del hombre, no como algo externo exigido por la función social de la religión, sino como un requerimiento íntimo.

Bell advierte que es absurdo concentrarse en la Iglesia para atisbar este retorno. La simbolización de la religión no es monopolio de Aquella. No es ella la única que custodia las puertas

---

<sup>56</sup> *Ibidem* p.349 A día de hoy podemos decir que en los Nuevos Movimientos Religiosos hay algunos que sí vuelven a la naturaleza, como el *New Age*, y otros que efectivamente intentan superar toda conciencia meramente individual e ir hacia la unidad de la humanidad y la mejora del mundo desde una síntesis sincretista de las religiones tradicionalmente institucionales.

<sup>57</sup> *Ibidem* p.348

<sup>58</sup> *Ibidem* p.347

de lo sagrado. Es cierto que con la secularización ha perdido peso social y no han faltado otras instancias culturales que reclamaron el puesto que ella ocupaba.

“Cuando las religiones decaen, los cultos aparecen”<sup>59</sup>. Incluso ideologías que se presentaban como antirreligiosas como el marxismo fueron ensalzadas, avanzada su implantación social, como cultos. Al haber desplazado toda religión se situaron como pretendidos sustitutos de la misma y cobraron aspecto de culto. Pero estos difieren en muchos aspectos de las religiones: aluden a saberes esotéricos que habían permanecido ocultos, aclaman a una persona como “gurú” que enseña a los demás y sus ritos promueven con frecuencia actos impulsivos de éxtasis o algún tipo de transfiguración. Por ello, estos movimientos de creencia resultan insuficientes para satisfacer enteramente, y más allá del aspecto psicológico los interrogantes existenciales: no proporcionan la confianza necesaria para sustentar la propia vida en ellos. Al descansar sobre la idea de poderes mágicos no ofrece suficiente basamento para la existencia humana, no provee al hombre de criterios de actuación suficientes para dotar de sentido a su vida. La magia produce efectos técnicamente, pero una experiencia auténtica de religión suscita confianza en un poder último que no se resuelve técnicamente, sino ontológicamente, en el orden del ser tomado en totalidad: abarcando el origen y lo último.

Por ello Bell señala tres tendencias emergentes de formas religiosas en las que se muestra el resurgir de lo sagrado hoy: la religión moralizante, la religión redentora y la vuelta a las formas místicas de pensamiento.

La religión moralizante hunde sus raíces en la fe fundamentalista y en el énfasis en el pecado.

“Un gran sustrato social siempre ha sentido la necesidad de piedades simples, homilías directas, garantías seguras contra sus propios impulsos secretos, pero hasta hace poco estas personas han sido ridiculizadas por la predominante cultura liberal y abandonada por el clero que, viniendo de clases educadas y sujetos de las presiones conformistas de la cultura liberal, han perdido su propia fuerza, y a menudo, también, su creencia en Dios”<sup>60</sup>.

El final del modernismo, que se encuentra en los estertores vitales y sin fuerza creadora y vivificante y el vacío de la cultura actual, han facilitado el resurgir de este tipo de formas religiosas volviendo a tener cabida en la sociedad. A la larga, según la visión de Bell, entrarán en declive, si

---

<sup>59</sup> *Ibidem* p.348

<sup>60</sup> *Ibidem* p.349

bien, a corto plazo pueden suponer una fuerza de resurgimiento de la religión.

La religión redentora encontrará, a diferencia de la anterior, adeptos entre los intelectuales y las clases profesionales. Bebe principalmente de dos fuentes: el retraimiento frente a los excesos del modernismo y la expansión de “instituciones mediadoras”. El hombre debe hacer frente a la muerte, el modernismo proponía buscar la satisfacción del yo artísticamente pero esta nueva forma de religión propone enfrentarse de una manera distinta a las aspiraciones humanas. Los animales no son conscientes de su finitud al ver a otros morir, pero el hombre celebra ritos, no solo para alejar la mortalidad sino para adquirir conciencia de la continuidad, de la conciencia de especie, de un espacio de trascendencia en su destino. Con los ritos el hombre asume la continuidad de los significados, siendo consciente del hilo, que es la religión y los criterios que esta propone para actuar, que le une con sus antepasados y con las futuras generaciones. Por otro lado, frente a los excesos de centralismo gubernamental, están surgiendo instituciones que median con la esfera privada tratando de paliar aquello que queda descuidado en el sistema. Su función es la caridad, el cuidado. En los últimos años se ha dado un auge en la vida social de este tipo de instituciones y, a través de ellas, Bell prevé un resurgir de las significaciones morales que aluden a la redención, pues cuidar y atender al otro, es un modo de salvarla y en el fondo la religión busca dar culto a Dios y experimentar la salvación del hombre.

En tercer lugar, Bell presenta la vuelta a las formas místicas de pensamiento. Es la respuesta al desencantamiento del mundo, que ahora es gris y monótono. Esta forma religiosa sería la respuesta al excesivo “desencantamiento” del mundo. Al llevar de vuelta al hombre a las raíces precientíficas de su pensamiento, en el caso del mundo occidental regresa sobre las bases presocráticas y tiene la ventaja de que relaciona al hombre con la naturaleza. “El modo mítico, como una fuerza subterránea, ha estado siempre presente en la historia occidental, y el poder del mito está empezando a reafirmarse”<sup>61</sup>. El mito permite al hombre lidiar con lo dado y real, y concebirlo en su conjunto como una unidad a través de alegorías y analogías. Puede integrar lo concreto dentro de una cosmovisión omniabarcante.

Bell anuncia la emergencia de nuevas formas de religión. Los excesos cometidos por el pensamiento moderno, al romper con el pasado y trasgredir los límites de lo sagrado en busca de una nueva sensibilidad, que proclamara la autonomía del hombre respecto a cualquier otro poder superior, han llevado al nihilismo y al sinsentido en el hombre. Pero las preguntas existenciales no se acallan con una de las líneas de la deriva moderna: la justificación estética, sino que permanecen insatisfechas. Esos requerimientos existenciales aparecen al percatarse de la finitud del hombre en

---

<sup>61</sup> *Ibidem* p.351



sus condiciones espacio-temporales. Por ello la propuesta de Bell, como ya se apuntó, se centra principalmente en volver la vista atrás, a diferencia del modernismo que rompía con el pasado, su propuesta es una vuelta a la memoria, una vuelta a las cuestiones existenciales que constituyen el hilo de la continuidad de las significaciones morales que pueden dotar de sentido a la vida del hombre. Según Bell, cualquiera de las formas en las que pueda resurgir lo sagrado será una vuelta, un retorno que sitúe al hombre en la continuidad de la historia y le permita adquirir conciencia de su situación en el cosmos.

“El tema del modernismo era la palabra más allá: más allá de la naturaleza, más allá de la cultura, más allá de la tragedia. Ahora estamos tanteando un nuevo vocabulario cuya palabra clave parece ser el límite: límite de crecimiento, límite de explotación del medio ambiente, límite de armas (...)”<sup>62</sup>

## **5. ¿Trascendentalidad o inmanencia cultural de lo sagrado en la sociedad?**

“El fundamento de la religión no es regulativo, una propiedad funcional de la sociedad, sirviendo, como Marx o Durkheim argumentaron, como un componente de control social o integración. Tampoco la religión es propiedad de la naturaleza humana, como argumentaron Schleiermacher, Otto y fenomenólogos religiosos como Max Scheler. El fundamento de la religión es existencial: la conciencia del hombre de su finitud y de los inexorables límites de su poder, y el consecuente esfuerzo de encontrar respuestas coherentes para reconciliarlos con su condición humana”<sup>63</sup>.

El fundamento de la religión no es para Bell la utilidad de una instancia que permita controlar a la sociedad en su desarrollo dentro de unos márgenes que permitan la convivencia pacífica. Pero si el fundamento de la religión tampoco es la naturaleza humana, entonces no hay una base metafísica que haga al hombre religioso. El problema que se plantea una religión concebida como necesidad existencial es si cabe apertura óptica real a un ser Absoluto y en relación con la conciencia, o si no se sale del presupuesto trascendental moderno: la conciencia no puede renunciar a ciertas cuestiones, pero, ¿tiene acceso a la realidad que constituye la respuesta, en este caso, a Dios? Si el fundamento de la religión es solo existencial, eso quiere decir que se fundamenta en la idea de un hombre como arrojado al mundo sin la conciencia de tener un ser y una esencia ya previamente dados que orientan la acción humana. Cada uno está en sus manos: un ser cuyo ser le va en su ser, que debe ser construido en un actuar sin referencias esenciales previas. Así, el obrar no sigue al ser, sino que el ser

---

<sup>62</sup> *Ibidem* p.353

<sup>63</sup> *Ibidem* p.351

queda configurado en el obrar. El hombre, lo único que tiene es la existencia, que lo coloca en unas condiciones espacio temporales que le hace plantearse preguntas, cuestionarse su existencia actual. Pero no fundamentado en una naturaleza como principio de operaciones ya dado que reclama algo superior a ella, sino simplemente concebido como la respuesta para dar cuenta de la existencia actual.

En este punto se advierte claramente la influencia heiddeggeriana en Bell pero también herencia conceptual judía. “El judaísmo, desde muchos puntos de vista, es más una ortopraxis que una ortodoxia. No está constituido tanto por unos dogmas cuanto por un conjunto de observancias santas”<sup>64</sup>. Bell no es capaz, desde esta postura, de ahondar en la relación existencial que se podría establecer entre Dios, como ser Absoluto, objeto de culto en la religión, y el hombre porque el concepto de providencia tampoco sería posible de describir. Así, se limita a reclamar la necesidad de la conciencia, pero sin decir nada de Dios. Está lejos de la divinidad como la judía, incluso cuando en el judaísmo, la religión sea más una cuestión de prácticas culturales que una teología.

“¿Cuales son, pues, las normas para la conducta humana? No pueden estar en la naturaleza, ya que esta solo es un conjunto de limitaciones físicas en un extremo y cuestiones existenciales en el otro, entre las cuales el hombre labra su camino sin mapas. No puede ser la historia, porque en la historia no hay *telos*, sino que solo es un medio para la expansión de los poderes del hombre sobre la naturaleza. Queda, por ende, la respuesta anticuada y tradicional: la religión, no como una “proyección” social del hombre en un símbolo externo, sino como concepción trascendental que está fuera del hombre, pero relaciona al hombre con algo que está más allá de él”<sup>65</sup>

La religión ya no es, como lo era para Durkheim, propiedad y expresión de la sociedad:

“Es una parte constitutiva de la conciencia del hombre: la búsqueda cognoscitiva del esquema del “orden general” de la existencia; la necesidad afectiva de establecer rituales y hacer sagradas tales concepciones; la necesidad primordial de relacionarse con algunos otros o con un conjunto de significados que establezcan una respuesta trascendente al yo; y la necesidad existencial de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte”<sup>66</sup>

La religión es la instancia que concentra el sentido de lo sagrado, una instancia a la que el hombre no puede renunciar sin verse arrojado al sinsentido. Solo a través de la apelación a algo más

---

<sup>64</sup> DANIÉLOU, J./ CHOURAQUI, A., *Diálogo sobre los judíos. Introducción, traducción y notas de Francisco Varo*, Eunsa, Pamplona, 2013, p.119

<sup>65</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales...*, p. 160

<sup>66</sup> *Ibidem* p.163

allá de él puede dar sentido a su vida. Porque el hombre es un ser que reclama, necesitante de explicación que no encuentra en sí, absoluto poder. Nadie ha sido preguntado si quiere nacer, advierte Bell. Cualquier explicación desde sí mismo se queda coja, cuando menos el hombre debe apelar a los demás, a la continuidad de las generaciones de la especie humana. Ahora bien, en esta concepción Bell ha rescatado a la conciencia humana del horizonte nihilista, pero sigue en un limbo metafísico: ¿en qué consiste en concreto esa trascendencia y a qué apuntan en realidad los significados que la memoria puede traer de nuevo como componente para la cultura?

Queda, por tanto, un último punto por resolver en este esquema, ¿qué hay que distinga la cultura de la religión?, ¿queda esta última absorbida por la otra o se alza, según Bell, como una esfera de sentido suprema sobre las otras tres?

Define la cultura como cada una de las “modalidades de respuesta por parte de hombres sensibles a las cuestiones centrales que enfrentan todos los grupos humanos en la conciencia de existente: cómo enfrentarse a la muerte, el significado de tragedia, la naturaleza de la obligación, el carácter de amor – estas preguntas recurrentes que son, yo creo, universales culturales, que se encuentran en toda sociedad en la que el hombre se ha hecho consciente de la finitud de la existencia”<sup>67</sup>. El hombre al ser conciencia se tiene que vincular significativamente con los otros en la sociedad. Lo hace mediante “universales culturales”, la categoría que emplea Bell para referirse a aquellas cuestiones existenciales en las que todos nos encontramos: el *humus* de la cultura, pero que se pueden contestar de distintos modos. La religión es una de las modalidades, quizá de las más completas para la conciencia porque incluye: credo, institución, rito, código moral y la continuidad de todo ello de generación en generación. Pero es importante en tanto que condición de posibilidad (“trascendental”) para la propia conciencia, no por lo que da a conocer propiamente. La conciencia del hombre que se sabe finito, trasciende este horizonte culturalmente cuando vuelve sobre las respuestas sagradas porque son más completas que otros modos culturales. En este sentido, Bell apunta que las cultura no se entienden por traducción de unas a otras, sino por referencia a los mismos “universales culturales” que originan los significados.

Si la cultura es la respuesta a las cuestiones que plantea la existencia, ¿qué matiz la diferencia de la religión? Ya que esta última queda definida por Bell como “el conjunto de respuestas coherentes a las preguntas existenciales que enfrentan todos los grupos humanos, la codificación de estas respuestas en un credo que tiene significados para sus fieles, la celebración de ritos que proveen de un vínculo emocional a aquellos que participan, y el establecimiento de un cuerpo institucional para congregar aquellos que comparten un credo y celebración y para dotar de continuidad a estos ritos de

---

<sup>67</sup> BELL, D., “The Return...” p.333.

generación en generación”<sup>68</sup>. Es decir, la religión no se refiere solo a la apertura de trascendencia para la conciencia sino que también abarca las prácticas culturales que acompañan a dicha respuesta existencial (fe, culto e institución). Se trata de una definición muy sólida porque abarca credo, institución, rito y creencia compartida. Permite a la conciencia individual abrirse más allá de sí.

La cultura ofrece distintas modalidades para dar respuesta a las cuestiones existenciales que todo hombre, consciente de su finitud, se plantea. La religión es una de ellas, una concreción del “universal cultural”. ¿Quedan entonces equiparadas?

Bell nunca acaba de identificarlas, religión se refiere a una cosmovisión completa y concreta, más omniabarcante que otros modos culturales. Se podría decir que la religión responde mejor que el arte defendido por el modernismo a esos “universales culturales” que aparecen en todas las sociedades, tal como se comprueba cuando se hace uso de la memoria y se vuelve sobre la tradición.

La cultura es más amplia que la religión como categoría existencial, la segunda sería una posible concreción de la primera por referencia a la búsqueda de unidad de sentido.

“Si la ciencia es la búsqueda de la unidad en la naturaleza, la religión es la búsqueda de la unidad en la cultura. Cultura es un reino distinto a la naturaleza. Si uno es reduccionista, el otro es emergente, a través de la conciencia. Está más relacionado con el conocedor que con lo conocido. La cultura busca el significado en las bases del propósito. No puede ser indiferente a los imperativos de la naturaleza, por ser la respuesta consciente del hombre a los predicamentos existenciales que surgen en la interacción de los hombres con la naturaleza y entre ellos. La verdadera búsqueda de significados que trascienden la propia vida conduce a la cultura a encontrar significados comunes referidos a la condición humana en otras culturas, y a buscar la unidad, no en un sentido ecuménico o teológico, sino en la unicidad de los predicamentos humanos. El camino de la cultura siempre conduce hacia el más allá que la cultura moderna ha trivializado”<sup>69</sup>.

La clave para Bell está en que tiene más que ver con el “conocedor” que con lo “conocido”, es un requerimiento existencial de la propia conciencia ¿Quizá es porque en la cultura, en el pensamiento humano y en su hacer en el mundo es donde afloran esas cuestiones existenciales? Pues la cultura es el desarrollo humano libre en el mundo. El hombre es el único ser que desarrolla una cultura, y es en ella donde adquiere conciencia de su finitud espacio-temporal y reclama una religión.

---

<sup>68</sup> *Ibidem* p.333

<sup>69</sup> *Ibidem* p.352

Pero entonces parecería que Bell defendería una inmanencia cultural de la religión como exigencia de la propia conciencia, la religión concebida solo como una parte de la cultura. Pero de esta forma, no podría dar un significado supremo al actuar del hombre en las demás esferas porque cada una de ellas es autónoma y, por tanto, si es parte de la cultura, no alcanzaría el estatus suficiente para dar sentido unitario al hombre. Si es así, la religión quedaría en Bell reducida a su dimensión cultural, a sus prácticas concretas en cada cultura. Se percibe aquí la influencia de un modo de interpretar el judaísmo: reducir la religión a ortopraxis no tanto a ortodoxia.

Siguiendo a Eliade en su distinción entre el hombre religioso y el arreligioso podría matizarse la propuesta de Bell. El hombre religioso considera que lo sagrado plenifica la realidad, constituye la esencia, lo más pleno. “Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad”<sup>70</sup>. “El hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque solo un mundo así participa del ser, existe realmente. Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser, el terror ante el caos que rodea su mundo habitado corresponde a su terror ante la nada”<sup>71</sup>. Esta obsesión ontológica de la que habla Eliade es la que Bell percibe como la necesidad, la inevitabilidad de los interrogantes fundamentales que se plantea el hombre cuando adquiere conciencia de su finitud, pero en Bell no alcanza una formulación explícitamente ontológica. De ahí que a pesar de sus críticas a la modernidad, no parece salir del todo de sus presupuestos. En esto parece seguir las huellas tanto de Heidegger como de Gadamer.

Continúa Eliade: “el hombre arreligioso se formó por oposición a su predecesor, esforzándose por “vaciar” de toda religiosidad, y de toda significación trans-humana. Se reconoce a sí mismo en la medida en que se “libera” y se “purifica” de las “supersticiones” de sus antepasados. En otros términos: el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgados de sus significados religiosos”<sup>72</sup>. Podría entonces entenderse que las huellas que persisten son en Bell esos “universales culturales” traducidos en la reclamación existencial. Así la vuelta a la memoria como un volver a una concepción tradicional de la religión no significaría lo mismo que era para el hombre religioso. La religión para este no era un límite, ni una respuesta encapsulada sino apertura radical al ser más real que plenifica el mundo. Para Bell la religión no es desvelamiento del misterio, ni acceso a algún contenido racional sobre el ser:

---

<sup>70</sup> ELIADE, M., *Lo sagrado ...* p.170

<sup>71</sup> *Ibidem* p.60

<sup>72</sup> *Ibidem* p.171

“Hay una vieja parábola Midrashica que pregunta: ¿quién descubrió el agua? No lo sabemos. Pero una cosa sí sabemos, el pez no fue.

Nosotros debemos estar en la posición del pez porque el mundo de la religión es el mundo de lo no racional, y solo podemos ir hasta ahí en nuestra comprensión porque la realización de lo no racional es el reconocimiento de que los predicados existenciales a los que nos enfrentamos derivan del misterio, uno que nunca seremos capaces de penetrar”<sup>73</sup>.

Bell explica la relación del hombre con el misterio y la religión a través de esta parábola. El hombre está en la posición del pez. El pez necesita del agua si bien no sabe quién es el autor del agua ni el pez tiene elementos de juicio para explicar el agua. Así, análogamente, la conciencia se hace preguntas existenciales que quien más acabadamente responde es la religión, ahora bien, a lo más que alcanzamos con la religión es a comprender que hay esas preguntas, pero no alcanzamos las respuestas racionales ni sus correlatos ontológicos a esas preguntas, porque la religión no responde racionalmente según Bell<sup>74</sup>. No dice tan solo que hay misterio, hay más que conciencia finita, pero ese más no sabemos que es.

Considera la religión como una respuesta pero no pone el énfasis en investigarla, en indagar el contenido cognoscitivo de la religión, sus elementos que apuntan intencionalmente a la realidad de Dios que interpela al hombre racional y afectivamente, por eso se queda como algo cultural.

---

<sup>73</sup> BELL, D., “The Return...” p.353.

<sup>74</sup> Frente a Bell, Lázaro sostiene que “El misterio no es lo irracional, sino el reconocimiento de la no autosuficiencia cognoscitiva del hombre por relación a la explicación última y total de la realidad”. Por tanto, los misterios que encierra la religión –como la cristiana, por ejemplo, que va acompañada de pretensión de verdad- no tendría que referirse a lo irracional sino a lo que está más allá de las posibilidades cognoscitivas del hombre. LÁZARO, R., “Acerca de...”, p. 488.

## CONCLUSIONES

La crítica a la modernidad de Daniel Bell es, desde mi punto de vista, muy acertada: expone claramente las deficiencias del intento moderno de postular la autonomía del hombre respecto a toda trascendencia. Romper con el pasado, la tradición y los criterios de valoración heredados, transgredir los límites entre lo sagrado y lo profano, así como el intento de disolver la diferencia entre el bien y el mal no ha supuesto la emancipación pretendida del hombre porque, sin otro asidero, el hombre cae en un vacío existencial. Sin un fin trascendente el hombre se pierde en el mundo sin sentido. El “yo” idolatrado en la modernidad no ha resultado ser un fundamento estable, ya que el sentido de su vida no es capaz de encontrarlo en sí mismo.

Frente a una idea de progreso, donde lo nuevo es mejor, Bell defiende que una vuelta a la memoria es lo que permitirá hallar el sentido de la vida. Esta revalorización de la tradición supone un primer paso para superar la modernidad que han abocado al nihilismo y a la desesperación actual. Bell es uno de los primeros pensadores que mira con optimismo nuevo el resurgir de la religión.

Sin embargo, queda abierta la pregunta de si el sociólogo judío consigue superar con su propuesta los presupuestos modernos, de si el retorno a lo sagrado logra ir, realmente, más allá de las limitaciones cognoscitivas que imponían los planteamientos modernos. Si la clave continua estando en la conciencia del cognoscente, en el reconocimiento de su finitud sin alcanzar una realidad ontológica anterior, que responda a aquellas preguntas existenciales que se plantea el hombre, Bell se mueve todavía en el marco del pensamiento moderno, en una de las muchas líneas en las que este puede devenir.

La propuesta de Bell se fundamenta en la vuelta a los “universales culturales”, los toma como *categoría* que señalan el punto de partida existencial que fundamenta el retorno a lo sagrado. Si bien en su análisis parece incontestable la necesidad de una instancia suprema que dote de sentido unitario al hombre en la sociedad moderna capitalista, no queda tan claro que dicha vuelta a instancias sagradas a través de la memoria logre salir del marco filosófico moderno. Late en Bell un escepticismo que no acaba de superar los presupuestos modernos que tan audazmente ha criticado. Un retorno a lo sagrado fundado únicamente en una resurrección en la memoria de los “universales culturales” que la modernidad ha tratado de acallar solo alcanza al reconocimiento de una necesidad existencial de la conciencia de algo superior a ella. Si en el retorno a lo sagrado a través de la vuelta sobre las cuestiones existenciales que acechan la vida del hombre, estas cuestiones no vienen acompañadas de una cierta solidez ontológica, dicho retorno resulta insuficiente para sostener el

sentido de la vida del hombre. Ya que, si la aproximación a la religión está basada únicamente en un requerimiento existencial, es imposible ahondar en la relación del hombre con Dios y comprender el significado real de las componentes de la religión.

Con todo ello, hay que reconocer en Bell un exquisito discernimiento tanto en las consecuencias del intento de justificación existencial derivado de la modernidad, como en el análisis exhaustivo de una sociedad –la actual- desacralizada que reclama una vuelta a lo sagrado para no ser disuelta. Además también es destacable su aportación en el campo de la filosofía de la religión de una definición de religión que recoge la complejidad de aspectos que engloba el concepto.

Tras el estudio del pensamiento de Daniel Bell queda manifiesto que la reclamación para el hombre de una realidad que trasciende, en su caso hacia el pasado, es algo irremplazable para el sentido de la existencia. El hombre, consciente de su conciencia finita, clama la necesidad de algo más allá de sí que dote de sentido su vida. Sin embargo, la propuesta de Bell se hace insuficiente para ahondar en el conocimiento ontológico de ese algo más, esa trascendencia, -lo que desde la religión clásica llamamos Dios- que la conciencia reclama. De forma que, para Bell, Dios parece más un requerimiento de la conciencia finita que una realidad en sí independiente del hombre. En ese sentido, no acaba de salir del todo de los parámetros cognoscitivos modernos.

Una aproximación existencial parece ser, entonces, necesaria, pero no completa, para ahondar en el misterio de la trascendencia. Para superar realmente la modernidad y superar la posición del pez que propone la parábola midrásica, es necesario completar esta aproximación con un fundamento que apunte también a lo ontológico.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALESSI, A., *Los caminos de lo sagrado: introducción a la filosofía de la religión*, Cristiandad, Madrid, 2004.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universal, Madrid, 1977
- BELL, D., “The Return of the Sacred?”, en *The winding passage: Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge [etc] : Abt Associates, 1980, pp. 324-354.
- BELL, D., “Beyond modernism, beyond self” *The winding passage: Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge [etc] : Abt Associates, 1980, pp.275-302.
- BELL, D., “Liberalism in the postindustrial society”, *The winding passage: Essays and sociological journeys 1960-1980*, Cambridge [etc] : Abt Associates, 1980, pp.228-244.
- DANIÉLOU, J./ CHOURAQUI, A., *Diálogo sobre los judíos*. Introducción, traducción y notas de Francisco Varo, Eunsa, Pamplona, 2013
- DURKHEIM, D., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor S.A, Barcelona,1992
- GONZÁLEZ, A.M., *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Rialp, Madrid, 2009
- GRAHAM, G., *The Re-enchancement of the world*, Oxford University Press, 2009
- KOLAKOWSKI, L., *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago, 1990
- LÁZARO, R., “Acerca de lo Sagrado”, en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, HERRERO, M./CRUZ PRADOS, A./LÁZARO, R./MARTINEZ, A. (Eds.) Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 487-505.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Mestas Ediciones, Madrid, 2007
- WEBER, M., *La ciencia como profesión*, Edición de Joaquín Abellán, de. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009
- WEIL, S., *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996