

La ambigüedad de lo secular

Christoph M. Michael¹

Pecora, Vincent P.: *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2006, 224 páginas. ISBN: 9780226653129 / ISBN-10: 0226653129.

El libro “secularización y crítica cultural” reúne artículos originales con versiones revisadas y ampliadas de artículos publicados anteriormente. Vincent Pecora – quien es ‘Gordon B. Hinckley’ Profesor de Literatura y Cultura británica de la Universidad de Utah – se preocupa, por una parte, de la cuestión central de cómo puede ser entendida de mejor manera la relación entre modernización y secularización y, por otra, respecto a cómo los lazos (histórico-)religiosos vinculados con la crítica cultural secular plantean problemas difíciles de resolver para la visión liberal-universalista que Habermas y que muchos otros pensadores occidentales han venido elaborando.

La crítica secular supone frecuentemente versiones particulares sobre cómo ha ocurrido la retirada de la religión y la reconstrucción racional de las que antiguamente fueron instituciones religiosas. Pero la secularización como concepto guía de la modernidad sufre un dilema interno al que Pecora apunta, a través de todo su libro, para delimitar su faceta conceptual, política y mundana. Contrario a la creencia de que la modernidad se autofunda en el potencial racional, la modernidad en si misma no podría ser una “nueva época” sin precedentes y totalmente conciente de su fundación (conciente de si misma), sino que sería más bien una mundanización del cristianismo como ha sido sugerido por el filósofo francés Jean-Claude Monod. En vez de continuar poniendo los principios de la secularización a prueba – la idea que la modernización requiere de secularización para su éxito –, Pecora plantea que es más fructífero enfocarse en las ambigüedades subyacentes en el concepto de secularización. En cinco ensayos él examina la complicada relación entre religión y crítica secular a través de diferentes visiones teóricas y de fronteras disciplinarias que abarcan la visión histórica cuasi religiosa de Walter Benjamín, la sociología de la religión de Emile Durkheim, la crítica secular de Matthew Arnold y la traducción de Virginia Woolf de su propia herencia religiosa en el modernismo literario. Las 24 páginas de introducción, aunque complejas y exigentes en su estructura, son apropiadas para proveer, tanto a los investigadores avanzados como los estudiantes iniciados, de una descripción exhaustiva de la teoría de la secularización.

El primer y más largo de los ensayos reconsidera una de las ideas principales de la modernidad, a saber, que la secularización tiene sus raíces en la Ilustración y que la religión

¹Docente en Ciencia Política en la Martin-Luther Universität de Halle/Wittenberg y en la Humboldt-Universität zu Berlin (christoph.michael@politik.uni-halle.de). La resección original fue escrita en idioma inglés y la traducción fue realizada por Carolina Moreno, Licenciada en Sociología de la Universidad de Chile y Master en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Pompeu Fabra.



retrocede con el progreso de la ciencia, la modernización y la fragmentación de la vida social. Partiendo de las implicancias de Max Weber en su *Ética Protestante* donde plantea que la transformación de la creencia religiosa es tanto el motor de la Ilustración como su efecto, Pecora muestra que las diferencias religiosas no pueden ser evaluadas desde un punto arquimediano supuestamente neutro de humanismo secular, ya que este humanismo es en si mismo el producto de un proceso dialéctico de secularización. El autor plantea que la secularización occidental no se ha completado y nunca podría ser totalmente completado puesto que la sociedad mantiene un deseo religioso de coherencia, solidaridad y objetivo histórico. Dichos deseos son traducidos y transpuestos “de manera cada vez más refinada e inmanente pero también deformada y distorsionante en versiones de su herencia religiosa” (p. 22) Tomando como recurso la línea argumental de la teoría estética de Adorno y un punto similar al de Hans Blumenberg, Pecora sugiere que el secularismo en si mismo “se transforma en el camino paradójico hacia un sentido religioso más profundo, en tanto más racional, que nunca antes ha existido” (p. 20). En medio del acalorado debate ‘post 11 de septiembre’ sobre el terrorismo Islámico y el choque de civilizaciones, el autor plantea la oportuna pregunta conceptual, política y éticamente importante sobre si la modernidad secular (y, como me gustaría añadir, la democracia liberal) debe continuar “dibujando su sustento ético, como señaló Habermas, únicamente desde su herencia judeocristiana” y si tal perspectiva, supuestamente secular, puede ser realmente construida a partir de otras tradiciones ético-religiosas. La respuesta de Pecora concuerda con la de Talal Asad en un profundamente escéptico, aunque algo esperanzador, no.

Desde una perspectiva metodológica y sociopolítica, el ensayo quizás más interesante es el intento de Pecora de re-examinar la secularización en términos de “la supervivencia de disposiciones religiosas desacralizadas, actitudes, estrategias de respuesta e improvisaciones, es decir, un habitus religioso secularizado”. El autor presenta el trabajo literario de Virginia Woolf como un ejemplo para analizar como “ciertas infraestructuras de vida colectiva a principios del siglo veinte, desde la familia hasta las asociaciones profesionales pasando por las hipostaciadas ideas de la sociedad misma, podrían permanecer sobresaturadas con la religión en la que los miembros de los grupos dicen no creer” (p. 160).

Siguiendo el argumento de David Daiches, el esoterismo estilístico del modernismo es visto como el resultado directo del declive del sistema de creencias exotéricas para las cuales en el caso de la técnica literaria de Woolf presentó una compensación. En Woolf, el pensamiento evangélico ‘Claphamite’ con su énfasis sobre el pecado original y la doctrina de la elección que acentuó tanto la experiencia personal como la respuesta emocional sobre la reflexión teológica racional, se tradujo como “la sociedad de los marginales”. La sociedad de los marginales es en general una versión de la secta ‘Clapham’. El espectáculo banal de la casa de fiestas presentado por Woolf en *La Señora Dalloway* (“Mrs. Dalloway”) está basado en una seria, casi religiosa, creencia en el significado moral de la efervescencia social como una crítica a la ideología

religiosa de la secta ‘Clapham’. Pero mientras Woolf rechaza su carácter evangélico y colonizador, recupera al mismo tiempo su estructura social subyacente y seriedad moral (p. 170). Este movimiento dialéctico en la obra de Woolf puede, como sugiere Pecora, ser apreciado de mejor manera en su obra *El fin del Viaje* (“The Voyage Out”).

En dicha obra somos confrontados con una “encarnación incorpórea de visión evangélica” (p. 172) como resultado de la traducción secularizadora de Woolf. Ella sitúa críticamente su propia herencia religiosa liberándola de sus aspiraciones de conversión universal y poder, mientras preserva el ideal cuasi-extático de las mentes unidas como una suerte de totalidad. Y aunque, como Pecora muestra, Woolf exhibe de toda la vida una tendencia hacia un ideal de mentes unidas más allá de todos los modos existentes de filiación institucional, su propia relación secularizada con el compañerismo de la secta ‘Clapham’ se mantiene igualmente abstracta y fuera de la realidad, lo cual se manifiesta en su propia ficción. La sátira a la Iglesia anglicana que encontramos en *El fin del Viaje* ejemplifica tanto el odio a la hipocresía cristiana, un rechazo crítico de “todo en lo que ella había creído antes implícitamente”², pero también resuena una idea superior y más hermosa. Este entusiasmo y asociación común con otros pueden ser encontrados en el pensamiento evangélico inglés así como también en la secta ‘Clapham’. El conocimiento de Dios fue un asunto de respuesta emocional y de “los más amplios placeres de las mentes unidas” (p. 193). Precisamente esta sociabilidad evangélica secularizada de las novelas de Woolf, concluye Pecora, define la clase social de Woolf como inglesa en la era moderna. Esta aristocracia cultural del tipo ‘Clapham/Bloomsbury’ con su peculiar forma de solidaridad social y conciencia colectiva hizo mucho para “definir la naturaleza pública de la moderna identidad nacional inglesa, una que no cambiaría sustancialmente hasta después de la Segunda Guerra Mundial” (p. 193). Aquello que Alasdair MacIntyre en “After Virtue” castigó como simple “emotivismo” o “intuitivismo” moral no es un producto arbitrario de la propia voluntad irracional de la modernidad o la completa fragmentación de la sensibilidad moral, sino que – en el decir de Pecora – más bien una visión del mundo integrada a una tradición específica de pensamiento evangélico, en donde el destino de uno depende en “encontrar la respuesta emocional moralmente correcta para cualquier persona o evento” (p. 168). Entendida dialécticamente como la secularización de una tradición religiosa integrada en una específica clase social y conciencia colectiva (nacional), entonces parece existir poco de arbitrario en el “emotivismo” de George E. Moore una vez que éste es suficientemente puesto en su contexto. Este intento por contextualizar el complejo proceso de secularización, la traducción de la tradición religiosa en un nuevo modo de respuesta secular, es lo que hace al estudio de Pecora altamente atractivo.

Generalmente y contrario a Pecora, no creo realmente en el compromiso con una visión de verdades morales universalmente aceptables – independientemente si la secularización en realidad va más allá de esta visión o no – para proveer una sola razón ética dentro de un marco intelectual no teológico (p. 23). Esta convicción podría ser parte en sí misma

²Virginia Woolf: *The Voyage Out*. New York: Modern Library, 2001, p. 238.



de lo que Albert Camus vino a considerar como el impulso esencial del drama humano: el deseo demasiado humano por lo absoluto o, como Kant lo ha llamado, la ilusión trascendental. Incluso si nosotros asumimos la noción de verdad para llevar cualquier significado a la esfera moral, incluso si estamos convencidos que nuestras descripciones éticas son más que sólo las expresiones parroquiales de prácticas y creencias sociales históricamente contingentes, pienso que deberíamos abandonar la idea de universalidad. En vez de ello deberíamos quizás optar por lo que yo llamaría un *relativismo contextual* restringido por una unidad en el propósito de aliviar el sufrimiento humano. No debería ser olvidado que solo hace bastante poco la conquista imperialista fue vista al mismo tiempo como una justificación de un particular orden social y político, una teoría ética y práctica, o un episteme particular en el sentido que Michel Foucault ha ocupado este termino en la “Arqueología del conocimiento”. Las preguntas tradicionales de la filosofía de la Ilustración respecto a la verdad fueron así relacionadas en formas escandalosas con una retórica de la superioridad – moral, epistemológica y cultural. Pero más importante aún, tal visión de universalidad es enmarcada, como Sheldon Pollock y sus coautores han señalado “por el ideal de soberanía nacional; y de nación que es la forma social que vuelve autoconciente a la modernidad – conciencia de ser contemporánea – de modo que el espíritu cosmopolita pueda habitar un mundo que es éticamente sincrónico y políticamente simétrico”³. Este ideal podría, tarde o temprano, volver más utópica que nunca la idea de verdades morales universales.

³Sheldon Pollock et al.: *Cosmopolitanisms*. In: *Cosmopolitanism* editado por Carol A. Beckenridge, Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha, and Dipesh Chakrabarty, Durham y Londres: Duke University Press, 2002, pp. 1-14, 5-6.