

¿LA REFLEXION PERMANENTE  
ES INSTITUCIONALIZABLE?

Tema de una moderna sociología de la religión (1957)

HELMUT SCHELSKY

## I

La ya casi "clásica" sociología de la religión de un Max WEBER, de un TROELTSCH, de un SOMBART y también de un SCHELER, de un DEMPFF, entre otros, se impuso como grandes temas la explicación de las conexiones del mundo moderno con el cristianismo, el descubrimiento de las raíces religiosas del racionalismo en la economía del dinero, en el afán de generaciones del capitalismo, en la conducción de las empresas y de la actitud ante el trabajo, en la construcción del estado y en la legitimación del derecho, etc. Hoy parece que hay una temática que tiende a imponerse en la sociología de la religión: los fenómenos de la adecuación de la religión o del cristianismo en la sociedad moderna. Naturalmente, se puede declarar de una manera puramente formal —como lo hace Joachim WACH— que la relación recíproca entre religión y sociedad es el tema general de la sociología de la religión y dedicar sistemáticamente la atención a ambas direcciones. Una sociología de este tipo, sin interés categórico por el presente, puede fácilmente convertirse en una ciencia fáctica indiferente.

Bajo adecuación de la religión y del cristianismo a la sociedad moderna entendemos, por lo pronto, lo siguiente: La sociedad de comienzos del siglo y, por lo tanto, su ciencia se enfrentaron con la aparición de estas nuevas estructuras sociales en la política y en la administración, en el mundo de la economía y del trabajo, en la familia y en las formas de vida, pero, a su vez, estaban tan fuertemente ligadas a la continuidad del pasado, que dieron respuesta espiritual a la quiebra que en ellas se anunciaba, interesándose en sus orígenes, con una explicación fáctica e histórico-espiritual de la génesis y proporcionando estas nuevas estructuras del mundo y de la sociedad. En la época de las dos guerras mundiales, estas modernas estructuras sociales se han convertido, con pasmosa rapidez, en los fundamentos naturales de nuestro mundo. Éste ya no puede ser concebido adecuadamente partiendo de sus orígenes. Los cambios de función y la independización de los resultados de estos procesos genéticos han convertido al mundo moderno en un hecho autónomo, que descansa sobre sí mismo, cuya propia legalidad y existencia cotidiana brutalmente permanente no pueden ser concebidas o alcanzadas ni mediante especulaciones de futuro pesimistas u optimistas, ni a través de derivaciones históricas o anhelos y esfuerzos conservadores. Todas las formas de vida, de grupos y de instituciones cuya existencia y legitimidad se basan en una continuidad mantenida de los tiempos, se encuentran

frente a un nuevo comienzo para el cual ya no es suficiente la sabiduría secular. Esto vale principalmente con respecto a la fe cristiana y la Iglesia cristiana. Ellas ya no pueden explicar el mundo moderno partiendo de su secularización, e interpretarlo como una mera decadencia de los tiempos cristianos —“el siglo sin Dios”— sino que se enfrentan con la legalidad propia de este mundo como frente a una facticidad insuperable; es un mundo que en verdad surgió a través del cristianismo, pero que, en su esencia, ya no es más cristiano. Se ha intentado explicar esta situación con la fórmula que afirma que el cristianismo se enfrenta hoy con un nuevo paganismo en el mundo moderno y especialmente en su sociedad; pero este paralelo olvida que hoy el cristianismo no es una nueva verdad que llega a un mundo viejo sino una vieja verdad que tiene que afirmarse en un mundo nuevo.

Me parece que esto está relacionado con el cambio que comenzó a producirse a partir de los años treinta, con respecto a la relación entre la estructura moderna del mundo y de la sociedad por una parte y la fe y la Iglesia cristianas, por otra. Aquello que es temporal en la fe y en la Iglesia y que durante casi dos mil años, a pesar de todo su dinamismo, estuvo basado en una estructura social continuada y homogénea, no puede conservarse definitivamente mediante algunas concesiones al curso del tiempo —y quien lo intente asume una posición ya perdida— sino que la Iglesia y la fe tienen que reconocer como dadas la extrañeza esencial y la independencia de la constitución actual del mundo y de la sociedad. El hecho de que esta circunstancia de un mundo que se emancipa de los milenios cristianos que tiene sus propias legalidades, que “ha adquirido mayoría de edad”, haya sido reconocido primeramente desde el lado de la Iglesia, por un teólogo como Dietrich BONHOEFFER, quien combatió hasta sus últimas consecuencias personales la aparición histórica concreta de esta moderna sociedad, elimina toda ambigüedad en el sentido de que este “reconocimiento” pueda haber significado un resignado y oportunista dejar valer y permitir que este mundo siguiera andando. Pero el cristianismo y su Iglesia no tienen, frente a las modernas estructuras sociales y a sus formas de vida y de acontecer, ninguna reserva histórica más desde la cual y sobre la cual puedan conservar y defender socialmente su fe, en sus instituciones mundanas y en sus formas de vida, porque tienen que incorporar en su propia estructura social la “emancipación del mundo”. Lo que sucede más bien es que el cristianismo y la Iglesia se encuentran frente a la tarea de tener que modificar sus verdades eternas, de tener que *fundamentar* nuevamente sus estructuras sociales que se han vuelto mundanalmente autónomas. Para la persona individual éste puede ser siempre el paso de la conversión y del estar poseído por Dios; para el cristianismo y las iglesias, en tanto fenómenos sociales (tal como aquí los analizamos), ésta es, evidentemente, una nueva situación; para poder encontrar —partiendo de las estructuras sociales y del mundo que hay que renovar como independientes— una nueva forma social de la verdad de salvación, es necesario penetrar en estas formas sociales, es necesario incorporarlas en la propia vida social, y hasta es necesario que el cristianismo y sus iglesias rompan con su propio pasado *social*. Precisamente éste

es el proceso que me parece se está realizando desde hace algunos decenios; desde el punto de vista sociológico, puede ser calificado como una "adecuación de la religión y del cristianismo a la sociedad moderna".

Aquí habrá que eliminar algunas malas interpretaciones con respecto a este concepto de "adecuación" y, al mismo tiempo, fundamentar más de cerca su aplicación. El concepto de adecuación tiene hoy —debido en gran medida a su utilización ingenua en la sociología y en la psicología— la ambigüedad de un concepto estructural neutro al valor por una parte, y la de un concepto normativo o finalista, por otra. En un primer momento la biología, que es de donde proviene este concepto, entendió por adecuación toda modificación en la conducta y estructura de un organismo mediante el cual este organismo obtenía condiciones más favorables de supervivencia en un mundo en torno modificado. El traspaso de esta categoría al hombre, en su relación con las condiciones de vida modificadas en el mundo y en la sociedad modernos, puede significar, por lo pronto, toda reacción de la conducta que sea el resultado de la modificación de esta situación del mundo. Pero este concepto psicológico y sociológico de adecuación se convierte en una concepción irreflexiva de normas o valores, en el momento en que estas adecuaciones al mundo en torno modificado son entendidas simplemente como una equiparación armonizante, como una anulación de las tensiones con el mundo en torno; Hans FREYER ha señalado, con razón, que de esta manera, la mera supervivencia se transforma en fin de la adecuación social e individual. En mi opinión, este concepto de valor, que permanece preso de sus ingenuidades biológicas y progresistas, se contradice a sí mismo: como adecuación sólo se alcanza cuando se conserva la legalidad vital propia de un organismo, de una persona y de una institución, es decir cuando la propia legalidad vital que precede a las condiciones del mundo en torno, queda establecida nuevamente bajo las condiciones del mundo en torno modificadas. Esto significa, con respecto a las adecuaciones humanas e institucionales, que los fines, valores o ideas rectoras de una persona o institución tienen que ser impuestos en un mundo en torno modificado, tienen que alcanzar un efecto y una existencia permanentes; por el contrario, el evitar pasiva, oportunística y armonizantemente las tensiones, suprime el fin propio de una institución —los fines de la existencia humana que son algo más que la mera supervivencia— y no provoca en lo personal y en lo social adecuación alguna, sino la destrucción, la absorción y la enajenación de las legalidades vitales originarias de una persona o institución. En otro lugar he señalado que una adecuación de las instituciones y los ámbitos humanos de conducta a la sociedad moderna y sus condiciones de vida puede quizá consistir en el desarrollo de estructuras opuestas capaces de resistir de una manera más permanente la presión conformista de este mundo en torno que los modelos de conducta y las formas de organización tradicionales. No quiero que quede aquí ninguna duda en el sentido de que bajo "adecuación de la religión y del cristianismo a la sociedad" no ha de entenderse aquella mera asimilación estructural conformista de la que el cristianismo y las iglesias viven precisamente, que ayudan a vivir y a ejercer influencia en verdades de salvación atempora-

les y del más allá, en contradicción con el mundo y sus legalidades temporales. Si la religión y las iglesias se dejan consumir por las estructuras modernas del mundo y de la sociedad, en una mera asimilización armónica y libre de tensiones, en este caso, no se han "adecuado" sino que se han dado por vencidas.

¿Por qué utilizamos entonces aquí el concepto de "adecuación"? Porque nos parece que define, en el proceso general de la polémica entre cristianismo y mundo moderno, en este juego entre fuerzas y factores diversos —que no son sólo sociológicos— exactamente aquel aspecto o parte de los procesos que sólo puede ser objeto de una sociología de la religión. Si el cristianismo quiere anunciar a los hombres de hoy su verdad de salvación, tiene que participar, en tanto institución, organización, comunicación social, etc., de las legalidades de la conducta social de este mundo moderno y adoptar formas sociales independientes y emancipadas de él. Este proceso de modificación de la forma social de aparición del cristianismo es lo único que definimos como adecuación. No es problema de la sociología investigar de qué manera en estas formas sociales y formas de acción modificadas se mantienen vivas las verdades de salvación del cristianismo, cuáles son éstas y cómo influyen, en tanto fe, ni tampoco lo que es probablemente la cuestión más importante para el cristianismo, dar respuesta a la cuestión acerca del contenido y vida de la fe, en la polémica con el mundo moderno. La vida religiosa, en tanto interiorización de la fe, no es objeto de la sociología. De esta manera, puede comprenderse claramente que no es tarea de la sociología dar respuesta a cuestiones globales tales como la del "destino del cristianismo", la "fe del hombre moderno", etc.; estas pretensiones ingenuas de omnisapientia minan la legitimidad científica de la sociología de la religión, que sólo puede estar basada en una consciente limitación y en la unilateralidad sociológica de su problemática. Frente a la frecuente equivocación que afirma que la sociología impone y enseña normas y verdades de salvación, cuando en realidad sólo analiza su función social y su forma de aparición, o a la objeción inversa de que la sociología sólo predica la mera "adecuación" (en tanto fin), dejando de lado pretensiones de vida normativamente superiores, cuando diagnostica las leyes del proceso de las modificaciones estructurales, hay que señalar con toda fuerza, el carácter fragmentario, parcial, de la problemática de la sociología de la religión, con respecto al proceso total de la polémica entre religión y mundo moderno.

Me parece que esta adecuación del cristianismo al mundo y la sociedad modernos, entendida en su limitación sociológica, se lleva a cabo en tres ámbitos de la conducta social y religiosa:

- 1) Como una modificación de las formas organizadoras y los métodos de las iglesias y las comunidades cristianas. A este ámbito pertenecen las modificaciones (que podrían ser calificadas de pasivas) de la estructura social de las comunidades de la Iglesia, su creciente liberación de la identidad tradicional con las comunidades comunales y la atrofia sociológica en comunidades de confesión, la aparición de una pertenencia puramente formal a las confesiones, etc.; del trastocamiento visible del principio parroquial de las comunidades religiosas deriva toda una serie de adecuaciones activas

en este ámbito: la penetración organizada en las formas de la moderna democracia, de masas y de la política moderna, en el mundo del trabajo industrial y en las formas modernas de conducta en las horas libres, de la diversión, de la sociabilidad y de los medios de comunicación masivos (congresos, radio, etc.). Llamamos a este tipo de modificación estructural de la vida religiosa, su adecuación institucional o socio-táctica. Estas modificaciones se producen en este ámbito con la conciencia de que se trata de una mera asimilación de formas de organización y métodos de la comunidad eclesiástica y de la proclamación de la fe, que deja intactos el contenido de la fe y de la doctrina del cristianismo. Aquí parece tratarse tan sólo de saber “cuáles son los nuevos métodos eclesiásticos adecuados para un mundo transformado” tal como lo formulara Eberhard MÜLLER en su obra “Die Welt ist anders geworden”, obra que es importante y sintomática de esta tendencia.

2) En un segundo ámbito, más elevado, aparecen claramente adaptaciones, no sólo en la forma sino también en el contenido de la doctrina cristiana, al mundo moderno transformado. Desde el punto de vista sociológico, interesan aquí los intentos de impregnar a las estructuras sociales modernas con una ética cristiana. El motivo de todas estas adaptaciones tiene que buscarse, fundamentalmente, en el hecho de que hoy, frente al contenido del mundo de la revelación, ha surgido un nuevo mundo objetivo; de esta manera, por una parte el contenido del mundo de las Sagradas Escrituras ha caído bajo una comprensión histórica y simbólica, por otra, los nuevos datos del mundo tienen que ser “reelaborados” e incorporados al contenido de la doctrina cristiana. Como hoy precisamente las relaciones y estructuras sociales son novedosas y extrañas con respecto a las supuestas y mencionadas en la Biblia, es posible considerar este proceso de adaptación con criterios sociológicos.

3) Otro ámbito de la adecuación de la religión al mundo moderno —que hasta ahora me parece que ha sido muy poco considerado— reside en las modificaciones de las formas de la fe que pueden ser caracterizadas como las modificaciones de la conciencia y de la forma de la vida interna del hombre. La forma de conciencia del hombre está sometida a influencias históricas, desarrollos y modificaciones estructurales que permiten diagnosticar una modificación de la conducta con relación al mundo; el tipo de fe religiosa, en tanto forma de la vida consciente que además —como el mismo cristianismo lo destaca— representa, al mismo tiempo, una conciencia y una vivencia social, común, participa de estas transformaciones de secularización de las formas de conciencia, sin que esto implique, necesariamente, un cambio en el contenido o los objetos de la fe. Evidentemente, estas adecuaciones de la fe a las formas de conciencia de la época moderna no pueden ser diagnosticadas sólo sociológicamente, sino que además exigen, para su conocimiento, consideraciones filosófico-antropológicas y estudios comparativos de la cultura. Sin embargo, son perfectamente aprehendibles mediante el análisis empírico, independientemente de la interpretación teológica del saber de salvación.

En este campo me parece que se llevan a cabo los progresos de “mo-

dermización" del cristianismo, procesos de adecuación al que están subordinados los de los otros ámbitos mencionados; desde este ámbito se puede, por lo menos, formular un tema fundamental de la moderna sociología de la religión que contiene, en sí mismo, como dependientes y deducibles, a los otros procesos de adecuación de la religión ya señalados.<sup>1</sup> Por esta razón, quiero limitar estas consideraciones al estudio de esta adecuación de las formas de fe y sus consecuencias sociales. Como hilo conductor formularé las siguientes preguntas: El mundo moderno, ¿ha tolerado otra forma de fe en las verdades religiosas, que la que correspondía a la fe de las épocas anteriores? y ¿cuáles son las consecuencias y posibilidades que resultan de una forma así modificada de la fe, con respecto a la estructura social de la religión en la actualidad?

## II

Por lo pronto, la moderna sociedad científico-industrial ha socavado, perturbado y hoy ya, en muchos casos, eliminado una forma de la fe que solíamos definir como cristianismo comunitario tradicional, es decir, el estrecho entrelazamiento de la vida religiosa con toda la vida social y la existencia privada del hombre según las costumbres tradicionales. "La comunidad cristiana de la aldea" o la "familia cristiana" de la sociedad preindustrial y precientífica representaban, en muchos sentidos, una forma mundana del cristianismo. Su forma de fe era el reconocimiento irreflexivo de algo que desde el punto de vista cultural era considerado como evidente.<sup>2</sup>

Ya las "guerras de religión" de los movimientos reformadores exigieron decisiones con respecto a la fe. Sin embargo, la modificación definitiva de la forma de fe se alcanzó sólo cuando la elección entre las verdades que uno debía profesar, se convirtió en acto decisivo de fe, es decir, cuando la "fe", en tanto adhesión a determinadas verdades, vinculadas parcialmente

1. La relación científica entre sociología y teología necesitaría una explicación especial. Si el peligro para la sociología reside en considerar que los procesos espirituales, y también los religiosos, quedan aclarados cuando se conocen sus determinantes sociales o han sido reducidos sociológicamente, el beneplácito con que la teología hoy mira a la sociología no está libre del error inverso, es decir el de considerar que la sociología es sólo un método de recopilación de hechos y datos sociales y creer que a la teología le queda reservada la elaboración no sólo "religiosa" sino también espiritual del material sociológico. En este sentido, hay que sostener que evidentemente también los procesos espirituales están sometidos a una interpretación sociológica; especialmente una *sociología de la religión*, puede ser concebida sólo desde este punto y la problemática y el análisis sociológico tienen que ser llevados hasta sus últimas consecuencias en la autonomía espiritual de esta disciplina. Su utilización como *ancilla theologiae*, en un sentido teológico práctico corre siempre el peligro de eliminar la obligatoriedad científica, es decir, la "mayoría de edad" de esta disciplina con una referencia arbitraria a la "realidad de Dios que sólo puede ser apprehendida por la fe". La cuestión acerca de los límites del conocimiento científico y de las proposiciones de la teología está también en tela de juicio, al igual que los de la sociología.

2. Esta observación sociológico-espiritual y las siguientes acerca de la relación entre conciencia social y formas de la fe no agotan de ninguna manera, este tema, sino que tan sólo esbozan la génesis del fenómeno de la "reflexión permanente". Por esta razón, aquí no se analiza la justificada objeción que afirma que en el cristianismo primitivo, antes de las comunidades cristianas tradicionales, existía una relación totalmente diferente con respecto a la estructura social, la conciencia social y las formas de la fe. La tendencia actual a referirse en este caso a las relaciones del cristianismo primitivo, podría ser considerada también como un síntoma de la relación actual entre fe y situación social.

a detalles de formulación, se volvió objeto de la conciencia. Pero esta situación adquiere importancia social cuando la duda de la conciencia en las verdades de las declaraciones religiosas se difunde y generaliza. Tal es el caso, desde la Ilustración, del examen racional de las declaraciones religiosas, dogmas, tradiciones, etc., o más aún, desde la época de la popularización de esta situación en el siglo XIX, con la penetración en círculos más o menos amplios del ateísmo, de la crítica científica y pseudocientífica de la Biblia. El apartamiento de diferentes grupos sociales de su vinculación al cristianismo tradicional —desde los intelectuales hasta la clase media racionalizada con sus “concepciones del mundo”, pasando por los obreros— ha estado, la mayoría de las veces, vinculada a la aceptación de estas posiciones críticas ilustradas. En esta situación, el “cristianismo” se convierte en una profesión de fe de determinadas declaraciones acerca de objetos de la conciencia; la teoría cristiana es formulada como “antiverdad” y como tal, tiene que ser elegida en la conciencia; de esta manera se convierte muy fácilmente en “concepción del mundo”, es decir en una antiteoría de la explicación del mundo, de la formulación de la acción etc. de tipo racional frente a las otras ideologías racionales. En todo caso, este estadio de la fe es de una profesión en favor de un sistema de verdades firmes bajo la forma de declaraciones objetivas-inequívocas, objetivadas en la conciencia.

Al igual que en la filosofía o en la teoría del estado, también en el ámbito religioso esta declaración sobre la verdad, objetivo-inequívoca, ha tenido una existencia relativamente breve. Al convertir a las verdades religiosas —lo mismo que a las filosóficas o políticas— en objeto de la conciencia, las dejó libradas al *medium* de la reflexión. En la filosofía se alcanzó muy pronto la modificación de la estructura de la verdad vinculada a esta situación: las simples declaraciones de “verdades racionales” en LOCKE, HUME, WOLFF, THOMASIVS, etc., fueron muy prontamente destruidas por el aumento de reflexión en el idealismo posterior. Ya en FICHTE o HEGEL era claro que no existían proposiciones firmes e inequívocas, como verdades; “la verdad es el todo”, de la reflexión que se realiza en círculos o en una interacción sin fin y que continuamente se reelabora a través de la verdad de las contradicciones. Lo mismo ha sucedido con las “verdades” de la vida social y de la política; el relativismo de la sociología del conocimiento se encargó, por último, del reconocimiento de las oposiciones en este campo. Los “derechos naturales” por más que hoy tengan que ser impuestos nuevamente, no son nada más que catálogos de declaraciones. La situación según la cual existen parejas de oposiciones o de sistemas de verdades en los cuales una parte es verdadera y la otra es falsa, ha pasado ya definitivamente. Este tipo de decisiones espirituales, que pueden ser caracterizadas como “fe”, se ha convertido en algo inferior, también en la religión. La reflexión permanente, el permanente desarrollo de la conciencia en sí misma, ha eliminado esta forma de verdad. Esto vale también para las verdades religiosas, en la medida en que han adoptado este carácter de declaración objetivo-inequívoca.

En contra de este crecimiento de la reflexión, de la racionalidad y de la conciencia, ha habido dos reacciones fundamentales: el positivismo y el

existencialismo. Este no es el momento de analizar más de cerca en qué medida ambas participan, como reacciones opuestas, en el esfuerzo de superar la reflexión permanente y en qué medida no lo han logrado; baste tan sólo recordar que también, en tanto forma religiosa de fe, han existido y aún existen un positivismo de la revelación<sup>3</sup> y un existencialismo religioso.

Hay numerosas tesis de la teología moderna y de otros escritos religiosos que testimonian hasta qué punto el espíritu moderno no se satisface en el saber objetivo de las verdades de salvación. Como ejemplo valga una cita del teólogo BULTMANN: "En verdad, por más que parezca extraño, se trata de la secularización de la anunciación, cuando en la prédica o en la enseñanza se formulan proposiciones dogmáticas en las que hay que creer. Pues las proposiciones dogmáticas tienen el carácter de verdades universales, que pueden ser consideradas como verdaderas. Pero considerar-como-verdadero no quiere decir creer". Aquí se encuentran también todas las tesis que polemizan contra la fe en tanto una forma de la "posesión de la verdad", como por ejemplo las de Friedrich HEER y otros escritores católicos, en su crítica del "catolicismo cerrado". Esta caracterización negativa corresponde, positivamente, a la fórmula o exigencia de la "apertura" en la fe y en la confesión religiosas, con lo que en ningún caso se quiere significar "apertura al mundo", sino precisamente "apertura a las verdades de los otros", es decir, de los no-cristianos, de los ateos, de los materialistas, etc. Pero ésta es precisamente una invitación a la reflexión permanente, a la vigilia permanente, dialéctica, autocomunicativa y heterocomunicativa y a la permanente lucidez de la conciencia en tanto fe.

Desde el punto de vista filosófico habría algo que decir acerca de la mayor espiritualidad del yo subjetivo que se obtiene en la reflexión permanente y que no puede identificarse simplemente con cualquier verdad objetivada e inequívoca. El yo subjetivo rechaza reflexivamente estas verdades para dedicarse con siempre renovadas fuerzas de la reflexión a su interioridad inagotable e insondable.<sup>4</sup> Precisamente esta interioridad inalcanzable por la reflexión, que no puede condensarse en un objetivo definitivo de concepciones o de declaraciones, es lo que hoy se enfrenta con Dios, es decir, en ella se busca la relación moderna del yo consigo mismo.

Pero la forma fundamental de la racionalidad de la lucidez de la conciencia y del estadio de conciencia alcanzado representa la forma suprema en la cual la "revelación" penetra en la conciencia. La "revelación" hace

3. En una carta que me enviara W. SCHWEITZER, me señala que BONHOEFFER ha caracterizado con este concepto la teología de Karl BARTH. El hecho de que yo no me refiera, al menos en primer lugar, a esta teología, sino a toda forma de ser religiosa que partiendo de la duda de la reflexión interpretativa tiene con respecto a las declaraciones de la Biblia una relación análoga a la del juspositivista con respecto a la ley o la del científico positivista con respecto a los hechos naturales mensurales y empíricamente demostrables, demuestra la dificultad de la comprensión entre una concepción histórica espiritual-descriptiva y una concepción teológica. Como precisamente este trabajo está lleno de dificultades de este tipo no querría entrar en este concepto equívoco sino tan sólo mencionar expresamente las dificultades fundamentales de comprensión que pueden presentarse.

4. Gotthard GÜNTHER ha señalado, hace poco, en un análisis de la problemática metafísica de las computadoras, que ésta es la relación de la subjetividad de la conciencia con las creaciones racionales que reflejan aquélla.

valer hoy sus pretensiones de validez bajo la forma de la reflexión permanente. Así sucede que las verdades religiosas de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de los reformadores —sin que por esto se ponga en tela de juicio el contenido de salvación de la revelación, que es independiente de la forma de conciencia de su recepción— son sólo realizables hoy en una reflexión permanente y superior de tipo histórico, filosófico, antropológico, existencial, dialéctico, analítico, etc. Hasta ahora ha sido muy poco tenida en cuenta, de manera sistemática, esta reflexión permanente que vive en la fe moderna y que es ejercitada permanentemente por los teólogos más profundos y realistas —pues ninguno de ellos cree en las declaraciones de la Biblia como simples hechos o como frases objetivas, y todos las “interpretan” en el *medium* de la reflexión.

La prueba de esta tesis podría presentarse de una manera muy clara si se tiene en cuenta de qué manera la moderna reflexión religiosa y teológica considera los dogmas. Éstos son reconocidos en su mensaje histórico; tal es por ejemplo la posición de ROSENSTOCK, quien considera que estaban dirigidos en su origen contra las religiones paganas y que por consiguiente hoy ya no son inmediatamente comprensibles: “El credo encuentra hoy a los hombres en una actitud que es 180 grados diferente a la de aquellos para quienes fue formulada en un principio”. Pero en seguida aparece la antítesis: “Cada palabra del credo es verdadera y, sin embargo, se han vuelto incomprensibles”. De esta manera los dogmas han de ser entendidos como la verdad oculta para la misión, para la provocación de la interioridad y de la autoconciencia del hombre. Así pues, cuando frente a la moderna fe cristiana que se pone a sí misma en tela de juicio mediante su libertad de reflexión, se plantea la cuestión de saber cuál es el “mínimo dogmático” que ha quedado como residuo, esta pregunta no tiene en cuenta que en esta forma de la fe se renuncia precisamente a la fijación consciente y objetiva de las declaraciones de salvación y que, por consiguiente, los dogmas no pueden ser de ninguna manera “minimizados”, sino que se han convertido en un camino permanente objetivamente inestable del hombre hacia su sí mismo y, quizás, hacia Dios. Para toda fe que haya cometido el pecado original de la reflexión vale lo que Ernst JÜNGER escribió como algo puramente privado en su diario “Strahlungen”: “Así sucede que mi acceso a la teología pasa por el conocimiento. Primero tengo que demostrarle la existencia de Dios, antes de poder ceer en él. Esto quiere decir que tengo que volver a recorrer el mismo camino en el que lo dejé... Ciertamente sería más hermoso la gracia, pero ésta no es la situación en la que me encuentro”.

Quizá la manera mejor de aclarar cuál es la actitud de la conciencia de la que también participa la fe religiosa, sea la de lanzar una mirada comparativa a la autoconciencia del arte moderno. Las analogías de estilo y de problemas entre la poesía, la pintura y la música de los últimos 50 años han sido señaladas hace tiempo por los mismos artistas y por los críticos de alto nivel que ahora son los que pueden ofrecer el análisis más despierto y exacto del espíritu moderno; GEHLEN en su trabajo “Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse” ha extendido esta analogía a las ciencias. Sería tiempo

ya de concebir al pensamiento religioso (y político) de la actualidad en esta unidad de las formas de la conciencia.

Esta espiritualidad mayor que se persigue en todos estos ámbitos, esta espiritualización e intelectualización ha sido alcanzada, en una casi idéntica destrucción y deformación de la objetividad tradicional, mediante el aislamiento e independencia de las realizaciones espirituales. La tesis de KANDINSKY de que la superación del objeto significa la espiritualización del arte ("Über das Geistige in der Kunst", 1912), vale también para la fe religiosa. Dios ya no es un objeto de la conciencia al que haya que "considerar-como-verdadero" o no, sino que él y las verdades cristianas de salvación se han convertido en una permanente pretensión de un automovimiento lúcido de la moderna interioridad y subjetividad humanas. "Dios ya no está en un lugar fijo. El alma lo alcanza en la suposición, en la pregunta, también en la duda, a menudo en la nostalgia" (MELCHINGER); esta afirmación proviene de un análisis de la lírica moderna. Las autointerpretaciones con las que los artistas modernos, especialmente los poetas y los pintores, se conciben a sí mismos, o los análisis de sus críticos inteligentes, apuntan a esta iluminación y autoelaboración supremamente intelectual del hombre moderno como fundamento de la creación en el arte moderno, a una vigilia permanente de una conciencia, "que revuelve ideas, sentimientos, estados de ánimo y vivencias y que vive en su reflexión, iluminación, elaboración y ocultación" (GEHLEN). Ésta es la "fantasía inquietante" (LAUTRÉAMONT, 1870) dirigida intelectualmente, motora del artista moderno, que vive de la "inquietud por lo siempre diferente" (COCTEAU, 1963), que lleva las cosas y los acontecimientos "en la cámara oscura de su cerebro de la que vuelven transformadas para saltar sobre el mundo" (GARCÍA LORCA, 1928), que se lanza a una "infinitud desconocida donde ilumina el fuego de los diversos significados" (APOLLINAIRE, 1918) y que siempre alcanza una "trascendencia vacía", que carece de objeto, con la que ya habían tropezado BAUDELAIRE y RIMBAUD (cfr. H. FRIEDRICH "Die Struktur der modernen Lirík", 1956). "El poeta no tiene ningún objeto; se consume a sí mismo..." (REVERY, 1948), pero se consume a sí mismo en la "luz sin sombras" de la poesía, es decir del saber del hacer (STRAWINSKY, Poétique musical, 1948). La interpretación del arte y la autointerpretación de Gottfried BENN —"cerebración progresiva", "nihilismo es un sentimiento de felicidad", "una realidad de cerebro puro", etc.— pueden también ser mencionados en el contexto precedente.

Todas éstas son ya categorías de la moderna experiencia religiosa; desde luego, por su contenido no son cristianas, y hasta quizá se oponen al contenido religioso del cristianismo en la actualidad. Pero la cuestión es saber si la fe cristiana puede liberarse del desarrollo de estas formas de la conciencia y cuáles son las otras formas de las que puede disponer y puede imponer como obligatorias para la vivencia metafísica del moderno yo. En todo caso podría demostrarse, en muchos aspectos, una unidad de forma entre esta autoproducción religioso-artística y las modernas formas cristianas de la fe (¿Quién puede, por ejemplo, desconocer que lo provocador del arte moderno que aspira a poner en marcha mediante el "shock" y la sorpresa, el movimiento interno no cotidiano, anunciado ya en el cristia-

nismo de KIERKEGAARD o en las afirmaciones “inadecuadas” de Léon BLOY, BERNANOS o NIEMÖLLER ha encontrado hoy su analogía en el ámbito religioso?). Basta, sin embargo, señalar aquí que en la adecuación de las modernas formas de la fe religiosas parecen seguir la misma dirección que adoptaron, hace decenios, las formas del pensamiento artístico y científico, que se formaron independientemente, es decir, que se separaron de las formas cristiano-religiosas.

Las consecuencias de esta espiritualidad reflexiva de la conciencia moderna con respecto a la fe cristiana —consecuencias que aquí sólo pueden ser esbozadas— pueden señalarse sin dificultad en la literatura religiosa actual, quizá no tanto en la puramente teológica como en los documentos vitales de existencias religiosas modernas, que aún hoy son consideradas por la teología como “marginales”. Estas consecuencias se extienden hasta una radicalidad del rechazo de la religión en su forma tradicional. HAMMELSBECK y BONHOEFFER hablan, precisamente, de un “fin de la religión cristiana” y, de esta manera, introducen una escisión entre las proposiciones religiosas y los sagrarios de la religión, que son interpretados objetivamente en el mundo por una parte, y el evangelio del encuentro permanente, inmediato y presente con Jesucristo por otra. Simone WEIL, una creyente que desde el punto de vista confesional no es fácil de ubicar, dice: “Hay que rechazar toda fe que llene los espacios vacíos, que alivie la amargura. La fe en la inmortalidad. En la utilidad de los pecados: *etiam peccata*. La fe en un determinado orden de los acontecimientos fijado por la predestinación —breve-mente: los ‘consuelos’ que comúnmente se buscan en la religión” y “Lo supranatural es la luz: si se lo convierte en un objeto, se lo denigra”.

Vinculado a esto se encuentra una amplia renuncia a la “palabra” obligante en la búsqueda religiosa de la salvación. Cuando un teólogo católico afirma corajudamente que renunciaría al mal uso de la palabra “Dios” a fin de compartir con otros las verdades de la fe y de la salvación, da un buen ejemplo de lo que aquí se quiere decir. Cada vez más nos encontramos con afirmaciones que sostienen cuando se trata de la búsqueda y obtención de la verdad de salvación, que las verdades del ateo tienen que ser tomadas en serio como las del teólogo cristiano, es decir: hay accesos no religiosos a las verdades de salvación. De esta manera, y desde el punto de vista de su contenido de salvación, adquieren importancia las otras religiones: HAMMELSBECK afirma que hoy existe una “oferta de una comunidad del espíritu a través de todas las religiones” y con esto seguramente no se refiere a la tesis de la Ilustración que sostiene que hay que obtener abstractamente de todas las religiones sólo principios abstractos o afirmaciones generalizadas. La renuncia a la obligatoriedad de la palabra de la verdad de salvación llega hasta admitir de que hoy la expresión de la revelación transmitida literariamente ya no es un mensaje para todo el mundo; en este sentido, BONHOEFFER habla de una “anunciación silenciosa”, ROSENSTOCK, de un “cristianismo incógnito” o de un servicio divino prenominal. También por esto BONHOEFFER reclama un conocimiento de la revelación como “disciplina arcana”, es decir, como un saber de misterios que quieren ser ex-

perimentados y transmitidos como experiencia antes de que puedan ser conocidos y expresados como revelación.

Finalmente todos estos testimonios coinciden acerca del peligro permanente y no eliminable que reside en esta forma de la fe: el autoengaño de la mera subjetividad arbitraria del yo, su inmensa ambigüedad, en tanto interioridad del hombre que puede malinterpretarse y engañarse a sí mismo y que, sin embargo, vive en la conciencia, con la que continuamente supera esa ambigüedad interna.

Si se comprende claramente estas formas de fe y sus consecuencias, es posible, en mi opinión, formular más o menos exactamente las cuestiones más importantes y fundamentales del presente, desde el punto de vista de la sociología de la religión: ¿De qué manera puede ser institucionalizada en la comunidad y en la Iglesia esta nueva espiritualidad reflexiva de la absoluta interioridad? ¿Cuáles son las formas de la organización social y de la comunicación que corresponden a esta forma de fe? O dicho de una manera más breve y radical: ¿Es institucionalizable la reflexión permanente?<sup>5</sup>

### III

Ante todo, hay que aclarar qué quiere decir "institucionalizar". En ningún caso se trata aquí de la cuestión de la aceptación o creación de nuevas y modernas formas de organización de la vida religiosa y de la Iglesia, es decir de aquella adaptación en el primer ámbito. Bajo organización u "organizar" entendemos nosotros, en el sentido de la moderna estructura social, la coordinación de personas, o al menos, de actividades humanas parciales, obtenida y asegurada mediante un método consciente, para la realización de fines igualmente conscientes o para satisfacer claros intereses. Por consiguiente, la organización moderna se basa sobre el actuar finalista. Por institución hay que entender sólo una estructura social cuya permanencia y estabilidad no está basada en el actuar finalista y planificador, sino más profundamente, y cuya función es más fundamental e insustituible para la vida de toda la sociedad que lo es la de las organizaciones y formas de organización que cambian rápidamente, debido a la modificación de los fines e intereses concretos. Sin duda, hay instituciones sociales que pueden surgir de organizaciones creadas planificadamente —y quizás en la sociedad moderna las instituciones surjan, sobre todo, de esta manera—, pero también pueden haber nacido del actuar espontáneo de un grupo o del azar de constelaciones históricas de acciones humanas.

Quiero considerar la cuestión de saber si la moderna forma de fe de la reflexión permanente llega a concretarse en instituciones sociales de esta importancia y, en este caso, de qué manera; para esto recurriré a las nuevas publicaciones que —partiendo de problemáticas totalmente diferentes— plan-

5. Nótese de paso que ésta no es sólo la cuestión fundamental de la religión; también se plantea de manera similar en la política como la pregunta acerca de la legitimidad del estado moderno y del dominio político sobre el hombre moderno.

tean también el problema de la relación entre la institución social y la subjetividad reflexiva de la moderna interioridad. Este análisis nos permite:

1) determinar más exactamente el carácter antropológico-sociológico de la institución;

2) demostrar simplemente el problema que hemos planteado, de la institucionalización de la reflexión permanente como una cuestión fundamental de la moderna estructura social y, finalmente,

3) aceptando las categorías fundamentales del autor presentar a discusión una respuesta diferente a la pregunta planteada.

Arnold GEHLEN ofrece en la primera parte de su libro recientemente aparecido, "Urmensch und Spätkultur" (Bonn, 1956), una filosofía de las instituciones cuya función antropológica esencial consiste en que el hombre, mediante sus instituciones, en la satisfacción de sus necesidades más permanentes, llega a una seguridad vital y a una naturalidad del actuar que en el animal está garantizada mediante la coacción del instinto. En las instituciones se enfrentan con el hombre sus propios fines que se han independizado y convertido en datos y fuerzas del mundo suprapersonales de tal manera que, guiado por ellas, el hombre queda aliviado de la conducción individual de su acción y de la obligación de tener conciencia de los motivos y de los medios, tomando como referencia los objetivos encarnados en las instituciones. Por consiguiente, en todo actuar institucional desaparece la última racionalidad y finalidad del ámbito de motivación del actuar que, por así decirlo, pasa a la institución y se desvanece en una evidencia de la necesidad de su existencia, más o menos consciente; en esto se basa por una parte, la durabilidad y la estabilidad de la institución (y de los fines que ella representa) y, por otra, la liberación del actuar consciente para poder afinar sus acciones medias o para desarrollar nuevas necesidades y sus formas de satisfacción. Pero la institución libera al hombre no sólo de la conciencia de su acción, de la elección de sus motivos y medios sino también, en gran medida, de la presión de las respectivas necesidades. Esto sucede porque la institución garantiza con su propia existencia la satisfacción virtual permanente de las necesidades y, de esta manera, las desactualiza. GEHLEN llama a esta satisfacción crónica permanente de las necesidades humanas colocadas bajo una institución, "satisfacciones secundarias, es decir el mantenimiento de la situación de satisfacción de necesidades sin necesidades agudas" (pág. 175). Y viceversa, esta concepción tiene también su validez; sólo necesidades cuya satisfacción ha alcanzado el estado de virtual plenitud y de satisfacción permanente, están maduras para la institución y son institucionalizables.

GEHLEN nos indica que este alivio de los motivos, fines y necesidades del hombre en las instituciones, está acompañado de una descarga afectiva y de una trivialización de las necesidades y contenidos vitales así asegurados (pág. 38). Quisiera insistir aquí en esta idea: "satisfacción secundaria de necesidades" quiere también decir que éstas adquieren, ante la conciencia del hombre, el carácter de algo evidente, banal e inferior, mientras su satisfacción permanente no sea puesta fundamentalmente en tela de juicio. En esto se basa el tono de lo simplemente material, pero inevitable, de la utili-

dad y necesidad común de los intereses fundamentales de la vida que es común a todas las instituciones que representan necesidades. La vida de la persona conducida conscientemente, que queda fijada en la elaboración, afinamiento y cultivo de las acciones medias o en la satisfacción de necesidades más problemáticas y menos seguras, considera que estas necesidades constituyen el "frente" o el "verdadero" sentido de la vida frente a aquellas satisfacciones secundarias trivializadas, formalizadas y aseguradas institucionalmente. Por consiguiente, el atenerse a estos ámbitos o el poner la tónica de la vida en los mismos, es considerado como una caída, como una humillación, como una "enajenación" de la persona en su sentido vital, juicio que también se manifiesta en las valoraciones de los grupos sociales y en las valoraciones de prestigio. Para nuestra cuestión acerca de la manera como se institucionalizan las necesidades, es necesario entender esta idea también en sentido inverso: la satisfacción de nuevas necesidades obtenida mediante un esfuerzo problemático, consciente y creador, o las soluciones de las cuestiones vitales, no admite formas institucionales sino sus satisfacciones trivializadas, banalizadas y formalizadas, que se han vuelto fáciles y seguras y, por consiguiente, aplicables al tipo promedio de los respectivos grupos humanos. La institucionalización es, pues, una estabilización de formas de conducta como trivialización y banalización y, viceversa, una conducta que ha alcanzado esta situación, constituye el fundamento de nuevas instituciones estables. Hay que notar que esto vale también para las necesidades de la conciencia y que también es aplicable a la cuestión de saber de qué manera las formas modernas de las necesidades de la fe son institucionalizadas.

Pero antes de entrar en este punto, hay que plantear una cuestión aún más radical: conjuntamente con el análisis antropológico-sociológico de las instituciones en general, pero en especial de aquellas del mundo arcaico ("hombre primitivo"), se encuentra en el libro de GEHLEN un juicio sobre el presente, sobre la "cultura madura", resultado de la comparación de estructuras, cuya tesis principal afirma que la moderna subjetividad y la reflexión permanente no son institucionalizables. Esta afirmación que está presente en muchas formulaciones en contra de la moderna subjetividad, se apoya sobre todo en dos argumentos: primero, que la subjetividad psíquica de la interioridad moderna precisamente debido a su falta de vinculación con el objeto y a su concentración con respecto al movimiento permanente de una conciencia individual no puede ser fijada, "establecida", independizada en datos del mundo exterior y que por consiguiente no tolera ninguna "enajenación" institucional; y esta tesis me parece que a su vez procede del segundo argumento genético que afirma que el alto grado de conciencia y de reflectibilidad permanente, el desasosiego psíquico y la autorreflexión del hombre moderno tienen su origen en la destrucción de las instituciones tradicionales. Como estas instituciones ya no son adecuadas para las transformaciones técnicas y sociales del mundo, no pueden satisfacer y dominar las nuevas necesidades fundamentales y las nuevas relaciones del mundo, dejan en libertad afectos y necesidades superiores que ya no pueden ser encuadrados dentro de instituciones estables y que —en virtud de una autoincitación y de un movimiento permanente en sí mismas— revierten sobre el hombre y

se convierten, a su vez, en las nuevas necesidades anímico-espirituales del hombre moderno.

Considero que esta interpretación del origen de la moderna subjetividad y de la reflexión permanente es exacta, pero formulo contra ella las objeciones que al comienzo he mencionado acerca de si una investigación del origen y del desarrollo histórico de la situación moderna no deja acaso de lado su actual autonomía. Indudablemente el juicio negativo de GEHLEN acerca de la subjetividad moderna tiene su origen en el hecho de que GEHLEN la considera en relación con un análisis de la función y altura vital de las instituciones tradicionales y que, desde este punto de vista, lo moderno aparece como una caída; es interesante notar que GEHLEN en un trabajo publicado casi simultáneamente con el libro mencionado, "Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse", en donde analiza y define la situación espiritual moderna en sus niveles creadores, expresa juicios positivos acerca del carácter reflexivo y cerebral de los procesos psíquicos, opinión totalmente opuesta a la anterior. Detrás de esta contradicción yo veo un típico dilema de la autoorientación espiritual del presente, que también tiene importancia con respecto a nuestra cuestión acerca de la institucionalización de las necesidades espirituales y de las formas de conducta. En el estadio actual de transición estructural de la cultura está presente una seducción sublime del espíritu (y que de ninguna manera puede ser aplicada a actitudes políticas) hacia una forma conservadora de ver las cosas: es la situación en la que las penas y lo banal de las relaciones sociales y culturales pasadas siguen sobreviviendo diluidamente; por el contrario, una capacidad de recuerdo histórico despierta y comienza a medir imparcialmente la grandeza de los tiempos pasados con la imperfección de las penurias y de las equivocaciones del presente. La fe en el progreso es la forma temprana de la conciencia cultural de la transición: padeciendo las trivialidades presentes y las penurias de la estructura social y del mundo que ya expira —cuyas formas institucionales, que antiguamente funcionaban, al fracasar frente a nuevas tareas refuerzan aún más esta impresión— la conciencia del tiempo avanza, llena de esperanza, de la destrucción de lo viejo a lo nuevo que se presenta como un horizonte aún no investigado, de posibilidades creadoras. Hoy ya no hay ningún futuro que, en principio, no haya sido experimentado, y padecemos, hace mucho tiempo, las penurias constitucionales, las trivialidades y "enajenaciones" de una época moderna totalmente experimentada. Con esto entramos en la forma madura de la conciencia de transición, que ha sobrepasado las líneas de los tiempos y que comienza a atribuir al pasado aquella función ideal que poseían en todas las estructuras sociales estabilizadas frente al amanecer de un presente que se entendía como futuro evidente.

Las instituciones que se estabilizan no son visibles en sus fases iniciales ni en el aspecto ideal progresista ni en el conservador porque no tienen en sí nada ideal: son la estabilización de meras necesidades vitales. Pero si el espíritu creador, dejando de lado los esfuerzos espirituales y morales y la referencia al pasado y al futuro, se vuelve hacia las tareas que en tanto presente están frente a él, presenta una vitalidad por encima de las instituciones y desconoce y desprecia el hecho de que ellas se construyan sobre la muerte

de aquel impulso vital, sobre la "autoenajenación" del espíritu viviente. Así pues, a la cuestión acerca de si la reflexión permanente se institucionaliza se podrá contestar afirmativamente y se podrá reconocer a este proceso como tal, cuando se tenga el coraje —quizá dudoso— de afirmar lo banal en el propio presente y soportarlo queriéndolo hacer permanente.

## IV

Intentemos algunas afirmaciones acerca de cómo se institucionalizan hoy las necesidades de la reflexión permanente de la conciencia moderna y, en especial, las pretensiones de la fe religiosa que bajo esta forma se presentan. Lo hacen en la forma de la conducción exterior y ajena. Es innecesario presentar en detalle en qué medida y en qué ámbitos de vida y niveles vitales la corriente de sentimientos, ideas, opiniones y concepciones provoca la inquietud vivencial y la autocomunicación reflexiva del hombre moderno desde afuera, y la mantiene viva, y en qué medida esta insistente excitación de la conciencia se ha convertido, hace ya tiempo, en una satisfacción secundaria inevitable, trivialmente necesaria para la vida, en nuestro quehacer cotidiano. La crítica contemporánea ha presentado de manera suficientemente amplia este fenómeno en sus análisis de la actividad cultural, de los medios de comunicación masivos, de diversión, de enseñanza, etc., y, la mayoría de las veces, lo ha concebido y condenado bajo el aspecto de la "substitución de la vida", de la "enajenación" y de la caída del hombre desde el sentido "auténtico" de su vida. Este juicio está justificado sólo en la medida en que esta conducción de la reflexión permanente enajenada en el mundo exterior y en sus organizaciones, no garantiza precisamente la iniciativa del individuo en su propio crecimiento interno, en su camino cada vez más consciente y cada vez más profundo hacia su interioridad, sino que en cierto modo hasta lo obstaculiza mediante una solución superficial; pero este criterio desconoce la función de las instituciones: "éstas no quieren ni pueden asegurar el desarrollo interno de la persona, la vida espiritual y del alma en su autocomunicación, pero pueden garantizar su posibilidad permanente, en la medida en que permitan estas formas de vivencias y de conciencia disponer de una cantidad mínima de satisfacciones, de un fundamento firme y formalizado en los datos del mundo exterior, a través de los tiempos y para la masa, es decir en la medida en que se estabilizan y se hacen cargo de la apelación del "desafío" crónico, para su dominio interno y para su perduración espiritual. Ésta es la "apelación" hacia arriba que alienta en toda institución como idea rectora normativa en tensión con su estabilidad trivial.

En este sentido, las instituciones actualmente existentes y que continuamente se extienden, prestan el mismo servicio a las necesidades de la reflexión permanente que prestaran las instituciones tradicionales a las necesidades espirituales y a las formas de vida del pasado:

1) En realidad, ya no es posible fijar y personificar en determinadas instituciones afectos singulares, concepciones e ideas; esto ha sido superado porque los otrora discretos objetos del mundo interior se han "disuelto"

en la reflexión permanente de la subjetividad y se encuentran en una permanente transformación dinámica. Pero este proceso del movimiento interno, la inquietud incesante de las vivencias y de las concepciones de la subjetividad, está hoy, en tanto tal, vinculado totalmente al mundo exterior y asegurado institucionalmente.

2) Estas organizaciones del mundo exterior, que aseguran la reflexión permanente y dinámica de la conciencia de la moderna interioridad, tienen cerca de ellas formas de acción y de expresión de esta subjetividad que la penetran y que, a pesar de toda la pluralidad de la satisfacción interna de las vivencias y del nivel de las vivencias conducen formalmente, es decir mediante conductas observables en el mundo exterior, a un estereotipo cada vez más grande. Así pues, por más que podamos suponer una interioridad subjetivamente muy diferente, su exteriorización desemboca, cada vez, en fórmulas de conducta unitarias e inferiores que cada uno puede comprender y que, en gran medida, se han transformado en una evidencia consuetudinaria.

3) Todas estas instituciones aseguran, al mismo tiempo —desde luego, formalmente—, la producción y la expresión de la reflexión permanente y de la subjetividad dinámica como fenómeno y obligatoriedad social. Aquí reside la importancia central de la discusión con respecto a todos los tipos de las modernas institucionalizaciones.<sup>6</sup>

Ahora ya no es tan difícil dar el paso hacia el conocimiento de las formas institucionales que se desarrollan con respecto a una fe religiosa basada en la reflexión permanente de la interioridad. Evidentemente, aquí ha de tratarse de la producción y comunicación organizativa y dirigida desde el mundo exterior, de la subjetividad de la reflexión permanente en el ámbito religioso que, con conciencia temporal, obtienen formas de una manifiesta superficialidad. Este me parece que es el caso de todas las formas sociales de la vida religiosa actual que están edificadas sobre el diálogo y la expresión, es decir sobre el encuentro de subjetividades individuales en tanto formas de organización y de comunicación. El hecho de que “uno hable con el otro” parece ser la exigencia institucional fundamental de esta forma de fe. Este principio del diálogo se encuentra en la base de todos los intentos modernos por alcanzar en la efectividad social una revitalización de la fe, una vuelta a la confesión religiosa o una seguridad de la existencia religiosa. Aquí no hay que pensar sólo en las organizaciones “estructuralmente puras” de un tipo tal como lo son las Academias de las iglesias en las empresas, el trabajo juvenil, etc., sino que “el diálogo” se convierte cada vez más en una forma de efectividad religiosa y eclesíástica evidente, tanto en la vida interna

6. Si se reconoce este aporte institucional para una cultura, elaborada sobre la reflexión permanente de la subjetividad humana, vale también para las modernas instituciones aquello que GEHLEN creía poder atribuir sólo a las instituciones tradicionales: “La existencia de una institución está sólo asegurada cuando existe una infraestructura de conductas consuetudinarias, de conductas dirigidas desde afuera, aun cuando esto sea de esta manera necesariamente formalizado... La cultura es, por su esencia, una elaboración secular de ideas y decisiones superiores, pero también un volcar estos contenidos en formas firmes de manera tal que ahora, sin que interese la reducida capacidad de las almas pequeñas, pueden seguir siendo transferidas para poder subsistir no sólo a pesar del tiempo sino a pesar de los hombres. En largos períodos pueden subsistir contenidos superiores y condensados sólo en el formalismo: forms are the food of faith, y siempre aparecen nuevos espíritus que desarrollan su fecundidad posible” (pág. 26 y ss.).

de la comunidad —la sala de oración se convierte en sala de diálogo— sino también en la aparición pública y social de la Iglesia y evidentemente desplaza a un segundo plano a viejas formas de la comunicación religiosa —el rito, la lectura de las escrituras, los coros y hasta la prédica—.

La razón de todo esto la encontramos en la estructura de las modernas formas de la fe: la obligatoriedad social de las declaraciones rituales o nominales de la fe presupone una igualdad de la experiencia interna religiosa y de la objetividad de su aprehensión consciente que en la dinámica vida interna de la subjetividad e individualidad modernas ya no es posible encontrar fácilmente; por esto, por lo pronto, hay que poder ver las experiencias subjetivas y las autointerpretaciones del otro, tratar de comprenderlas y, si es posible, ponerse de acuerdo con respecto a la existencia de lo común de la subjetividad que puede servir como fundamento común de una comunidad en la fe. Pero como la corriente de sentimientos, de ideas de concepciones y de discursos siguen fluyendo en las reflexiones de la subjetividad y no permiten ninguna fijación en la objetividad, este fundamento es inestable y su restablecimiento —el diálogo— adquiere un valor crónico y fundamental para la vida de una comunidad de fe del hombre moderno.

Evidentemente el fin de todas estas formas institucionalizadas de la religiosidad moderna es el “auténtico diálogo”, el movimiento interno y el encontrarse a sí mismo en las experiencias subjetivas, en la obligatoriedad común de una fe; pero, desde luego, ésta no es la realidad institucional ya que la institución nunca puede garantizar un determinado rango del dominio interno (los Santos han sido siempre fenómenos suprainsitucionales). La institución garantiza sólo la posibilidad de todos los rangos y la “apelación hacia arriba”; la posibilidad de todos los rangos: esto significa en este caso, todas las formas posibles de comunicación religiosa de la subjetividad reflexiva, del “diálogo de la fe” (MÜLLER-SCHWEFE),<sup>7</sup> del encontrarse a sí mismo o del encuentro en una adhesión común al diálogo y a la expresión; la discusión y la diversión hasta la charla y la locuacidad vacía son inducidas de lo institucional y están aseguradas por él. Cuanto más pura sea la influencia institucional tanto más segura y ampliamente aparece el minimum de los rangos inferiores de esta forma social de la fe. Por esta razón, desde el mero punto de vista del diagnóstico sociológico de la realidad, es correcto definir a las comunidades de fe como comunidades de diálogo o de charla, según que el diagnóstico tenga en cuenta lo normativo o lo estático de la institución. Pero aquí también lo que interesa es la comprensión de que este atenerse a la formalidad, a la mera exterioridad, al fracaso oculto de la pretensión de autosuperación de la institución, corresponde a esta institucionalización. También la espiritualidad moderna de la fe tiene sus tipos de “superstición”, de “cristianismo popular”, sus “enajenaciones específicas” que tiene que incorporar ella misma cuando lo que importa es la obtención de una forma de permanencia institucional. La crítica de aquéllos es la vida misma interna-institucional, pero su negación es simplemente antiinstitucional.

7. “Conversación sobre la fe”: “Entendemos por esto una conversación en la que la cuestión de Dios no es sólo el presupuesto general del pensamiento sino su objeto y en la que Dios se transforma, de tercero ausente, en participante”.

Ahora bien, en la actualidad la vida institucional de las iglesias no consiste solamente en el diálogo: también siguen existiendo el servicio divino, las procesiones, la comunión, etc., que carecen de diálogo. Bajo el aspecto que aquí hemos expuesto, de una sociología actual de la religión de saber cómo se conduce e impone la institucionalización de una nueva forma de fe con respecto a las instituciones tradicionales de las comunidades de fe. Esta cuestión puede ser hoy muy importante para la vida práctica de las iglesias, pero desde el punto de vista teórico es secundaria y puede ser inferida en su problemática sociológica, de la cuestión fundamental acerca de cómo se institucionaliza la reflexión permanente religiosa. Desde el punto de vista sociológico me parece que es posible distinguir tres tipos de procesos en los cuales las nuevas formas de fe polemizan y conviven institucionalmente con las formas tradicionales; quisiera caracterizar estos tres grupos de reacción con las categorías de la inclusión, del cambio de función y de la neutralización:

1) Bajo "inclusión" entiendo yo el proceso mediante el cual las nuevas formas institucionales se incorporan, mediante simple adición, a las instituciones tradicionales. Éste parece ser el modo fundamental de las adaptaciones institucionales "sociotácticas" de la organización eclesial: el diálogo, la discusión, el congreso, etc., se convierten en un anexo reconocido de las formas tradicionales de organización y de conducta que entonces aparecen como "revitalizadas" es decir, las necesidades de fe, que son satisfechas en esta nueva institucionalización anexa, mantienen también las viejas formas. Por otra parte, allí donde las nuevas exigencias de la fe conducen a la fundación de estructuras sociales y religiosas relativamente más independientes y modernas, es posible observar la inclusión inversa y la recepción de antiguas formas institucionales como, por ejemplo, la inclusión de la prédica en congresos de las academias o en las reuniones masivas de los congresos de la iglesia, en la celebración de la comunión en las fábricas como parte de la asistencia espiritual al obrero, etc.

2) Pero las formas y organizaciones tradicionales de la vida religiosa pueden también, manteniendo la continuidad formal e institucional, fundirse con las nuevas necesidades de la fe; en este caso se transforman, ya que las necesidades de fe que originariamente estaban en su base, van desapareciendo cada vez más en su función y tarea, en la medida en que satisfacen las nuevas pretensiones sin que por esto se modifique lo institucional en tanto tal, lo exterior de las formas sociales de organización y comunicación. Me parece que un cambio de función de este tipo, de las formas tradicionales de la vida cristiana de la comunidad, en el sentido de que son destinadas a la satisfacción de las pretensiones religiosas de la reflexión permanente, se nota en todas partes; pero quizá puede verse con mayor claridad el cambio de significado de la prédica, cuya "anunciación de la palabra divina" parece consistir cada vez más en la introducción y provocación de la "interpretación" del proceso de reflexión y de la corriente de subjetividad de la fe moderna y, por otra parte, también se asiste a estas prédicas para satisfacer estas necesidades. Lo mismo vale para la confesión en la medida en que

es concebida —también por la misma Iglesia— como curación del alma. Pero también lo anacrónico de las antiguas formas en tanto tal, su oscuridad arcaica, anticuada o de museo puede ser convertida funcionalmente en una provocación a la reflexión, en una incitación a la autointerpretación y auto-comprensión de la espiritualidad moderna en el *medium* de lo extraño y, de esta manera, obtener nueva vida en el cambio de función, similar a la que ya hemos visto en el caso del papel que juegan los dogmas para la fe moderna.

3) Finalmente, las nuevas instituciones y las pretensiones de la fe que detrás de ellas se encuentran, desplazan a las antiguas instituciones bajo la forma del “retiro”: las antiguas instituciones y las antiguas formulaciones de conducta permanecen intactas en su existencia y en su obligatoriedad social, son cuidadas y conservadas, pero la corriente viva de la fe fluye, simplemente, al margen de ellas. Su permanencia se apoya entonces en cualquier tipo de motivos y causas —en necesidades de la tradición y de la costumbre, en los *vested interests* de sus representantes, en su importancia dentro del marco de la cultura general, en el prestigio social a ellas vinculado, etc.—, pero ya no más en las pretensiones vitales de la interioridad de la fe. Con respecto a ellas, estas instituciones ya no cumplen con la función de la satisfacción de necesidades, ni tampoco caen dentro del ámbito de la protesta como perturbaciones u obstáculos para la nueva vida de la fe. Pero, al mismo tiempo, en tanto instituciones religiosas están neutralizadas religiosamente. Ocupan tan sólo el lugar del uso puramente demostrativo, son “ceremonializadas”, en el sentido de una “herencia sociológica” de la cual ha desaparecido la seriedad funcional de la solución de tensiones y de necesidades (HOFSTETER), y subsisten en una “obligatoriedad no obligatoria”, categoría con la cual GEHLEN (refiriéndose, naturalmente, a otro contexto que no es el de la religión) concibe a aquella forma cultural “que es obligatoria en la medida en que nadie la ataca y que muchos se dejan influir por ella, pero que carece de consecuencias en el sentido de que de ella no parte ningún impulso como no sea en la dirección de su propia reproducción, y nadie se siente revitalizado y fortificado por ella” (*loc cit.*, pág. 241).

Precisamente los contenidos y organizaciones tradicionales de las antiguas religiones adoptan muy a menudo esta forma de museo y de petrificación quizá porque su fundación y crecimiento constituyó alguna vez uno de los esfuerzos más grandes de la cultura. Por eso no puede maravillarnos el hecho de que muchas de las formas e instituciones tradicionales del cristianismo se hayan hoy petrificado en esta “legalidad no obligatoria”: para una gran cantidad de personas su ingreso en las iglesias cristianas cae bajo esta categoría; bautismo, confirmación, casamiento, entierro, se convierten en meros actos sociales “ceremoniales” de este tipo. Pero prescindiendo de esta manifiesta pérdida del sentido religioso de la pertenencia tan sólo formal a confesiones o iglesias, del desplazamiento de la iglesia al papel social de una mera “iglesia de ceremonias”, este tipo de neutralización institucional de formas religiosas tradicionales vale también para el hombre perfectamente creyente, en el sentido de la moderna subjetividad de la reflexión, en la medida en que no pone en tela de juicio determinados complejos de tradi-

ción, como por ejemplo la Última Cena, pero tampoco es capaz de hacerse cargo de ella con subjetiva vitalidad.

Por otra parte, estos procesos en los cuales las instituciones basadas en necesidades transformadas, debilitan y sustituyen a las viejas instituciones, no ha de ser considerado, de ninguna manera, como el destino total de estos elementos tradicionales: junto con estas "adaptaciones" queda el resto de una auténtica pretensión institucional de dominio, con la adecuada espiritualidad y vitalidad que, a pesar de su anacronismo, impulsa a la continuidad del espíritu y de la experiencia religiosa. Estas pretensiones de profundidad histórica de las formas de fe religiosa, de una revitalización de lo sagrado con su gran afinidad con lo transmitido desde hace largo tiempo, refuerzan también las dificultades con las que se ve enfrentada, en la actualidad, una fe cristiana, ingenua e irreflexiva.

Con esto me parece que hemos dado respuesta a la cuestión de cómo puede institucionalizarse la reflexión permanente, es decir, de qué manera una moderna espiritualidad religiosa obtiene, a través del tiempo, la adecuada obligatoriedad y estabilidad en un contenido social exterior. Habría que agregar aún algunas consideraciones acerca de aquella otra función de la institución que hemos llamado "la apelación hacia arriba" y que a menudo es entendida como su "idea". En las instituciones de las religiones de salvación esta "apelación hacia arriba" toma la forma de la contradicción de la institución consigo misma, forma que también es institucionalizada. Este problema es ya viejo en la tradición cristiana: es el de la contradicción, impuesta desde el comienzo, entre iglesia visible e iglesia invisible, entre la "palabra" obligatoria y el "espíritu" vinculante de la institución. Esta contradicción toma, en la institucionalización de la reflexión permanente, una forma especial, que quisiera caracterizar como la apelación institucional para la superación de la subjetividad y de lo social.

Desde el punto de vista sociológico, sólo puede ser descrito como algo paradójico: la subjetividad del yo es socializada en el principio del diálogo de las modernas comunidades de creyentes; es socializada en lo institucional, pero al principio con la tendencia a refrenar la reflexión permanente de lo subjetivo y combatir la fijación de la subjetividad en una conciencia motivadora común, y el impulso hacia un actuar con los hombres de una misma fe, que vaya más allá de la autorreflexión de la interioridad. Frente a esto, lo meramente subjetivo es la decadencia de la fe. Pero las instituciones religiosas que residen en el actuar social rechazan, a su vez —precisamente debido a su fijación en el mundo y a sus decisiones de acción, a su comunicación con las situaciones del mundo—, la moderna interioridad en su profunda subjetividad, que es de lo que vive esta forma de fe. Lo social en la fe —la institución, la comunidad y la fe y su actuar socialmente visible, que se vuelve obligatorio— es también un elemento constitutivo de la contradicción permanente que rechaza en su origen esta forma de la fe. Así pues, para las instituciones religiosas de la época moderna y su estructura fundamental, vale el juicio de Simone WEIL: "El yo y lo social son ambos ídolos". En lo teológico-filosófico esta autocontradicción institucionalizada de las actuales instituciones de la fe, corresponde a la importancia de la problemá-

tica del tu: el encuentro de la subjetividad consigo mismo en el tu, pone de manifiesto tanto una relación del yo de la persona que supera lo social —la relación con el tu no es ninguna relación social— como así también frena la soledad de la reflexión permanente en la oposición concreta con el otro. Por esto, este encuentro se convierte en modelo fundamental obligatorio de la relación religiosa, en el anhelado camino interno, que conduce a los cristianos a Cristo.

A la misma autocontradicción institucionalizada se refiere el principio del diálogo de las modernas instituciones religiosas, en el sentido de que deja de lado y elimina el silencio, al que debe o quiere conducir como objetivo, es decir, un ser-uno silencioso o un saberse-uno con Dios. Mientras las instituciones religiosas tradicionales determinaron la localización social del silencio, lo institucionalizaron, éste falta totalmente en las instituciones modernas de la reflexión permanente y es eliminado cada vez más de las instituciones tradicionales. “Como no podemos callar, tenemos que provocar silencio en el lenguaje”. Esta paradoja de SARTRE con respecto a la poesía indica también la idea rectora de las modernas instituciones religiosas *loquor quia absurdum est*.

El camino interno que estas institucionalizaciones de la reflexión permanente imponen al hombre, me parece ser tan obligatorio como improbable su realización, ya que esta última está dirigida principalmente en contra de las legalidades del mundo de la institución y de la subjetividad del yo. Lo que verdaderamente se anhela en esta moderna institucionalización religiosa es: reflexión permanente sin pérdida de la acción, camino interior sin pérdida exterior, soledad del yo sin pérdida del tu, conversación permanente y silencio. Pero el “camino” de la fe es, en cada situación del mundo, lo improbable y lo indemostrable. La sociología de la religión, en tanto ciencia de los hechos del mundo y ciencia empírica, puede tan sólo conocer las “equivocaciones” y demostrar lo probable.

#### BIBLIOGRAFÍA

- DIETRICH BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 6.ª ed., München, 1955.
- RUDOLF BULTMAN: *Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert*, en *Universitas*, X, 7, 1955, pág. 703.
- HANS FREYER: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart, 1955, págs. 227 y ss.
- ARNOLD GEHLEN: *Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse*, en *Merkur*, Nr. 100, 1956, págs. 520 y ss.
- GOTTHARD GÜNTHER: *Seele und Maschine*, en *Augenblicke*, I, 3, s/d.
- OSKAR HAMMELSBECK: *Die veränderte Weltsituation des modernen Menschen als religiöses Problem*. München, 1955.
- FRIEDRICH HEER: *Sprechen wir von der Wirklichkeit*. Nürnberg, 1955.
- PETER HOFSTÄTTER: *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart/Wienn, 1954, págs. 120 y ss.
- ERNST JÜNGER: *Strahlungen*. Tübingen, 1949, pág. 362.
- SIGFRIED MELCHINGER: *Ist moderne Lyrik modern?*, en *Wort und Wahrheit*, XI, 8, 1956, pág. 600.

- EBERHARD MÜLLER: *Die Welt ist anders geworden*. Hamburg, 1955, págs. 110 y ss.
- HANS RUDOLF MÜLLER-SCHWEFEL: *Die Stunde des Gesprächs. Wesen und Bedeutung des Dialogs in unserer Zeit*. Hamburg, 1956, págs. 32 y ss.
- EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY: *Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne*. München, 1955, págs. 157, 188.
- JEAN-PAUL SARTRE: *Schwarzer Orpheus, en Situationen*. Hamburg, 1956.
- HELMUT SCHELSKY: *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*, 3.<sup>a</sup> ed., Stuttgart, 1955, págs. 347 y ss. *Soziologie der Sexualität*. Hamburg, 1956, páginas 110 y ss.
- JOACHIM WACH: *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen, 1931. *Religionssoziologie*. Tübingen, 1954.
- SIMONE WEIL: *Schwerkraft und Gnade*. 2.<sup>a</sup> ed., München, 1954, págs. 211, 233, 57.