

SECULARIZACION Y MODERNIDAD RELIGIOSA

El postulado sociológico de que la religión desaparece inevitablemente del mundo moderno es, hoy día, discutido, pero no se puede negar que ha influido en ciertos modos de tratar los hechos religiosos. Con tanta mayor evidencia cuanto que correspondía a las necesidades epistemológicas de la sociología, que reflexiona sobre la relación entre la religión y el desarrollo en las sociedades modernas y que pretende dar cuenta de los fenómenos sociales en el propio terreno de lo social y por consiguiente sin apelar a ninguna idea de cualquier intervención extrahumana en la historia. La sociología sería inimaginable si no interrogase los modos religiosos de entender el mundo y la historia, como hace el presente artículo.

Sécularisation et Modernité Religieuse, Esprit, n. 106 (1985) 50-62

Para poder ser considerada como ciencia, la sociología tenía que demostrar su pronóstico de que la racionalidad técnico-científica del mundo contemporáneo tiende a eliminar la religión. El quehacer del investigador consistía, pues, en establecer la historia de este rechazo de la religión.

Dice Emile Durkheim en *La división del trabajo social* que "la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. Originariamente se extendía a todo; religioso y social eran sinónimos. Luego, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se liberan de la función religiosa, se independizan y toman un carácter temporal cada vez más acusado. Dios que estaba antes presente en todas las relaciones humanas, se retira, por así decirlo, progresivamente y deja el mundo a los hombres y a sus disputas, y si es que aún les domina lo hace de lejos". Este postulado ha pesado mucho en la tradición universitaria francesa. Era el responsable de la separación en que desemboca el histórico enfrentamiento entre la iglesia y el estado, en este país marcado por la confrontación entre dos tradiciones, la católica y la revolucionaria republicana; país que fue el molde político, jurídico e intelectual del laicismo. Este esquema, reforzado por la teoría marxista de la religión como alienación, procuró alimentarse de los estudios empíricos que ponían de manifiesto la gran pérdida de ascendiente de las instituciones religiosas sobre la vida de las masas.

Los debates sobre la "religión popular", de la que se medía el ascendiente sobre los fieles, incluidos los no practicantes, han conmocionado fuertemente la opinión sobre la situación en la sociedad contemporánea, mostrando que ésta no se puede definir solamente por el lugar que en ella ocupan las iglesias.

Ahora bien, recordemos la evolución de la sociología en un país como los Estados Unidos en que el proceso de diferenciación de las instituciones es más intenso y en donde la religión eclesiástica es rechazada "a la periferia de la sociedad industrial moderna" (según frase de T. Luckmann), pero sin que esto signifique el hundimiento de la práctica: allí se han interesado desde hace tiempo en la investigación sociológica de las religiones, en la transformación de los contenidos de las creencias y en las consecuencias sociales de tales cambios. En la actualidad, numerosos investigadores, sobre todo ingleses, alemanes e italianos señalan la complejidad de los cambios que F.A. Isambert denominó "mutación religiosa de la sociedad".

La secularización: tema difícil

¿En qué consiste la secularización?

En francés, el sentido original de la palabra "secularización" es múltiple. Designa, por de pronto el proceso jurídico-administrativo por el cual los bienes de la iglesia son transferidos a un poseedor civil. De manera más general indica un deslizamiento de bienes o de personas que estaban bajo dependencia de alguna institución eclesiástica y que escapan de su jurisdicción. Por extensión, designa cualquier aspecto de la pérdida de influencia de la religión en la sociedad y, en especial, la sustitución progresiva del pensamiento mítico, por el pensamiento científico y positivo, correlativo al proceso de desarrollo histórico y cultural del occidente.

La hipótesis de la secularización se inserta en la evolución histórica de la razón. Las instituciones religiosas son llevadas por esta evolución general, a reconocer hasta cierto punto, la autonomía del mundo profano y en particular de la ciencia. Parece que hemos entrado en una era de "eclipse de lo sagrado", según el título del libro del sociólogo italiano Sabino Acquaviva. Pero este proceso puede considerarse de dos maneras: 1) como la previsible pérdida de todo sentido religioso en una sociedad radicalmente racional; 2) o como el poner en tela de juicio la tutela de las religiones sobre la sociedad, lo cual desemboca en la desaparición o en la marginalización de las estructuras de autoridad de la religión, es decir, de las iglesias.

Esta ambigüedad hace confuso el concepto de secularización. Para algunos, la crisis de las iglesias confirma la crisis del sentido religioso en el mundo moderno e implica, de parte de los creyentes, una actitud vigorosamente defensiva. Para otros, por el contrario, la venida de una "ciudad secular" cuyo funcionamiento técnico escapa por completo al control de los aparatos religiosos abre la vida a un cristianismo "adulto", desacralizado, liberado de ropajes religiosos y devuelto así a la autenticidad de su mensaje. Esta posición, ilustrada por la obra del teólogo baptista Harvey Cox *La ciudad secular* (1965), se nutre de corrientes teológicas protestantes, que en la línea del pensamiento de Dietrich Bonhoeffer, apelan a un "cristianismo secular" despojado de la ganga mitológica y reclaman la secularización por motivos religiosos. En estos casos, la secularización (reivindicada o rechazada) es ante todo una opción religiosa. Esto hace que el término sea difícil de trasladar al terreno científico. Esta dificultad pretendió superarse a partir de la hipótesis de que la mentalidad religiosa y la cultura moderna, técnica y científica, eran incompatibles.

¿Por qué aparecen los "Nuevos Movimientos Religiosos"?

La aparición de los "Nuevos Movimientos Religiosos" ha venido a modificar profundamente el debate sobre la secularización. El éxito actual de las sectas, el desarrollo de corrientes emocionalistas de tipo carismático, incluso dentro de las iglesias, la importancia de las tendencias fundamentalistas tanto en el terreno católico como protestante, la aparición de grupos apocalípticos, todo ello replantea la cuestión en un terreno nuevo, el de una posible relación entre el fin de las ilusiones de la modernidad y la "vuelta a la religión".

¿Pérdida de la religión, o su renovación? ¿Realización de la secularización, o su imposibilidad? Las efervescencias religiosas actuales ¿atestiguan la permanencia de una "necesidad religiosa" simplemente reprimida por las ideologías del progreso que prometen a su manera un cielo en la tierra?, o ¿son por el contrario, una regresión premoderna inducida por la crisis mundial y las incertidumbres que ella genera en todos los campos?

Algunos de los analistas más agudos de la crisis de aceptación del mensaje y de las instituciones cristianas en las sociedades modernas, dudan acerca de la idea misma de secularización y concluyen, cómo Peter Berger parodiando a Mark Twain, que las noticias acerca de la muerte de la religión han sido exageradas... ¿No es verdad que, de hecho, en los estratos sociales más afectados por la modernidad intelectual y socio-económica: estudiantes, intelectuales, clases medias escolarizadas, empresarios y administrativos; no es verdad que en ellos esta conciencia religiosa se desarrolla más rápidamente?

Otros, por el contrario, interpretan las manifestaciones religiosas como la expresión de las incertidumbres que nacen en el cuerpo social por los fallos de la modernidad: es la crisis misma la que hace surgir esta nueva demanda religiosa. La gente busca en lo "espiritual" la seguridad, el sentimiento y las promesas que ayuden a sobreponerse ante la dureza del presente y la angustia del futuro.

Parece ser que hemos de situar la clave para la comprensión de la vuelta actual a la religión entre estos dos polos. Es cierto que este brotar religioso, dentro de la prolongación de la contracultura de los años 65-70, es parte de una interrogación acerca de los horizontes de la modernidad que son: el progreso científico, el desarrollo tecnológico y la expansión del consumo. También es verdad que la crisis mundial ha exacerbado estas críticas y manifestado en todos los campos la fragilidad de los objetivos asignados a los esfuerzos individuales y colectivos en nuestras sociedades y ha favorecido el resurgimiento de un viejo antimodernismo cristiano, en su versión protestante fundamentalista, o en la versión católica intransigente. Sin embargo este "regreso de la religión" no puede inscribirse como un mero retorno a la tradición religiosa pre-moderna; sino que presenta muchos rasgos afines al mundo moderno que explican, en parte, la extraña ambivalencia de las instituciones religiosas ante estos movimientos que aparecen como polos de una posible renovación del fervor colectivo y a la vez como competidores más o menos ilegítimos, en el mercado de los bienes de salvación.

Una religiosidad de comunidades emocionales

Características de estas comunidades emocionales

Conviene precisar en seguida en qué consiste esta "religiosidad de comunidades emocionales" que caracteriza todos los "movimientos religiosos nuevos" por encima de su gran diversidad, tanto dentro de las iglesias como en total independencia de ellas. Ciñéndonos a los grupos de inspiración cristiana, conocemos en Francia un cierto número de estas tendencias: las comunidades carismáticas católicas, los grupos rurales neomonásticos apocalípticos, los círculos fundamentalistas, los grupos de oración corporal, los de investigación espiritual movilizados por el contacto con el oriente, los

círculos ecuménicos "libres" desligados del ecumenismo oficial. Todos ellos presentan un conjunto de rasgos comunes, que permite definirlos como "comunidades emocionales". Este término procede de Max Weber que lo utiliza para caracterizar un tipo de asociación religiosa que se forma tomando como núcleo un portador de carisma profético.

Adhesión personal y lazos emotivos entre individuo y comunidad

En primer lugar, tales comunidades son siempre grupos formados por adhesión voluntaria cuyos miembros han escogido entrar en una de esas comunidades emocionales (por tanto son grupos distintos de una parroquia, a la que se pertenece administrativamente). Dicha entrada no implica necesariamente una "conversión", aunque sí es frecuente, pero supone como mínimo una elección personal, una decisión de la que el interesado da cuenta al grupo. La adhesión crea un fuerte lazo emocional entre la comunidad y cada uno de los miembros, y es uno de los resortes de la intensidad emocional de la vida comunitaria. Cada reencuentro es una afirmación pública de esa elección compartida, libre y enraizada únicamente en la experiencia de cada interesado. Esta autonomía de la adhesión se afirma con tanta más fuerza cuanto que se trata, a menudo, de comunidades de discípulos reunidos en torno a un personaje carismático: los adeptos se comprometen ante un "profeta" en el que tienen confianza. Esta respuesta individual, libre, que pone en marcha a los "nuevos creyentes" en seguimiento de aquel al que reconocen como portador de una revelación renovada, constituye el carisma. Porque en términos sociológicos, carisma no es solamente la capacidad extraordinaria que tiene un individuo para proponer normas nuevas para una vida nueva, sobre todo en tiempo de crisis; sino que es también la fuerza de atracción social que esta palabra tiene. Hoy se constata la importancia de esta dimensión carismática en la renovación religiosa contemporánea y sucede no solamente en sectas, grupos de oración, círculos de meditación, etc. fundados por un personaje inspirado o "guru", sino que es también un rasgo propio de los movimientos de renovación que se desarrollan en el interior de las grandes iglesias. El papel de los "pastores" es esencial en el movimiento carismático, el papel profético del responsable es invocado frecuentemente para explicar la vitalidad de tal parroquia, de tal movimiento, o de tal organización, como si las instituciones en sí mismas se renovasen a partir de estos portadores de carisma (laicos o sacerdotes). Se podrá objetar que la historia de la iglesia muestra la importancia de los profetas renovadores, los fundadores de órdenes, los iniciadores de misiones, etc. Pero lo novedoso de la situación presente es que el impacto de su predicación se ejerce privilegiadamente en capas sociales que escapan cada vez más de los métodos institucionales de la socialización religiosa y moviliza no solamente a los cristianos más comprometidos sino que también ejerce su atracción sobre cristianos a menudo no practicantes, desde el punto de vista institucional.

Porosidad de sus fronteras

El segundo rasgo de las comunidades emocionales es la relativa porosidad de sus fronteras: así como se entra fácilmente, se sale también con facilidad, en cuanto el lazo afectivo con la comunidad, con sus ideales y con su líder se debilita. Aunque los medios de información se hacen eco de las prácticas autoritarias de ciertas sectas, las comunidades emocionales son en general modos flexibles de asociación, que a menudo

se constituyen por la condensación parcial de entramados más amplios y más flojos, que permiten la fluidez de sus compromisos y de sus retiradas, preparan las posibilidades de tomar contacto o de mantenerse en ese contacto sin implicar un lazo permanente entre sus miembros. La idea de obligación no encaja en la comunidad emocional: la participación sólo procede del deseo del interesado y sólo se mantiene mientras asegure el desarrollo personal que se buscaba. Esta relación subjetiva y pragmática del compromiso con un grupo religioso, no deja de tener un parecido patente con esa concepción desinstitucionalizadora de la pareja, definida como el encuentro de deseos libre, que sólo existe mientras ese encuentro dure y satisfaga con su intensidad a las dos partes. Se trata en ambos casos, de subrayar la intensidad afectiva del vínculo interpersonal y de minimizar las implicaciones sociales de ese mismo vínculo (permanencia, obligaciones, etc.)

Desconfianza ante lo dogmático y doctrinal

Esta subjetivación del compromiso personal comporta también la desconfianza ante todas las formalizaciones dogmáticas y doctrinales de las convicciones compartidas por el grupo, desconfianza que en muchas comunidades emocionales toma la forma de un antiintelectualismo afirmado con vigor: todo intento de teorización de las creencias y de las prácticas comunes es considerado como un intento de toma de poder sobre el grupo, con lo que se limita la capacidad de autorregulación del grupo. La única regulación admisible, que mantiene la intensidad emocional en el seno del grupo, es la experiencia espiritual de los participantes, la especificidad de las vivencias personales que se expresan dentro de los límites del grupo, bajo el único control del o de los que han sido investidos del poder de declarar la "autenticidad" de estas conductas individualizadas. El "discernimiento" sustituye a todos los procedimientos institucionales de verificación y de afirmación de la ortodoxia; y es también, en las comunidades emocionales que quieren mantenerse dentro del campo institucional, el instrumento de compromiso, difícil y renegociado continuamente, que se establece entre la tendencia del grupo a la autorregulación y las pretensiones normativas de la institución misma; en este campo, el movimiento carismático católico ofrece los mejores ejemplos.

Localismo

Esta autorregulación se expresa también por el localismo que caracteriza a las comunidades emocionales: hallan su legitimidad en el mismo movimiento que las constituye y sobre todo en ese "contrato" tan particular que une al portador del carisma con los adeptos que se reúnen en torno a él. Esto las hace poco receptivas, si no ya totalmente alérgicas a las reglas establecidas desde fuera de ellas. Este localismo que las asemeja a las, sectas, es una fuente de tensiones para todas las comunidades emocionales que mantienen, al menos en principio, su pertenencia a una institución eclesial, la cual se esfuerza por mantener su ascendiente como institución y por "deslocalizar" a los grupos que dependen de ella. El conflicto entre la lógica homogeneizante de la institución y la lógica particularizante de los grupos que proponen a sus miembros una versión radicalizada de sus normas religiosas, no ha dejado de influir en la historia de la iglesia católica y en la de las órdenes religiosas y en la de los movimientos... Hoy día, el peso de las comunidades emocionales está incomparablemente reforzado por el hundimiento, en una sociedad secularizada, de los

modos de participación convencional en una vida religiosa que ha llegado a ser casi esencial para la definición del status y la posición social de los individuos.

Fines "espirituales"

Un último rasgo de estas comunidades emocionales es el carácter exclusivamente espiritual de los fines que proponen a sus adherentes, a diferencia de las "comunidades de base", numerosas en los años 65-75, que hacían del compromiso político un principio unificador de la vida de sus miembros incluso en el campo religioso. ¿Es esto una simple sustitución de un integralismo por otro? Quizá. Retengamos un dato significativo: los cristianos militantes de los años 70 buscaban una alternativa creíble a la descalificación cultural de la utopía cristiana, mientras que en los años 80 se pide que la utopía religiosa colme el vacío dejado por el fracaso de la utopía moderna. La religión, que fue considerada durante mucho tiempo, como incompatible con la racionalidad moderna y con los valores de las ciencias positivas, del progreso técnico y de la autonomía de la acción humana, tiende hoy a ser uno de los vectores de una crítica post-moderna de la modernidad y pone en duda no tanto estos valores en sí mismos, cuanto los imperativos éticos e intelectuales a los que la historia del desarrollo occidental los ha unido y que mutilaban las potencias creativas y las posibilidades de desarrollo de los individuos que tuvieron que someterse a ellos.

¿Regresión religiosa?

A propósito de los nuevos grupos cristianos aparecidos como "nueva conciencia religiosa" se habla a menudo (dentro de las mismas iglesias) de "regresión" religiosa, de repliegue hacia un cristianismo preconiliar ocupado en defender ese mundo religiosamente ordenado que la secularización se llevó. He ahí un punto de vista polémico, si no ya una ilusión óptica. Las comunidades emocionales movilizan los recursos del antimodernismo católico, pero escogen de manera pragmática los elementos que pueden servir para alimentar una protesta que someta a discusión, no la afirmación moderna de la autonomía humana, sino aquello que a lo largo de su historia, la ha convertido en algo puramente formal, limitando así la "capacidad de experiencia" de los individuos. Los nuevos grupos religiosos cuestionan lo que consideran como perversiones de la modernidad: el desconocimiento de las raíces de los individuos en la naturaleza, la negación de la importancia de la afectividad en las relaciones humanas, relaciones reducidas a su sola dimensión funcional en una sociedad compartimentada en multitud de instituciones especializadas. Este último rasgo está en relación con la dimensión apocalíptico-escatológica que caracteriza a muchos de ellos, en los que la orientación espiritual está elaborada a partir de una consciencia de la catástrofe próxima (ecologista, económica, moral, política...), consciencia progresivamente transformada en una búsqueda sistemática de caminos de salvación. Pero esta crítica no les sitúa fuera de la cultura moderna, al contrario, su pragmatismo, su modo de considerar a la tradición religiosa como "una caja de herramientas" de la que sólo se sacan los elementos que resultan útiles para el proceso personal, concediendo la primacía a la experiencia y al desarrollo personal y su manera de buscar el bienestar espiritual de la comunidad y de cada uno de sus miembros son otras tantas afinidades con la cultura moderna, insegura en sí misma, y de la que ellas son un producto paradójico.

¿Cristianismo postmoderno?

Es importante para el estudio del cristianismo contemporáneo determinar si esta ola de comunidades emocionales que se desarrollan dentro y fuera de las instituciones es un hecho coyuntural relacionado con esa vuelta a lo irracional favorecida por la crisis actual, o si se diseña la figura de un cristianismo postmoderno: cristianismo de pequeños grupos libres o semi-libres, organizados en redes, con un personal móvil o animadores permanentes o temporales, que se ocupen no tanto de controlar la conformidad de las creencias y de las prácticas cuanto de relanzar periódicamente la dinámica emocional de la adhesión. Sin adelantarnos demasiado por el terreno de la prospectiva, podemos considerar que estas comunidades emocionales, profundamente enraizadas en una cultura moderna de la que se van separando desde su mismo interior, son tan extrañas al rechazo del mundo moderno realizado por las sectas y por los grupos integristas, como a la política de acomodo cultural practicada por las iglesias.

Secularización y "regreso a la religión"

Queda por saber por qué se produce esta expansión de una religiosidad emocional en el interior de esta cultura moderna.

¿Qué es la modernidad?

El problema está en precisar qué se entiende por "modernidad". Mientras se defina sólo como un progreso de la racionalidad técnico-científica y de su operatividad, será imposible resolver la paradoja: ¿cómo un movimiento que excluye la religión puede producir religión? Para salir de este círculo, un procedimiento consiste en tomar este movimiento de racionalización a la vez en su dimensión histórica (como proceso del que surgen etapas sucesivas) y en su dimensión utópica (como horizonte y proyección imaginaria de ese proceso). Esta dimensión utópica puede ser entendida cayendo en la cuenta de la valorización que hace del "desarrollo" (acumulación de bienes y de conocimientos) como "progreso", es decir, como fin. El mito de la modernidad se incorpora aquí al progreso de la modernidad, no como puro reflejo ideológico, sino como principio activo, como el *ethos* de la modernidad.

¿Destrucción de la religión y creación de una nueva?

Así se puede formular esta hipótesis: el proceso histórico de la modernidad destruye la religión, al mismo tiempo que la utopía de la modernidad, motor de este proceso, regenera permanentemente las condiciones para un pensamiento que relaciona la distancia entre la realidad vivida y el horizonte utópico, como resultado y expresión de la tensión entre dos mundos antagónicos: el de las determinaciones cotidianas por un lado y el de los significados (orden y sentido de las cosas) por el otro. Los "contenidos" de la esfera de los significados importan menos que esta tensión específica que la pone "a distancia" de lo cotidiano, como el horizonte que justifica y orienta los esfuerzos realizados mucho más allá de las exigencias del mero sobrevivir. También interesa la configuración de las expectativas sociales que crea esta tensión y el tipo de dispositivo institucional dispuesto para controlar y dirigir estas expectativas. La racionalidad

moderna, en la medida en que es (y se piensa como) un proceso que se desarrolla en el tiempo, como una misión a cumplir, como una visión a concretizar, como una tarea a realizar, funciona en el interior de esta tensión: Y esto es así incluso cuando para ser coherente con su propia lógica le es preciso postular que esta tensión estructural no es más que el reflejo de las tensiones y contradicciones que atraviesan la esfera de las realidades cotidianas.

Una paradoja: secularización e interés por "lo religioso"

Ahí reside la *paradoja de la modernidad*, la concentración que se percibe entre el proceso de secularización y la renovación contemporánea de los intereses religiosos. La modernidad ha abolido la religión (en cuanto sistema de significaciones y motor de los esfuerzos humanos), pero crea al mismo tiempo la oportunidad de una utopía que en su misma estructura es afín a una problemática religiosa de la plenitud y la salvación. Es también la modernidad la que alimenta la idea de un realizarse ilimitado del individuo, de un desarrollo universal de la consciencia, de la satisfacción de todas las necesidades que limitan este desarrollo individual. Es también la modernidad la que socava, desde hace cinco siglos, la insatisfacción que constituye el motor de la vida colectiva y la dinámica del progreso. En este sentido ha tomado el relevo de la promesa religiosa del Reino y hecho caduca la espera escatológica.

La religión de la "modernización"

Pero según la lógica de la modernidad, el cumplimiento o realización es un horizonte que se aleja continuamente: la razón, la creatividad, la imaginación de los hombres son incapaces de ponerle límites. Ante los nuevos descubrimientos, incluidos los que la colectividad parece no saber controlar, nadie (no las iglesias ya incorporadas a la lógica moderna) piensa en poner límites a las investigaciones de los sabios. Se intenta tratar los nuevos problemas sobre el terreno jurídico o ético, pero no se pone en duda la legitimidad de la ambición investigadora, ni la relación con los conocimientos que los han hecho posibles. En el terreno económico y social, la crisis contemporánea no ha incidido sino muy coyuntural y marginalmente sobre la ideología dominante del desarrollo: a lo sumo se habla de diversificar los modelos... En todos los países modernos se pretende componer la crisis de la modernidad mediante la "modernización". Es una crisis de crecimiento y por tanto sólo provisionalmente contradictoria, de este surgir novedoso que re-dinamiza constantemente el proceso histórico de su realización interminable.

Despliegue de "representaciones religiosas"

Suponemos que este alejamiento utópico en constante crecimiento mientras los conocimientos y las técnicas se desarrollan a un ritmo acelerado, constituye el espacio para un despliegue permanente de "representaciones religiosas", que el racionalismo descompone también permanentemente. Entendemos por representaciones religiosas el conjunto de construcciones ideales que absorben simbólicamente la contradicción irreductible entre el orden de las determinaciones concretas (biológicas, históricas, económicas, sociales...) y el orden de los valores y de los fines, situándolas en el

enfrentamiento de dos mundos: el limitado y contradictorio del presente (mundo profano) y el ilimitado, unificado y del futuro (mundo sagrado). Los "sistemas religiosos" o "tradiciones religiosas históricamente constituidas" son la zona más consistente, más estructurada, de este campo de las "representaciones religiosas" y son también la zona sensible de este trabajo de descomposición y recomposición del campo religioso que caracteriza la modernidad. Dianas privilegiadas en la crítica racional, son también una reserva inagotable de significados utópicos constantemente reconstruidos y reformulados.

Conclusión

Los "Nuevos Movimientos Religiosos" que hoy vemos prosperar comportan una dimensión contestataria antimoderna, expresada con gran fuerza por capas sociales que viven en la más aguda contradicción entre su situación real y la fe en los ideales de progresos recibidos de su tradición familiar y de su ambiente educativo. Estos ambientes sociales con medios culturales para formular y racionalizar esta tensión en que viven, son también los que disponen de más posibilidades para re-simbolizar, a través de una religiosidad de comunidad emocional, las aspiraciones frustradas que están en la base de su contestación a este mundo actual. Pero estos "Nuevos Movimientos Religiosos" se alimentan de las contradicciones de la modernidad porque el desarrollo de ésta es en sí misma contradictorio, y no únicamente porque dicho desarrollo sea incompleto o temporalmente incapaz de resolver todos los problemas de una coyuntura concreta. Esos movimientos manifiestan así que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: *es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal.*

Tradujo y condensó: JAVIER DE BISTUE