FAROS EN LA NIEBLA

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN ESTE MOMENTO HISTÓRICO

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 125(a)/2022

Research Papers

ASP
Analistas
Socio-Políticos

FAROS EN LA NIEBLA

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN
Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN ESTE MOMENTO HISTÓRICO

Víctor Pérez-Díaz

ASP Research Paper 125(a)/2022

Índice

Introducción: un esquema pentagonal de la experiencia religiosa como drama, preguntas, impulsos, límites y comunidad

1.La secularización como un drama abierto, y claves de la resiliencia religiosa

1.1. Drama y resiliencia
1.2. El momento histórico actual: una crisis, una deriva, un reto, una oportunidad

2. Faros en la niebla: intentando aprender de testimonios del pasado

2.1 Límites: el (re)descubrimiento medieval del purgatorio, y la importancia de "las gentes ni tan buenas ni tan malas, sino más bien regulares" en una sociedad civil

2.2. Impulsos: la "sublimidad del sentir", y algunas afinidades electivas entre positivistas románticos y cristianos contemporáneos (Giacomo Leopardi, Luigi Giussani, y otros)

Referencias bibliográficas

Víctor Pérez-Díaz es Presidente de Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios.

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Berta Álvarez-Miranda Navarro
Joaquín Pedro López Novo
Josu Mezo Aranzibia
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional / International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences) (†) (Founding Member)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) (†) (Founding Member)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology) (†) (Founding Member)
Michele Salvati (Università degli Studi di Milano)

© Víctor Pérez-Díaz
Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
O en parte sin permiso previo del autor

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

Introducción: un esquema pentagonal de la experiencia religiosa como drama, preguntas, impulsos, límites y comunidad

He escrito estas líneas pensando en la religión en tanto que religión *vivida,* como una experiencia compartida. Compartimos con ella no sólo un marco interpretativo, sino una manera de estar en el mundo, una manera compleja, que suele suponer estar en el mundo y no ser del todo parte de él – y así, con esta tensión incorporada, tratar de construir una suerte de comunidad, contra el telón de fondo, cambiante y fugaz, de cada momento histórico.

Esbozo una interpretación del momento (más bien, con referencia a la civilización de Occidente) como un momento ambiguo: de crisis de la experiencia religiosa, pero también propicio a su desarrollo – con lo cual me distancio de quienes lo ven inserto en un proceso *in crescendo* de secularización. Entiendo este proceso, más bien, como un proceso contingente, un drama abierto, hecho de confluencias y alejamientos entre la cultura religiosa y la cultura secular. Hoy el drama se nos presenta, en buena medida, con los rasgos de un orden problemático, y una deriva institucional y una inquietud sociocultural intensas; esta situación puede prolongarse indefinidamente, pero, por otra parte, tiene un recorrido del que podemos aprender.

Sugiero que el carácter indeciso del proceso en curso y la resiliencia de la experiencia religiosa, en el espacio y en el tiempo, pueden entenderse mejor a la luz de un marco interpretativo de la situación humana, con el cual las religiones han solido ofrecer una respuesta bastante persuasiva a las demandas de sentido de nuestra especie. Ese marco interpretativo se apoya en una sencilla heurística, que muchas gentes de diferentes culturas pueden compartir, lo que facilita que puedan comunicarse las experiencias correspondientes.

Se trata de lo que podríamos llamar un esquema pentagonal de la situación humana con cinco claves o puntos de referencia. Los resumo en los términos de: (1) una visión de la vida y la historia como un *drama* abierto, ante una audiencia relativamente indeterminada de testigos, cuyo curso depende, en buena medida, de las decisiones relativamente libres que vayamos tomando. Lo cual supone (2) unas *preguntas* sobre el sentido de tales decisiones, incluyendo la preguntas últimas sobre el sentido de una vida que pretende durar, y de la muerte; (3) un *impulso* ascensional, que incluye el intento de poner cierto orden en el mundo (acorde con las respuestas a esas preguntas), o al menos de contener su desorden, lo cual implica una tensión entre estar en el mundo y no ser del todo parte de él; (4) un *sentido de los límites*, por lo pronto los de nuestra capacidad para responder aquellas preguntas, y así entender y ordenar el mundo, lo cual remite a alguna forma de búsqueda de ayuda. Y (5) todo ello (drama, preguntas, impulso y sentido de los límites) vivido por las gentes en sociedad, en tanto que individuos no tanto aislados cuanto insertos (con un mayor o menor distanciamiento) en un marco de relaciones sociales, una *comunidad* (o un entramado de comunidades).

Esto supuesto, sugiero que las experiencias religiosas pueden contribuir a iluminar a los agentes para hacer su apuesta y representar su papel en el drama en curso. Una apuesta que intenta contar con el impulso preciso – y con un sentido de la realidad que incorpora el saber de sus límites. Ello implica una apuesta, bien por dejarse ir, bien por hacer algo y poner orden en el mundo aquí y ahora.

Puestos a apostar por un modo u otro de estar en el mundo y dar respuesta a las preguntas recurro a una relectura de experiencias históricas. Busco en el pasado, visto desde hoy, ejemplos de experiencias particulares, ubicadas en diferentes contextos. Las cuales, si bien no nos ofrecen una gran tendencia a la que sumarse, o una lógica de la historia que hacer nuestra, pueden darnos pistas para estos tiempos inciertos. Pistas suscitadas, por ejemplo, por los fenómenos de confluencias y alejamientos entre la cultura religiosa y la cultura secular.

Pero con el *caveat* de que con tales pistas no podemos aspirar a desentrañar una lógica de la historia, de la misma manera que sería presuntuoso tratar de adivinar una razón divina – es más bien cuestión de "hacer lo que se pueda", como solía sugerir Felipe Neri. De hecho, aunque nos guste recurrir a explicaciones y justificaciones a las que subyace una aparente razón de la historia, con un trasfondo de grandes tendencias en marcha, sin embargo, los humanos solemos ir casi siempre a tientas. Lo cual no obsta para que no podamos usar experiencias diversas como heurísticas, que nos sirvan de apoyo e inspiración – como destellos, intermitentes. Faros en la niebla.

1. La secularización como un drama abierto, y claves de la resiliencia religiosa

1.1. Drama y resiliencia

Conviene hablar de fenómenos como el proceso de secularización con cautela. No dándolo por hecho, sino relativizándolo. No como quienes, creyendo observar tendencias, lo consideran como un dato incuestionable.[1] En realidad, es un proceso complejo, contradictorio y abierto: un drama con muchos desenlaces posibles, y muchos avatares por delante.

Por lo pronto, la situación es muy distinta en las sociedades occidentales, "modernas y avanzadas", y en el resto del mundo. En aquellas, sí hay una corriente secularista que ha propiciado y propicia la marginación de la experiencia religiosa en el espacio público.[2] Es así desde hace unos cien o doscientos años – o quizá algunos siglos más, si reducimos esas sociedades a sus minorías "selectas e ilustradas". Que han ido extendiendo su área de influencia. Pero con límites. Límites que resultan de que el mundo abarca mucho más que occidente. Y de que, incluso en occidente, las cosas son más complicadas.

Por ejemplo, el caso de los Estados Unidos, vistos, en general, como la sociedad más avanzada del mundo, pone en cuestión el avance inexorable del proceso de secularización.[3] No sólo porque hay en ella una amplia minoría de gentes religiosas, bastante comprometidas y practicantes, y una presencia cuestionada pero significativa de simbolismos y rituales religiosos en el espacio público. Sino porque, además, cuando se considera el *conjunto* de la sociedad, se observa una abundancia de posiciones blandas u oscilantes, propias de gentes no tanto secularizadas cuanto con sentimientos mezclados – combinando, por ejemplo, en diferentes fases de sus vidas, entusiasmos religiosos con entusiasmos cívicos muy diversos.

En el caso de la España actual, que podemos tomar como ejemplo del argumento aplicado a buena parte de Europa, las encuestas nos suelen decir (por ejemplo, Pérez-Díaz y Rodríguez, 2021) que, incluso si nos fijamos en el amplio sector de quienes se auto-identifican como católicos poco o nada practicantes, muchos de ellos nos dan un testimonio de experiencias ambiguas. Incluso los poco o nada practicantes recurren a meditaciones y rituales (aunque sea notable el descenso de su participación en varios ritos de paso) en situaciones extremas, momentos de soledad, de enfermedad y muerte de gentes en su entorno y de ellos mismos. Momentos difíciles de evitar, casi imposibles de olvidar, y relativamente frecuentes. Dicen que tienen escasa confianza en la iglesia como institución, pero esa desconfianza (respecto a una iglesia probablemente entendida en términos de jerarquía y clerecía) no suele ser mayor de la

[1]Ver Gauchet (1985) y Casanova (2021).
[2]No entro aquí en la posibilidad de entender variantes del secularismo moderno como simulacros religiosos – a los cuales me he referido en un ensayo complementario de, y paralelo a, esta discusión (Pérez-Díaz, 2013).
[3]Ver Putnam y Campbell (2012) y Campbell (2020).

que tienen respecto a las elites políticas, económicas y mediáticas– quizá porque desconfían de las elites humanas un tanto más que de las figuras divinas. Por lo demás, dicen tener en gran aprecio a la obra social de la iglesia, sus obras de caridad y/o de justicia. Aprecios quizá relacionados con consideraciones más amplias. Y así, por ejemplo, suelen ser mayoría quienes dan por supuesto, y no hacen objeción al hecho de, que viven en una sociedad "con raíces y valores religiosos cristianos" – sin que, por otra parte, ello implique aceptar las intervenciones de la iglesia (jerarquía, clerecía...) en el campo de la política, sin someterlas antes a su propio juicio.[4]

Es decir, estamos hablando de grados limitados de articulación y de coherencia, de dudas y matices, de variantes de un *modus vivendi* – que, además, puede evolucionar en un sentido u otro, y suele estar a años luz de ser parte de un proceso inequívoco y sujeto a una tendencia dominante.

En cualquier caso, conviene recordar que, aparte de occidente, queda un "resto del mundo". Un "resto" bastante numeroso – que quizá merezca ser identificado como un "Resto", con mayúscula. Porque el hecho es que, si redondeamos las cifras y fijamos la población mundial en unos 8,000 millones de individuos, ese "Resto" afectaría "tan sólo" a ¿unos 7,000 millones? Probablemente poco secularizados. Parecen muchos. Sobre todo si se comparan con las ¿decenas de millones? de los secularistas consecuentes.

Las claves de la resiliencia religiosa y el esquema pentagonal

Pensar que nos encontramos hoy en medio de un proceso de secularización que cuestiona la experiencia religiosa, pero no tanto, y al que debemos tratar como un drama abierto, nos obliga a ponderar las razones de la persistencia de esta experiencia tan viva, tan extendida y tan prolongada en el tiempo. Como ya he indicado antes, creo que, en términos generales, la experiencia religiosa ha sido y es percibida como proporcionando un marco interpretativo y una manera de estar en el mundo que constituyen una respuesta plausible a una demanda de sentido por parte de la sociedad.

Ello resulta de la combinación de los varios factores ya mencionados, cuyo comentario amplío ahora muy someramente subrayando su interconexión. (1) La experiencia humana entendida como un drama continuo, un proceso contingente, supone una opción (explícita o implícita) por tomar un camino u otro por el bosque, (2) que puede ser acertado o equivocado, bueno o malo, lo cual implica, a su vez, un hacerse preguntas sobre el sentido del itinerario; con el consiguiente intento de responder tales preguntas o de aprender a vivir con ellas, en contraposición con la *aspernatio rationis* de ni siquiera reconocer su presencia (Voegelin, 2002 [1966]) y eludir o negar tales preguntas. Estas preguntas incluyen las "preguntas últimas" sobre el sentido de la vida y de la muerte, a las que, bien se les da cumplida respuesta bien, al menos, se puede vivir con ellas, e incluso nos pueden ayudar a vivir.

(3) El impulso ascensional, que Bachelard (2001 [1943]) aplicaría al mundo de la estética o (en otras palabras) al ámbito de lo sublime está ya implícito, como atrevimiento y como apuesta, en el *sapere aude* concomitante con formularse las preguntas últimas. Con él se trata de comprender, y querer, y poner (alguna medida de) orden en el mundo – lo cual puede implicar un quedar, o un volver, o un durar en él – en todo caso, una actitud contrapuesta a la acidia de quienes se dejaran ir, "seguir dando tumbos", presumiblemente hacia la nada.

[4]Una posición compleja pero bastante tradicional, que se encontraba relativamente difundida, por ejemplo, entre los campesinos castellanos del siglo pasado, "cristianos viejos" y habituados a "mantener al cura a distancia" (Pérez-Díaz, 1971).

(4) El sentido de los límites, contrapuesto a la *hubris,* equilibraría y reforzaría aquel impulso, y le dotaría de un grado de realismo: de reconocimiento de la resistencia de una realidad encontrada, más que creada, con la que manejarse – límites, por lo pronto, de nuestra propia capacidad para comprender, y para querer.

Y todo ello junto con (5) el corolario de todos estos factores, que es la inmersión de todos y cada uno de los actores implicados en ese drama, en un contexto de agentes interrelacionados – que pugnan y/o cooperan entre sí. Donde, por tanto, se da el encuentro con (y la apelación a) "otros"; incluyendo a un "otro" que suele ser alguna forma de divinidad (bajo forma monoteísta, henoteísta, politeísta...)–y otros, pocos o muchos, que, como siendo "suyos", rodean la divinidad. Y que en la cultura cristiana, por ejemplo, pueden ser profetas y discípulos, fieles y clérigos organizados en parroquias, y órdenes religiosas, y estructuras diversas), santos y herejes, ángeles y demonios, etcétera. Que incluyen a prójimos/próximos y lejanos – que nos acompañan y comparten con nosotros aquel destino dramático, impulsivo, interrogante, consciente (a veces, a medias) de sus límites. Se trata de un "otro" y unos "otros" que responden, o contribuyen a responder, aquellas preguntas; que pueden reforzar nuestro impulso; y compensar nuestros límites a la hora de poner orden (o contener el desorden) cognitivo, moral y emocional, mediante la producción y la reproducción de cierta forma de comunidad.

1.2. El momento histórico actual: una crisis, una deriva, un reto, una oportunidad

La resiliencia de la experiencia religiosa ha sido, y está siendo, puesta en cuestión a lo largo de la época moderna y contemporánea. Parece haber emergido una sociedad compleja cuyo decurso histórico apenas sería tributario de las experiencias religiosas. Una sociedad con una diferenciación institucional creciente, la evolución de cuya economía, política, estructura social y cultura respondería al juego de unos factores entre los cuales la experiencia religiosa ocuparía una posición cada vez más marginal. El sistema económico habría seguido, *grosso modo*, su propia lógica, la del "orden extenso" de la búsqueda del beneficio particular, que subyace a un "desorden creativo" que se intenta reajustar una y otra vez.

Algo análogo puede decirse del sistema político, con su despliegue de la voluntad de dominación y sus equilibrios de poder. Estos equilibrios *sui generis* "encauzan" la voluntad de dominación de unos y otros, lo cual se plasma en un *modus vivendi* tras los pactos consiguientes (post-Westfalia, post-Utrecht, post-congreso de Viena, post-Versalles, post-Yalta...), cuyo efecto suele durar unas pocas generaciones. Por su parte, las sociedades estarían bastante fragmentadas, y las identidades sociales más diversas pugnarían sin pausa por afirmarse como valiosas en sus propios términos. Finalmente, las voces múltiples de un debate cultural incesante oscilarían entre intentos más o menos logrados de adoctrinamiento de los demás, y consensos provisionales.

Estaríamos ante una suerte de sistema heraclitiano, de cambios, y quizá progresos (o no), a través del conflicto: de grandes y pequeños combates reiterados *ad nauseam* en pos de un triunfo siempre por renovar. Y con las sociedades protagonistas del proceso adoptando una variante del *motto* de *"the city upon the hill",* es decir, de ciudades/sociedades iluminando/liderando al mundo. *Motto* que tendría una motivación mixta, a la postre con una motivación dominante de tipo secular, y con la religión representando en ella un papel cada vez más ancilar. Y, al menos en parte, con el resultado del dudoso progreso de severas catástrofes– como las grandes hecatombes del siglo XX, que llevaron al límite el impulso de guerra total subyacente a una larga serie de tensiones, guerras civiles europeas y operaciones de colonización a escala global, *urbi et orbi* de los siglos anteriores. En cierto modo ese resultado

podría verse como un desorden anunciado. Por lo pronto, quizá implícito en el *modus vivendi* complejo de una economía de mercado y una sociedad de clases, redes clientelares y oligarquías varias, en la versión de la Inglaterra del XVIII, o en la versión de la Francia revolucionaria-bonapartista de 1789/1815. Experiencias civiles e ilustradas que, sin embargo, en buena medida, contribuyeron a desencadenar un torbellino de conflictos de todo orden. Evocando así el simbolismo de la frase del Próspero shakespeariano (*La Tempestad*), recogida a su modo por el joven Marx de los 1840s (el *Manifiesto*; Berman, 2010) – aquel "todo lo sólido se desvanece en el aire". Y que resurge con la intrahistoria de angustias e inquietudes de la cultura del "final de siglo" XIX (una intrahistoria repetida varias veces a lo largo del último siglo y medio) – por no hablar de los horrores subsiguientes, de guerras totales y de estados totalitarios.

En todo caso, este proceso de relativo desorden experimenta hoy, más que una repetición, una nueva mutación, con la huida hacia adelante de la globalización, la gobernanza a distancia, sociedades fragmentadas, el espacio público confuso y una cultura de la innovación permanente – una innovación propuesta como la clave de la experiencia humana, sin comprender que la propuesta misma de la cultura de la innovación a modo de imperativo categórico viene a ser, en realidad, una conminación a la adaptación continua a los cambios que vayan viniendo, y, de este modo, constituye un rasgo revelador de su verdadero carácter de cultura de la imitación.

El último medio siglo

Pero centrémonos en el "aquí y ahora" de "este momento" – el del último medio siglo, a caballo entre el siglo XX y el XXI, posterior a la implosión soviética, y la conversión china al principio del "socialismo es mercado". Lo que se ha llegado a considerar un final de la historia.

Por lo pronto, cabe ver en este momento (1) una situación más bien ordenada, que no hay sino que cuidar y apuntalar; o (2) una situación en la que se detectan señales de alerta, y de alarma, de una deriva hacia un desorden de media o alta intensidad. Aquí sugiero un escenario: el de considerar la situación como la de un mundo a la deriva.

Se trata de un mundo que cabe definir por lo que tal vez intenta ser pero *no* es: no es "un hogar". No lo es, a pesar de sus muchos e indudables avances, puestos de relieve, y con riqueza de datos y plausibles razones, por tantos (por ejemplo, Pinker, 2018). Datos relativos a cuestiones básicas para la manera de estar en el mundo de todo tipo de gentes y en particular las clases calificadas como subordinadas e inferiores – al menos si se compara su situación con la de hace cien o doscientos años, por ejemplo. Mejoras en la esperanza de vida (nutrición, higiene, asistencia sanitaria), alfabetización... El nivel del mar habría subido, y con él, todas las barcas. Cierto, en parte, y sin embargo... Son muchas las gentes que parecen estar cada vez más lejos de ver su mundo como un hogar – un hogar que es a la vez punto de partida y de retorno. Ni siquiera es el espacio abierto, pero manejable, para un errar de nómadas, que vuelvan una y otra vez a su paisaje familiar: cuadrillas de pastores trashumantes, recolectores de cosechas, artesanos ambulantes, poetas errabundos – jaimas en el desierto. Sino que es, más bien, un espacio desconcertante, cambiante e incontrolable y, en el fondo (es decir, reconocido en nuestro fuero interno como) bastante incomprensible.

Esta situación puede ser vista como el resultado de la confluencia de cuatro procesos (1) una globalización económica que, en buena parte, desborda y desconcierta a la inmensa mayoría de la sociedad, y precariza y coloca en posición de subordinación a una parte sustancial de la misma; (2) una gobernanza habitualmente repartida entre *establishments* partito-cráticos y

burocráticos, bastante inaccesibles, enzarzados en juegos geopolíticos remotos – y con el contrapunto (equívoco) de unos movimientos sociales "de masas" o "populares" que suelen acabar encauzados y subordinados (a unas oligarquías u otras) a su debido tiempo; (3) unas sociedades bastante distantes o indiferentes o recelosas unas de otras, fragmentadas por dentro, y con corrientes muy poderosas de polarización y atomización; y (4) una cultura superficial, apresurada y confusa, con el protagonismo de unas elites culturales futuristas y olvidadizas – lo cual se traduce en un debate público bastante ruidoso y propenso a entretener en muchos una suerte de desorden bipolar, sintiéndose, por turnos, bien impotentes bien omnipotentes...y "soberanos". "Soberanos" como ciudadanos, y como consumidores, y como dueños de un espacio virtual (su móvil, su ordenador, su aparato de televisión...). ¿Se sueñan omnipotentes y se despiertan impotentes, en precario, con saberes que se quedan obsoletos al poco tiempo, empresarios de sí mismos sin empresa?

No hace falta "predecir" (o "profetizar") que el mundo, u occidente, o Europa, o España... vayan a seguir ese rumbo "necesariamente" y "hasta sus últimas consecuencias" – eso ya se irá viendo. No es que ese desorden "haya de imponerse", ni que constituya una "inevitable necesidad" – por lo demás, es obvio que todo mi argumento es decididamente indeterminista. Pero, a efectos de esta discusión, sugiero que una percepción semi-confesada y bastante extendida en la sociedad es la de que tenemos un 50/50 por ciento de probabilidades de que nos hayamos acercado ya bastante al borde de un abismo semejante, si es que no estamos comenzando a caer en él. Y sugiero también que conviene prever que, en cualquier momento, y casi sin previo aviso, la *ratio* puede cambiar a 60/40, y este cambio, convertirse en el detonante de una crisis aguda y general... hacia un 90/10. Una crisis en la que se combine la obstinación narcisista-cainita de unos con la dejadez de otros, para provocar un desastre; evocando así los versos de Yeats (1920) sobre "el fin de la inocencia" como el resultado de "la falta de convicción de los mejores y la apasionada intensidad de los peores" – con el consiguiente desenlace shakespeariano de "la disolución de todo lo sólido en el aire". Versos por recitar, y por escuchar, ya en los tiempos de Yeats, contra el telón de fondo de una primera gran guerra, que, combinada con una paz en falso, condujo a los dos totalitarismos del siglo XX, otra guerra mundial, y un rosario inacabable de guerras menores.

Y sin embargo, ¿podría ser propicia esta crisis para la experiencia religiosa?

Podría ser propicia en la medida en la que (1) La sensación de drama aumenta. (2) Las preguntas quedan en el aire. El desorden actual promueve la insatisfacción con las respuestas de los dirigentes políticos, de las elites de turno, de los aparatos mediáticos, y sus lugares comunes. Lo cotidiano es puesto en cuestión. Las preguntas quedan sin respuesta; mientras que se formulan con más inquietud que antes. (3) El impulso cede. La mera acción, confusa, resuelve poco; la energía se consume; la dejadez y la acidia pueden apoderarse del ánimo. Se echa de menos el impulso ascensional. (4) Los límites son más obvios. La situación pone de relieve los límites de lo que se creía un camino de progreso indefinido, apoyado en lo que sabe y puede el conjunto de la sociedad. El prometeísmo dominante en varios momentos del pasado reciente parece insostenible, y una mirada realista a lo que de verdad se sabe y se puede, parece más aconsejable. (5) Se comprueba que se requiere cada vez más la cooperación de los "otros", por lo pronto su respeto de las reglas comunes que garantizarían la convivencia.

Es decir, la crisis reforzaría la demanda de aquellas formas de religiosidad que se definen a partir del esquema pentagonal de la vida como drama, las preguntas últimas, el impulso ascensional (aunque sólo sea para escapar del naufragio, del *maelström*...) combinado con un sentido de los

límites (estaríamos ante una sociedad escarmentada por la crisis actual y el torpe manejo que se ha hecho de ella), y con el cuidado por la relación con los otros.

2. Faros en la niebla: intentando aprender de testimonios del pasado

Exploro a continuación la posibilidad de una difusión y un reforzamiento de experiencias religiosas a la luz de algunos testimonios históricos, siguiendo la trayectoria de algunos destellos de los faros del pasado. Tomando pie en dos claves del esquema pentagonal (sentido de los límites, impulsos) aplicadas a varias experiencias, de cristianos e "ilustrados benévolos" diversos. Lo haré combinando algunas referencias muy generales con detalles específicos, y centrándome aquí en dos claves del esquema, "límites" e "impulsos" tales como: (1) la gradación del carácter moral de los agentes y en particular de los (muchos, casi todos...) comprendidos/juzgados como "más bien "regulares" – digamos, dignos, en general, del Purgatorio, lo cual, a la postre, ha podido favorecer un modelo plausible de sociedad civil moderna; y (2) la importancia del impulso ascensional, moral y emocional, que se resume en la "sublimidad del sentir", con ejemplos contemporáneos.

2.1. Límites: el (re)descubrimiento medieval del Purgatorio, y la importancia de "las gentes ni tan buenas ni tan malas, sino más bien regulares" en una sociedad civil

Como sabemos, la *polis* griega duró más bien poco y la "Roma eterna" se reveló frágil a largo plazo, en parte por razones que tendrían que ver con fenómenos naturales, pestes como la Plaga de los Antoninos y otras, y un cuasi-estancamiento económico de siglos, y los ataques del exterior, y en parte (crucial) por las insuficiencias políticas, sociales y culturales internas que ni la república ni el imperio supieron superar. Las elites no vieron tanto como creían ver, con o sin el apoyo de sus dioses; y los ciudadanos corrientes, tampoco. Y sus grandes monumentos, se quedaron entre nosotros como ruinas admirables.

Podemos imaginar que les faltó haber sido más conscientes de sus límites. Sentido de los límites que resultaría de recordar, junto a los logros, los errores, cometidos por todos, incluidos, por supuesto, los actores religiosos de turno. Y cometidos no una o dos veces, sino tercamente, durante los siglos y los milenios correspondientes. Y a entender por lo que tienen de humanos, limitados, y como tales (con la mayor frecuencia) ni buenos ni malos, sino más bien regulares. Se trataría, pues, de tener una visión más realista (verdadera) de la condición humana, y con un mejor sentido de sus límites.

Cabe pensar que esta visión probablemente se consolida en la Europa del arranque del segundo milenio, en conexión con, e influida por, la construcción sociocultural del imaginario del Purgatorio – el cual facilita la sustitución del esquema binario, de "buenos y malos", por un marco interpretativo más complejo de (1) los "buenos" (ejemplares, y merecedores del Cielo desde el momento del juicio), (2) un amplio espectro de "regulares", agrupando los "buenos imperfectos" y los "malos incompletos", a quienes el Purgatorio ofrecería una estancia temporal, y (3) los malos digamos "malos-rotundos", abocados simplemente al Infierno – la distinción difundida por los Victorinos de los siglos XI y XII, en especial por Hugo de San Víctor (Le Goff, 1981). En contraste con ello, resultaría llamativa la tendencia ilustrada (no la de la cultura del barroco) al uso de marcos binarios, polarizadores, simplistas: de antagonismos entre luces y oscuridades – quizá una regresión a tiempos pre-medievales, a los cultos esotéricos y emocionales, maniqueísmo incluido, del Bajo Imperio Romano.

Para entender la emergencia y la difusión de la idea del Purgatorio conviene tener en cuenta las difíciles experiencias del cristianismo de los primeros siglos en sus tratos con el mundo de su entorno, tratando, por lo pronto, de sobrevivir en él. Tuvo que manejarse con un sistema de la economía y la política, desconcertante. Y si los romanos no sabían a dónde iban, hay que reconocer que los cristianos tampoco–muchos a la espera de la parusía, de la tercera venida. Los primeros siglos, los de las persecuciones, pudieron ser angustiosos; pero el despliegue de los grandes designios de Constantino y de Teodosio también estuvo lleno de interrogantes.

Desde el principio, el modo de tratar Jesús al común de las gentes (empezando por sus propios discípulos, y siguiendo con actores de todo tipo, incluidos sus contrincantes) sugiere la actitud paciente y comprensiva de quien anticipa sus malentendidos y sus insuficiencias a la hora de manejar el mundo circundante. Y, con alguna frecuencia, según la ocasión se presente, amolda su retórica en consecuencia. No olvidemos cómo respondió Jesús a los fariseos que le tentaban: "Dad al César lo que es del Cesar...". Palabras enigmáticas; porque quedaba por determinar *qué es* del César. Evitaba una trampa, pero devolvía el golpe con una respuesta que era una pregunta. Como diciendo: "tratad de vivir con esa pregunta y de contestarla lo mejor que podáis, e inspirándoos en mí, pero vosotros veréis el qué y el cómo en cada momento. Es asunto vuestro y responsabilidad vuestra. Os llevará tiempo y, oración mediante, digamos que, también, discreción ...". Para una mayor ironía de la situación, el objeto inmediato de la discusión era una moneda, sugiriendo que lo que estaba en juego era el *conjunto* de la política y la economía. A lo que cabe añadir la referencia a "el ojo de la aguja". Como si riqueza, digamos éxito en negocios, y salvación fueran incompatibles; y ello contra el telón de fondo de una experiencia de sentido común aplicado una vida humilde, pegada al humus, a la tierra – que no era sino el terreno de responder a las cuestiones básicas del propio padre putativo de Jesús; que era artesano, carpintero, fabricante de mesas y vendedor de arados; por así decirlo: propiedad privada, mercados... Y Jesús, se supone que lo fue, carpintero, hasta los treinta años. "Sed como yo: sed parecidos a mí". No todos carpinteros, por supuesto: pero sí casi todos artesanos, obreros, campesinos, vendedores...

En todo caso, Brown (2012) nos recuerda la compleja mutación de los primeros o los segundos cristianos, que, con el tiempo, no son ya clases desposeídas sino clases medias, con recursos. Y sugiere algunas de las vías por las que sus riquezas podían ser legitimadas religiosamente. Por ejemplo, haciendo un buen uso de las mismas con sus dádivas a los pobres, y en especial a la iglesia, que, a su vez, usaba de estos fondos para remediar los problemas de las gentes humildes. Lo que a la postre la colocó en una situación prominente de poder y de responsabilidad cívica cuando el imperio se fue desintegrando. Una práctica de donaciones de los ricos que, a su vez, se veía recompensada con una promesa de justificación y de salvación en la otra vida. Mutaciones paralelas, "realistas", pudieron aplicarse a la política -- por lo pronto, al pacto con el imperio, i.e. la alianza del trono y el altar, que se fragua con Constantino y con Teodosio; y que termina con la amenaza existencial de una nueva persecución de cristianos cada cierto tiempo. Pero que incorpora la tentación de hacer uso del poder imperial para imponer la fe propia mediante una operación de adoctrinamiento y con el tiempo, al final, de violencia – una práctica de la inquisición que, activada en el arranque del siglo XIII, habría de durar hasta entrado el siglo XIX.

Los regulares y su papel en la formación de la sociedad civil moderna

Tras el fiasco de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, guerras civiles consideradas por Pascal como "el peor de los males" (Pascal, 1950 [1658-1661]: fragmento 313), llega justamente

el momento de la lucidez y el apasionamiento de un Pascal cuyo Dios oculto en cierto modo nos propone la apuesta por lo que sería, a la vez, una esperanza de vida eterna y la oportunidad de una vida discreta, prudente y razonable – evitando esa guerra civil. A favor de una paz... civil; una "sociedad civil" *avant la lettre*.

La cultura del barroco y los moralistas de los siglos XVI y XVII pone de relieve el claroscuro de una sociedad[5] que mezcla la magnanimidad de las hazañas y el retorno de la belleza clásica con el contrapunto de guerras religiosas y políticas, guerras civiles europeas de todo tipo, con su despliegue de crueldad, y sus campañas de adoctrinamiento con un trasfondo de intensa violencia – en otras palabras, el escenario propio del despliegue de un drama entre gentes, digamos, en el mejor de los casos, más bien "regulares".

Pero, por otra parte, en rigor, también se puede interpretar como un escenario que promueve el proceso por el que va emergiendo el modelo de una "sociedad civil", como un marco institucional complejo.[6] Un orden social que incluye un estado con un aparato representativo, y con un espacio público abierto a la participación más o menos general, una economía de mercado, una sociedad de clases sociales que puede favorecer cierta movilidad social, y con un tejido asociativo plural, y una cultura de tolerancia mutua y participación cívica. Es un tipo de sociedad que apela a la difusión de una cultura moral que supone la primacía del interés propio "bien entendido" – pensando en: la libertad negativa de "mi casa mi castillo", la propiedad privada, el estado que garantiza la seguridad física y la libertad de movimientos de las personas, y el funcionamiento de una economía de mercado.

Este orden no está pensado para santos, o ciudadanos devotos a un bien común, o amigos envueltos en una conversación amistosa, o personas ante todo caritativas y altruistas. Y, aunque se propicie una suerte de *minima moralia* que complemente aquella orientación principal hacia uno mismo con cierto cuidado por los demás (un cuidado tanto mayor cuanto los otros son más próximos, y con intereses compatibles) – el carácter central del drama es el de los "típicos regulares" que van, en gran medida, sobre todo, "a lo suyo".

Este modelo se presentaría como un modelo *plausible*, es decir, ideal pero también realmente posible para una parte sustancial del pensamiento occidental de los últimos tres siglos. Se refleja en los escritos, por ejemplo, de los escoceses Adam Smith y Adam Ferguson de fines del siglo XVIII. El modelo ha admitido, y admite, variaciones, interpretaciones y realizaciones muy diversas. Incluida la variante del desarrollo de una cultura que, haciendo contrapunto a la cultura del interés propio supuestamente bien entendido, resalta una dimensión comunitaria, conectada a su vez con un tejido asociativo (y de redes sociales y familiares) plural.

Lo cierto es, que digamos que por el momento, el largo momento de estos siglos recientes, esta dimensión comunitaria ha tenido un papel subordinado. Y que, una vez que pasamos del escenario barroco del XVII a la época de las luces, vemos cómo se adentra la sociedad en un "orden burgués", de mercados potentes y revolución industrial, de gobiernos representativos, de cultura de exaltación de la razón y de autoafirmación de los espíritus fáusticos (o los más capaces de sobrevivir)... y al público se le propone... el recitado ambiguo de los trasiegos no de una divina comedia sino de una comedia humana, ambiciosa según las reglas del mundo, y culminando en el reto de Rastignac a París, *"à nous deux, maintenant!"*, al final del *Père Goriot* (Balzac, 1969 [1835]) – desde la perspectiva, profundamente crítica, de un autor que, al tiempo,

[5]Y el claroscuro del carácter moral de sus agentes (von Balthasar, 2004).
[6]Sobre diferentes niveles del significado de sociedad civil, ver Pérez-Díaz (2014).

se reconoce y se distancia de lo que ve, mezcla de orden y desorden. Quizá más que otra cosa: de quien se ve testigo de un desorden creciente, al que dirige una mirada sin complacencia.

2.2. Impulsos: la "sublimidad del sentir", y algunas afinidades electivas entre positivistas románticos y cristianos contemporáneos (Giacomo Leopardi, Luigi Giussani, y otros)

El recurso a los regulares, como la piedra angular del orden social al que pueda aspirarse, tiene sus propios límites. Su impulso puede quedarse demasiado corto. Los regulares pueden ser "los tibios", de quienes se supone que Jesús llegaría a decir que "los vomitaré de mi boca" (Apocalipsis, 3, 15). Incluyendo a los que juegan a las dos barajas, del orden y el desorden, del bien y el mal; aquellos a quienes Dante encuentra a la entrada del Infierno, que no son "ni de Dios ni del demonio, sino de ellos mismos"; y acerca de los cuales le aconseja Virgilio no concederles atención: *guarda e passa*, mira y pasa de largo (Infierno III, 65-69).

La denuncia de la tibieza se explicaría porque la resiliencia de la experiencia religiosa y del proyecto de construcción del orden del mundo necesitan un impulso mayor. Porque, sí, es cierto que siempre habrá preguntas últimas que parecen difíciles si no imposibles de responder; pero queda que, también, siempre hay algo que hacer con ellas. Y un ejemplo de ello es la existencia del mal (el cúmulo del desorden) incluso en presencia de la omnipotencia divina – con el resultado del predicamento problemático de un Job resignado o no tan resignado, que acepta una gracia final que en el fondo le parece tan incomprensible como la desgracia que la precede (Gómez Marín, 2021). De una forma u otra, queda pendiente el qué hacer con esa "ausencia de bien" (o, para el sentido común de las gentes, esa presencia del mal). Y aquí se plantea la posibilidad de una lucha contra el mal que puede ser una manera de decir: una lucha a favor de un orden benévolo de paz, amistad, verdad, belleza, ser. En la modernidad, la realización de esa tarea suele remitir a motivaciones mezcladas, religiosas y no religiosas. Se suelen contraponer, pero también pueden confluir, se pueden reforzar mutuamente.

He aquí, muy sumariamente, un ejemplo, el de un poeta italiano del *Risorgimento* como Giacomo Leopardi. Por un lado, afanoso defensor de un entendimiento del mundo que le hace verlo abocado a la nada, y del ser humano, condenado a la infelicidad; y sin embargo, por otro lado, con el mismo acto de afirmar tales cosas, con el modo de afirmarlas y el contexto emocional de su afirmación, sus palabras dicen lo contrario. Son una afirmación de la vida, de la vida amorosa, de la participación, súbita, ya mismo, en la plenitud del ser. Su extraño alter ego del "gallo silvestre" cantará la historia de una aventura que conduce a la muerte y la infelicidad; pero afirmará también la relevancia y la posibilidad de al menos un tiempo temprano del día y de la vida en el que la felicidad no sólo se vislumbra sino que se vive intensamente. "*In sullo sveggiarse ritrovano nella loro mente pensieri dilettosi et lieti*" (Leopardi, 2021 [1924]). Momento mágico por así decirlo, que desvela el hecho primordial de que ese momento de felicidad "*se ne producono e formano di presente*"... Pero, justamente ese presente puede entenderse como un presente continuo: que se renueva, a pesar de todo, de momento en momento. Y se ve reforzado por el encuentro con el otro: que da lugar al momento "sublime" del encuentro o la inminencia de un nuevo encuentro, o el recuerdo del encuentro con la persona amada.

En los poemas de Leopardi se expresa su impulso ascensional, su apuesta amorosa, que la melancolía misma que resulta de su afán de verdad justifica. Anhelo de vivir, fidelidad a la tierra, recuerdos gloriosos, nostalgia de una Italia antigua y una Italia renovada – todo ello aunado con una apuesta por la lucidez. En esa poesía, un cristiano como Luigi Giussani ve una referencia

personal e intelectual, religiosa – cien años más tarde y con una Italia, esta vez envuelta, no en las sinuosidades de un proceso de unificación hecho, en buena parte, a golpes de fortuna, sino en las de la supervivencia y el manejo de los recuerdos y los afanes confusos de la primera gran guerra, y el fascismo, y la segunda guerra mundial, y los juegos barrocos de la postguerra. Y usa esa referencia justamente en su tarea de fundar el movimiento *Comunión y Liberación*; que es, en buena parte, un intento sostenido de recuperar y atraer y responder a lo que considera las demandas de sentido, y de sentir, de los movimientos de la juventud italiana, europea, en los años sobresaltados de los 1950s y 1960s (Savorana, 2015).

Giussani ve en Leopardi una referencia esencial para su propia aventura divina y humana de poner un orden en el mundo, que supone acercarlo a su mejor posibilidad, y a una unión con Dios, haciendo suya la pretensión cristiana de ser la respuesta al anhelo que subyace a las preguntas últimas del hombre. Y, en particular, cree poder hacerlo a partir de su proyecto amoroso – de amor e identificación con la mujer amada. Un proyecto que encuentra motivo de inquietud y de sosiego, al mismo tiempo, en el carácter interminable y súbito, sustancial y transitivo, de esa experiencia amorosa. Profundizando en la experiencia de lo que llama la sublimidad de su sentir (Giussani, 2001; Savorana, 2015). Como contrapuesto a la mediocridad del sentir... de buena parte de los protagonistas del París triunfante de Balzac.

Según esa lectura, el triunfo mundano pecaría de mezquino, reflejo de un egoísmo trivial y autocomplaciente, de pocas aspiraciones. Sin *élan vital.* Mientras que el amor intenso quiere eternidad, el simple querer de "esto y aquello", satisfacer un interés de dinero, poder, reputación, consumo, ajuste de cuentas, triunfo pasajero... suena a efímero. Vale como satisfacción tal vez de cosas elementales y básicas, importantes en y por su propia humildad – pero que en definitiva, saben a poco. Distinto sería si se aplicaran al encuentro con una realidad demasiado grande como para poder inventarla o crearla uno mismo. Esa realidad, en este caso, Jesús *cum* una comunidad de amistad verdadera, te acoge y te proyecta. Y entonces, el trance amoroso se sostiene. Esto sería así para Leopardi, el poeta ateo, y para Giussani, el cristiano resuelto que interpela a sus fieles a prepararse precisamente para ese encuentro, esa aventura, ese proyecto de un tipo singular de orden de paz, y de conversación, y de diversidad.

Entre los tiempos de la aventura de Leopardi y la de Giussani, aquella primera mitad del siglo XIX y este mediados del siglo XX, podemos encontrar experiencias análogas – por ejemplo, en la larga y continuada tradición de los positivistas románticos, devotos de la ciencia, atentos a las experiencias y los experimentos, pero todo ello acompañado de una actitud moral, fiel a un proyecto y la esperanza de lo que entienden como una humanidad mejor. Sus narrativas, sus razonamientos pueden ser más o menos persuasivos, pero su testimonio de vida es bastante inequívoco. Pensemos, por ejemplo, en el testimonio de un sabio como Pierre Curie. Cuando escribe a María Sklodowska en el momento crucial en el que trata de definir su relación con ella, y le recuerda la razón de ser de su compromiso amoroso, y en torno a que sentimientos morales básicos ese compromiso se forja y adquiere pleno sentido. Que es el de un amor ligado a una pasión científica compartida, cuyo carácter central está a su vez íntimamente conectado con el hecho de compartir otros y muy principales sentimientos: una pasión patriótica, y una pasión humanitaria. En María, las pasiones propias de una muchacha de la clase media profesional polaca, viniendo de una familia de la *drobna szlachta*, nobleza menor, que sufre las consecuencias, para tantos polacos desgarradoras, de la partición y el riesgo grave de desaparición de la nación polaca. En Pierre, las de quien viene de un medio de profesionales educados, ilustrados, deseosos de una justicia social que ven alejarse con la deriva autoritaria y

la victoria de diversas modalidades de "partidos del orden" en la Francia de la segunda mitad del XIX – y simpatizantes de los *communards* (Quinn, 2011).

Y ¿qué es lo que da el impulso definitivo a la pasión científica de Pierre, y que éste da por sentado que impulsa a Maria? Pues el argumento de que su capacidad de hacer el bien a la humanidad es cuasi nula o nula en un mundo político incontrolable, abocado a sufrir el efecto de obstáculos sin cuento – mientras que su capacidad de hacer el bien es sustancialmente mayor sobre la base más sólida de la ciencia. Porque la política, con toda su parafernalia de exhibiciones de poder sería, en el fondo, al menos en lo que se refiere a mejorar el mundo, un fundamento infinitamente más frágil que la ciencia.

Otros testimonios, variantes de esta actitud, los encontramos, por ejemplo, en el renacer reciente (en rigor, recurrente, a lo largo de toda la historia de la iglesia) de la "opción benedictina" (Dreher, 2018), que contrapone las islas de una religiosidad vivida en comunidad, al mar turbulento de un mundo caótico. Comprometidos y distantes, ciudadanos de la ciudad del mundo y nómadas de los espacios abiertos, y mirando al cielo, y escuchando el equivalente a la música de las esferas de los antiguos romanos. En cierto modo, comunidades no tan diferentes del laboratorio de Pierre y Marie Curie. No se trataría de volver a la situación de San Benito y al siglo VI como si con ello nos alejáramos del presente. Seguiríamos estando en el aquí y ahora del siglo XXI. Pero aquel soldado romano convertido en monje nos seguiría interpelando como si fuera hoy. Con su *ora et labora* – su combinación de esfuerzo de voluntad y de sumisión a la voluntad divina. Con su estrategia indirecta, de creación de un orden microsocial como testimonio y espejo del orden macrosocial, que se iría construyendo, y deshaciendo, y reconstruyendo, a su manera, misteriosa. Como si fuera un, siempre renovado comienzo.

Pero este comienzo tendría su punto de ironía, que sugiere razones para una humildad añadida. A la postre, se trataría de recobrar *todo* el "tiempo perdido", de recuperar *toda* la historia, del comienzo al final. Y, en tal caso, habría que reconocer que los cristianos habrían sido y serían corresponsables de un mundo hecho entre todos, siglo tras siglo. Desde el principio, mereciendo atención lo hecho por ellos desde posiciones de autoridad, desde sus primeras incursiones en el terreno del control del espacio político, con Constantino y Teodosio a lo largo del siglo IV. A comprender, a la vista de la inculturación y adaptación mutuas que supuso la cristianización de las clases medias romanas y romanizadas a lo largo del siglo III y siguientes (Brown, 2012); seguida por procesos de acomodación reiterados una y otra vez en momentos y territorios y en relación con pueblos diferentes. Un testimonio de la capacidad de hibridación de la experiencia religiosa, y de incorporación *sui generis* de todo tipo de experiencias. Esas experiencias nos recuerdan que, si las gentes religiosas han sido y son testigos de su religiosidad, también han sido y son, al mismo tiempo, testigos y corresponsables del mundo actual, con su parte de orden y de desorden – y corresponsables de qué hacen, qué hacemos hoy con ello.

Referencias bibliográficas

Bachelard, Gaston. 2001 (1943). *L'air et les songes. Essai su l'imagination du mouvement*. París: Librairie Générale Française.

Balzac, Honoré de. 1969 (1835). *Le Père Goriot*. París: Éditions de l'Érable.

Berman, Marshall. 2010. *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. Nueva York: Verso.

Brown, Peter. 2012. *Through the eye of a needle. Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Campbell, David. 2020. "The perils of politicized religion", *Daedalus*, 149, 3: 87-104.

Casanova, José. 2019. "Global religious and secular dynamics. The modern system of classification", *Brill Research Perspectives in Religion and Politics*, 1, 1.

Dante Alighieri. 1973. *Comedia: Infierno*. Trad. Ángel Crespo. Barcelona: Seix Barral.

Dreher, Rod. 2018. *The Benedict option: a strategy for Christians in a post-Christian nation*. Nueva York: Sentinel.

Gauchet, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.

Giussani, Luigi. 2001. *Los orígenes de la pretensión cristiana*. Madrid: Encuentro.

Gómez Marín, José Antonio. 2021. *La apuesta de Dios. La aporía del mal y el mito de Job*. Sevilla: Renacimiento.

Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*. París: Gallimard.

Leopardi, Giacomo. 2021 (1824). "Cantico del gallo silvestre", en Giuseppe Langella *et al.*, *Letteratura.it. Volume 2. Il Neoclassicismo e il Romanticismo*. Bruno Mondadori. Disponible en https://www.pearson.it/letteraturapuntoit/.

Pascal, Blaise. 1950 (1658-1661). *Pensées*. Edición de Léo Brunchsvicg. París: Hachette.

Pérez-Díaz, Víctor. 1971. *Estructura social del campo y éxodo rural: estudio de un pueblo de Castilla*. Madrid: Tecnos.

Pérez-Diaz, Víctor y Juan Carlos Rodríguez. 2021. *Perspectivas ciudadanas y del profesorado hacia la religión, su presencia pública y su lugar en la enseñanza*. Madrid: Fundación Europea Sociedad y Educación.

Pérez-Díaz, Víctor. 2013. "Vulnerable gods and mutual learning between religion and secularism", *Sociologica*, 1: 1-16. [Puede descargarse en esta dirección.]

Pérez-Díaz, Víctor. 2014. "Civil society: a multi-layered concept", *Current Sociology*, 62, 6: 812-830.

Pinker, Steven. 2018. *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*. Nueva York: Viking.

Putnam, Robert y David E. Campbell. 2012. *American grace. How religion divides and unites us*. Nueva York: Simon & Schuster.

Quinn, Susan. 2011. *Marie Curie: a life*. Nueva York: Simon & Schuster.

Savorana, Alberto. 2015. *Luigi Giussani: su vida*. Trad. José Miguel Oriol. Madrid: Encuentro.

Voegelin, Eric. 2002 (1966). *Anamnesis: on the theory of history and politics*. Columbia: University of Missouri Press.

Von Balthasar, Hans Urs. 2004. *Love alone is credible*. Trad. D. C. Schindler. San Francisco Ignatius Press.

Yeats, William Butler. 1920. "The second coming". Disponible en https://www.poetryfoundation.org/poems/43290/the-second-coming.

ASP Research Papers

Últimos números publicados

124(b) 2021 **Víctor Pérez-Díaz**, Europe, a maelström and a leap of faith: in a crisis of growing complexity, how to descend into the abyss and re-ascend

124(a) 2021 **Víctor Pérez-Díaz**, Europa, una vorágine y un salto: en una crisis de complejidad creciente, cómo descender y ascender del abismo

123(a) 2021 **Víctor Pérez-Díaz**, Los mercados como conversaciones: la contribución de los mercados a la civilidad, la esfera pública y la sociedad civil

122(a) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, El debate público y los ilustrados benévolos

121(a) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, Superando los rechazos mutuos. Conversación cívica y manejo de los sentimientos: a propósito del problema catalán

121(b) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, Overcoming mutual rejections. The problema of civic conversation, and the example of Catalonia

120(b) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, The chess game of the European *demos*: building Euorope with an indirect strategy of simultaneous games

120(a) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, El juego del ajedrez del *demos* europeo: hacienda Europa con una estrategia indirecta de partidas simultáneas

119(a) 2020 **Víctor Pérez-Díaz**, A Proustian project for Europe: exploring a possible future

119(a) 2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Un proyecto proustiano para Europa: explorando un futuro posible

118(a) 2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Europa como Ícaro o como Dédalo, con alas de cera: más allá de la polarización y tiempos de aprendizaje

117(a)/2019 **Víctor Pérez-Díaz**, Europa entre el compromiso y la polarización: un debate en curso

116(a)/2018 **Joaquín P. López Novo**, El capitalismo financiarizado y la cultura del autoempoderamiento del individuo

115(b)/2018 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, Moral culture and innovation in Europe

114(a)/2018 **Víctor Pérez-Díaz**, Formas políticas frágiles: la doble dualidad democrática y el buen sentido ciudadano

113(a)/2017 **Juan Carlos Rodríguez**, El desafío independentista: sociedad y política en la Cataluña actual

112(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz**, The voice of the society and the crisis: potential and limits of reflexivity and civility

111(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, The future of work: new workers, new citizens

110(b)/2017 **Víctor Pérez-Díaz**, The sleep of reason produces monsters: on the subject of civic demands and capacities today

109(a)/2015 **Joaquín Pedro López Novo**, El camino abandonado: una reflexión sobre el declive de la visión humanista de la empresa

108(a)/2014 **María García**, Fundamentos de una sociedad civil según Víctor Pérez-Díaz

107(a)/2013 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, La crisis de las cajas de ahorros y su alejamiento del modelo tradicional

106(a)/2012 **Víctor Pérez-Díaz**, Maestros y discípulos

105(b)/2012 **Víctor Pérez-Díaz**, A 'natural order of things': the Euro crisis and the European demos

104(b)/2011 **Víctor Pérez-Díaz**, The avatars of advanced modernity: the risk that civil society in advanced modernity becomes an oligarchical city

103(a)/2011 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, Cultura moral e innovación productiva en Europa

102(b)/2010 **Víctor Pérez-Díaz**, **Elisa Chuliá**, **Joaquín P. López Novo y Berta Álvarez-Miranda**, Catholicism, social values and the welfare system in Spain

101(a)/2010 **Joaquín P. López Novo**, Expansión del yo y transformación personal: el florecimiento de la cultura de la transformación personal en la sociedad actual

100(a)/2010 **Víctor Pérez-Díaz**, La cultura de la ciencia y la convergencia de España con los países avanzados

99(a)/2010 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Carlos Rodríguez**, La travesía del desierto

98(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, Tiempos de desorden y espíritu cívico: el lado de la sociedad

97(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, El malestar de la democracia aquí y ahora: el lado de la clase política

96(a)/2009 **Juan Jesús Fernández** y **Juan Carlos Rodríguez**, Los orígenes del fracaso escolar en España: un estudio empírico

95(a)/2009 **Elisa J. Sánchez Pérez**, La participación electoral en España e Italia y su interpretación desde la perspectiva del capital social

94(a)/2009 **Berta Álvarez-Miranda**, La diversidad de los inmigrantes musulmanes en Europa

93(a)/2009 **Izabela Barlinska**, Fluctuaciones de la confianza en tiempos de globalización y de transiciones socio-políticas

92(a)/2009 **Joaquín P. López Novo**, Laicidad y laicismos en España: ¿qué España laica?

91(a)/2009 **Benjamín García Sanz,** Agricultura y vida rural

90(a)/2009 **Evelyne López-Campillo**, En torno al casticismo de Europa

89(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz**, Modernidades confusas y círculos de solidaridad

87(a)/2009 **Víctor Pérez-Díaz** y **Juan Jesús Fernández**, Las relaciones entre la confianza y el asociacionismo en la generación de capital social: observaciones sobre la experiencia latinoamericana

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas. En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies. Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios, S. L.
Comandante Fortea, 3 - 12º dcha. 28008 Madrid (España)
Tel.: (34) 91 5414746 • e-mail: asp@asp-research.com
www.asp-research.com

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas. En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies. Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios, S. L.

Comandante Fortea, 3 - 12 º dcha. 28008 Madrid (España)
Tel.: (34) 915414746 · e-mail: asp@asp-research.com
www.asp-research.com