El lugar de lo sagrado. Religión y vida pública en el Chile actual



El miércoles 25 de marzo se realizó el lanzamiento del libro 'El lugar de lo sagrado', del filósofo y académico Manfred Svensson, en la sede del Instituto de Estudios de la Sociedad. A continuación, compartimos las palabras dirigidas por Carlos Peña, quien estuvo a cargo de presentar el libro junto al académico Daniel Mansuy. El autor ha agregado algunas líneas y corregido cuestiones propias de una exposición oral.

¿Hay un lugar para lo sagrado en la sociedad contemporánea y especialmente en el Chile actual? ¿Acaso el haz de luz de la tecnocracia y el mercado disiparon lo que alguna vez se describió como las sombras de las creencias y del culto? ¿Será cierto que en los debates culturales de hoy la religión ha desaparecido, relegada, con suerte, a la privacidad del hogar?

Este ensayo de Manfred Svensson intenta responder esas preguntas y al hacerlo muestra que quizá lo sagrado sea indisoluble de la experiencia social o, si se prefiere, que la experiencia social no puede renunciar a estirar la cultura más allá de sí misma hacia algo que la trascienda. Pero, y esto es quizá lo más relevante del libro, si la experiencia social está atada a alguna forma de culto, si la línea que separa lo profano de lo sagrado no puede ser borrada, si lo religioso asoma en los debates culturales de la época, entonces se plantea el problema de cómo alojar esa experiencia en una sociedad plural donde el Estado se define, o aspira a definirse a sí mismo, como estrictamente neutral.

En su conjunto el texto –cuyas líneas principales intentaré comentar– intenta desbrozar ese problema identificando los asuntos centrales que lo configuran.

¿Cuáles son los problemas en cuyo derredor se organizan las páginas de este texto y la reflexión que en ellas se contiene? Los expondré brevemente y, a continuación, procuraré dialogar con las respuestas que Manfred Svensson ofrece a cada uno de ellos, contrastándolas con la literatura existente y con algunas consideraciones personales.

El primero es la secularización: si la sociedad contemporánea –y, en particular, la sociedad chilena– puede considerarse verdaderamente secularizada; qué significa, en rigor, hablar de secularización, y cuáles son las consecuencias que de ello se siguen para el lugar que ocupa la religión en la vida pública.

El segundo aborda la relación entre religión y pluralismo. Un rasgo característico de las sociedades contemporáneas es la coexistencia de múltiples formas de vida y diversas concepciones del bien. ¿En qué consiste

* Manfred Svensson. EL LUGAR DE LO SAGRADO. RELIGIÓN Y VIDA PÚBLICA EN EL CHILE ACTUAL. Instituto de Estudios de la Sociedad, 116 págs. Santiago, 2026

exactamente esa pluralidad? ¿Cuán radical es? ¿Qué relación mantiene con el fenómeno religioso? Este constituye, probablemente, el núcleo central del libro y el que recibe un tratamiento más extenso. Su análisis se despliega en torno a cinco problemas específicos: la diferenciación funcional de la sociedad, la concepción francesa de la *laïcité*, la relación entre libertad religiosa e igualdad de trato, el problema de la razón pública y, finalmente, el surgimiento de una suerte de «religión de la diversidad», característica de buena parte de la cultura contemporánea.

La tercera gran cuestión es la de las guerras culturales y el papel que desempeña la religión en ellas.

Procuraré presentar esos problemas en el mismo orden en que los acabo de enunciar.

(I)

El primer problema es la cuestión de la secularización. ¿Cuán secular es, o no, la sociedad chilena? Para responder esta pregunta es necesario contar, previamente, con un concepto de secularización. Para ello resulta útil distinguir tres sentidos del término: uno jurídico, otro sociológico y un tercero filosófico.

En sentido jurídico, la secularización designa una institución propia del derecho canónico: el acto de apartar o despojar de sacralidad a una persona o una cosa. Un sacerdote, por ejemplo, pasa al estado secular cuando abandona el ministerio sacerdotal; del mismo modo, un templo puede secularizarse cuando deja de destinarse al culto y pasa a cumplir otra función, como ocurre hoy en muchas sociedades, donde antiguos templos se convierten en mercados o centros culturales.

A partir de ese significado jurídico, la sociología –desde los primeros estudios de Max Weber en adelante– empleó el concepto de secularización para designar el progresivo retiro de la religión de la cultura y de la esfera pública. La sociología clásica sostuvo que uno de los rasgos característicos de las sociedades modernas era precisamente la disminución de la relevancia social de la religión. A medida que aumentaban la racionalidad técnica y el bienestar material, la vida se volvía menos problemática: la muerte se hacía menos sorpresiva, el sufrimiento podía mitigarse y muchas de las incertidumbres propias de la condición humana parecían encontrar respuesta fuera del ámbito religioso. Si ello era así, concluía la teoría clásica de la secularización, la religión tendería inevitablemente a desaparecer o, al menos, a replegarse hacia la vida privada.

El texto de Svensson muestra que existe hoy una abundante literatura que ha puesto en cuestión esa tesis. La evidencia disponible indica que la modernización no conduce necesariamente al declive de la religión. Las predicciones de la ilustración y de una parte de la sociología, según las cuales la técnica y el conocimiento modernos disiparían, como lo haría un haz de luz en la noche, las sombras y supersticiones de las que se alimentaría la religión, han resultado fallidas. A pesar de todas las predicciones de que la religión se hundiría en proporción inversa al avance de la razón y de la técnica, ella sigue siendo una fuerza orientadora que ha resistido desde los embates utópicos (piénsese por un momento en Europa del Este) a las distracciones del consumo (como ocurre en los Estados Unidos de América). El caso paradigmático es Estados Unidos, una sociedad altamente modernizada y, al mismo tiempo, profundamente religiosa. Lo mismo puede decirse de buena parte de las sociedades asiáticas, africanas y latinoamericanas. Incluso Europa, considerada durante mucho tiempo el ejemplo por excelencia de la secularización, presenta hoy fenómenos que obligan a matizar esa interpretación. Todo ello sugiere que existe algo en la condición humana que mantiene un vínculo persistente con la experiencia religiosa, de modo que ni el progreso técnico ni el desarrollo económico parecen bastar para hacer desaparecer el fenómeno religioso.

Durante mucho tiempo se pensó que las fuerzas del mundo moderno eran hostiles a la religión. Lo mostraba, se dijo muchas veces, el decaimiento de sus prácticas, el vacío de las iglesias, la poca autoridad de sus sacerdotes. El abandono de las prácticas institucionales se presentó como una evidencia en favor de una secularización general de la sociedad. Esa hipótesis está hoy abandonada. El sentimiento religioso persiste con porfía y son solo algunas de las formas en que se expresa las que parecen haber caído en desuso.

Las sociedades modernas, se sabe hoy, se secularizan; pero la secularización no consistiría en una retirada del sentimiento religioso. Se trataría más bien –esta es la idea recogida por una abundante literatura– de un decaimiento de las formas institucionales a través de las cuales se lo vive o se lo practica.

Existe, finalmente, un tercer sentido del concepto de secularización: el filosófico. Según esta perspectiva, la modernidad sería una época incapaz de producir por sí misma el sentido del que vive y, por ello, continuaría alimentándose de categorías religiosas que, sin embargo, se resiste a reconocer como tales. Esta es la conocida tesis de Eric Voegelin, presente también –aunque con matices distintos– en Martin Heidegger y Carl Schmitt, especialmente en la obra de este último con su conocida tesis de

teología política. Los conceptos políticos, enseña, son conceptos teológicos secularizados, la sociedad moderna viviría de esa herencia soterrada. La sociedad moderna aspiraría a desprenderse de la religión, pero la política y la cultura seguirían dependiendo, aun sin advertirlo, de impulsos y aspiraciones de carácter religioso, de una permanente búsqueda de lo absoluto. En ocasiones, ese impulso adopta formas puramente inmanentes, desprovistas de toda trascendencia, como ocurriría con las llamadas "religiones políticas" descritas por Voegelin o antes por Karl Mannheim, que vio en muchas de las ideologías modernas una forma de milenarismo. Lo religioso, en consecuencia, no habría desaparecido, sino que simplemente habría cambiado de forma. Es precisamente este último sentido el que Manfred Svensson recupera cuando analiza, hacia el final del libro, el fenómeno de la religión política.

A la luz de estas tres acepciones que me parece debemos distinguir, cabe entonces formular la pregunta decisiva: ¿se ha secularizado la sociedad chilena? ¿Es Chile una sociedad secularizada o, más bien, una sociedad postsecular, como sugeriría Habermas?

La tesis de Svensson es que Chile constituye, más bien, una sociedad postsecular. Es decir, una sociedad en la que el sentimiento religioso persiste y reaparece de múltiples maneras. Podremos discutir cuáles son esas formas, pero el hecho relevante es que la religión no ha desaparecido. El desafío consistiría, entonces, sugiere, en comprender ese fenómeno e incorporarlo a la vida común sin renunciar a los otros rasgos propios de una sociedad moderna, entre ellos, el pluralismo.

(II)

El segundo gran problema que identificábamos es la relación entre religión y pluralidad, cuestión en torno a la cual pueden, a su vez, distinguirse cinco asuntos.

El *primero* es el de la *diferenciación funcional*. La sociología sostiene que uno de los rasgos característicos de la sociedad moderna, a diferencia de las sociedades tradicionales, es precisamente su diferenciación funcional. Esto significa que la vida social se organiza en esferas relativamente autónomas, cada una regida por una lógica propia que orienta la acción. La economía, por ejemplo, opera conforme a la lógica del dinero; la familia, según la del afecto y el amor incondicional; la universidad y el sistema científico, conforme a la búsqueda de la verdad o del conocimiento válido. La idea es, entonces, que la modernidad distribuye la vida social

en ámbitos diferenciados, entre los cuales la religión constituiría apenas uno más: el ámbito en que predomina la referencia a lo absoluto, referencia que luego se suspende al participar el sujeto en las demás esferas de acción.

Esta es, en términos generales, la tesis que desarrolla la sociología a partir de una intuición ya presente en Weber –particularmente en *La ciencia como vocación*– y que alcanza su formulación más sofisticada en la obra de Niklas Luhmann y su teoría de los sistemas.

Pero ¿ocurre realmente que la religión permanece confinada a un subsistema del que salimos o abandonamos siquiera por momentos apenas ingresamos a otro? Tengo la impresión –y creo que Manfred Svensson coincidiría en esto– que la tesis de la diferenciación funcional describe adecuadamente la perspectiva del observador de los sistemas sociales, una perspectiva externa al sistema; pero no la experiencia efectiva de quienes viven en ellos, no la experiencia del partícipe. La vida vivida no se experimenta como una sucesión de compartimentos estancos, nadie experimenta su peripecia como una serie de roles totalmente diferenciados. Un creyente diría más bien que el sentimiento religioso impregna todas las dimensiones de su existencia, incluso cuando no se deja guiar por él. Por eso resulta poco convincente la idea de que la religión sea simplemente una preferencia privada, susceptible de quedar recluida en la intimidad del hogar o de la conciencia. Exigirle eso al creyente es pedirle algo incompatible con la propia naturaleza de su fe. El creyente no puede tratar sus convicciones religiosas como si fueran una preferencia de consumo entre otras, precisamente porque aquello que alimenta el sentimiento religioso es la conciencia de la radical problematicidad de la existencia en su conjunto.

¿Existe diferenciación funcional en la sociedad chilena contemporánea? Desde luego que sí. Pero de ello no se sigue necesariamente que la religión sea solo una esfera de acción entre otras.

El *segundo tema es el de la laicidad,* es decir, el significado de un Estado laico. Manfred examina esta cuestión con especial cuidado al preguntarse si la neutralidad estatal consiste únicamente en un deber de imparcialidad frente a las distintas confesiones religiosas o si supone, además, la convicción de que la neutralidad posee una superioridad moral sobre cualquier compromiso religioso. Esta última idea suele introducirse subrepticiamente en ciertos liberalismos poco reflexivos: la convicción de que lo moralmente correcto consiste, precisamente, en mantenerse neutral y que, por tanto, la neutralidad tendría una ventaja ética frente a toda creencia religiosa.

Sin embargo, un Estado laico no necesita asumir esa premisa. Basta con que garantice un trato igualitario a las diversas convicciones religiosas y

permita su libre expresión en el espacio público. La neutralidad del Estado no implica que la ausencia de convicciones religiosas sea moralmente superior a las convicciones mismas. Una cosa es tratar con imparcialidad a todos los puntos de vista; otra cosa es presumir que no poseer ninguno es, paradójicamente, superior a todos los demás.

Esta cuestión conduce al *tercer tema*: la distinción entre libertad religiosa e igualdad de trato. La libertad religiosa consiste en el derecho de toda persona, en una sociedad democrática, a profesar una religión, orientar su vida conforme a ella, cambiar de credo o abandonarlo por completo. Pero esa libertad no debe confundirse sin más con un principio absoluto de igualdad de trato respecto de todas las tradiciones religiosas.

Este es un matiz especialmente interesante. Derivar de la libertad religiosa la obligación de tratar públicamente del mismo modo a todas las religiones puede resultar problemático en sociedades cuya identidad histórica ha sido profundamente configurada por una tradición religiosa específica. Si la cultura pública chilena –crean o no sus ciudadanos– ha sido modelada en gran medida por el cristianismo y, en particular, por el catolicismo, entonces parece discutible sostener que dicha tradición deba ser considerada exactamente igual que cualquier otra desde el punto de vista de su gravitación cultural. Esta distinción entre libertad religiosa e igualdad de trato constituye, a mi juicio, uno de los aportes más sugerentes del libro.

El *cuarto* problema es relativo al *concepto de razón pública*, es decir, la idea de que, en una sociedad plural, donde conviven personas que sostienen concepciones distintas acerca de la moral o de la política, el debate sobre los asuntos comunes exige poner entre paréntesis las convicciones más íntimas para ofrecer razones susceptibles de ser comprendidas y evaluadas por todos. Esta idea, presente ya en Hobbes, fue desarrollada sistemáticamente por John Rawls.

Ahora bien, ¿en qué sentido un creyente podría argumentar en términos de razón pública?, ¿es posible a un creyente esgrimir razones que en principio todos puedan aceptar? Basta acudir a la tradición cristiana para advertir que el ideal de una razón compartida no le es en absoluto ajeno. El cristianismo es, probablemente, la religión que desde sus orígenes ha mantenido el vínculo más estrecho con la filosofía. Como enseña Ratzinger en uno de sus textos, el Dios de los filósofos está relacionado con el Dios de los creyentes, solo que este último es un Dios con el que se aspira a tener una relación personal. Ser creyente no significa, entonces, renunciar a la razón pública. Más bien implica asumir una carga argumentativa adicional: la de traducir las propias convicciones a un lenguaje que pueda ser compartido por quienes no participan de la misma fe. Se trata de una exigencia que el cristianismo, al menos desde sus comienzos, ha reconocido como propia.

El *quinto* y último es la cuestión vinculada con la pluralidad que podríamos llamar *la religión de la diversidad*. Me refiero a esa idea, tan extendida en la cultura contemporánea, según la cual la convivencia exige tolerarnos mutuamente a condición de abstenernos de afirmar la verdad de nuestras propias convicciones. La diversidad termina así entendida como una invitación a enmudecer para evitar el conflicto, a renunciar al debate acerca de aquello que consideramos verdadero.

Pero, como este texto sugiere, cuando la tolerancia se transforma en la obligación de no defender las propias creencias, la diversidad corre el riesgo de convertirse en algo superficial. Solo sobreviven aquellas ideas que no comprometen demasiado, aquellas convicciones que no vale la pena discutir. En ocasiones, la sociedad contemporánea parece entender la diversidad precisamente de ese modo: como la renuncia al diálogo profundo y al desacuerdo genuino, reduciendo la convivencia a un intercambio de opiniones banales que evita confrontar las cuestiones verdaderamente decisivas, aquellas que tocan lo más hondo de lo que pensamos y de lo que somos.

(III)

El tercer y último gran problema en cuyo derredor se organizan las reflexiones de este libro es el de las guerras culturales. La tesis que allí se desarrolla es que muchas de las discrepancias más profundas de las sociedades contemporáneas poseen, en último término, un trasfondo religioso.

Esta idea tiene una larga tradición en la sociología del conocimiento. Se encuentra ya, como recordaba, en Karl Mannheim, particularmente en *Ideología y utopía*, y reaparece, bajo diversas formulaciones, en buena parte de la reflexión posterior. Las grandes ideologías modernas pueden entenderse, desde esta perspectiva, como formas secularizadas de antiguas creencias religiosas. El marxismo, por ejemplo, ha sido interpretado como una versión secularizada del milenarismo; Eric Voegelin, por su parte, describió diversas ideologías modernas como manifestaciones de un gnosticismo político, esto es, intentos de realizar la salvación dentro de la historia, suprimiendo toda referencia a la trascendencia.

Desde luego, estas analogías no deben entenderse en un sentido teológico, sino sociológico. Lo que ellas ponen de manifiesto es que muchas concepciones globales del mundo conservan la estructura propia de las antiguas creencias religiosas: ofrecen una explicación total de la realidad, identifican un mal radical, prometen una redención futura y movilizan una intensa adhesión moral.



©*IES*

Desde ese punto de vista, como este texto sugiere, los conflictos culturales contemporáneos no consisten únicamente en desacuerdos acerca de determinadas normas o políticas públicas. Expresan, más profundamente, concepciones rivales sobre el sentido último de la existencia. En este sentido, podría decirse que las guerras culturales poseen una dimensión religiosa o, para emplear la expresión de Voegelin, constituyen una manifestación de las religiones políticas, formas contemporáneas de gnosticismo que hoy pueden encontrarse en diversas ideologías, movimientos culturales e incluso en algunos de los fenómenos asociados a la llamada cultura *woke*.

Ese es, en definitiva, el panorama que ofrece este libro. Se trata de una obra cuya lectura recomiendo vivamente, porque cada uno de los problemas que he mencionado –apenas de manera esquemática– corresponde a algunas de las cuestiones más decisivas de nuestra cultura. No solo interesan a quienes se ocupan de la religión, sino a cualquiera que quiera comprender el estado espiritual de la sociedad contemporánea y el modo en que los seres humanos afrontamos nuestra propia existencia. Al fin y al cabo, la cultura no es otra cosa que el esfuerzo por reflexionar acerca de los límites de la condición humana. Y esa tarea resulta, a mi juicio, inseparable de la preocupación religiosa y del sentimiento de trascendencia que en este libro se examinan con rigor y con un notable equilibrio.

El problema que este ensayo aborda –el lugar de lo sagrado en la vida pública– suele ser examinado desde el punto de vista de la razón pública, o afirmando la subsistencia soterrada de lo religioso, o como una crítica a la pluralidad moderna. La virtud de este libro consiste en que elude adoptar un enfoque que abrace un solo punto de vista teórico y se muestra en cambio dispuesto a examinar con equilibrio el problema dejándose guiar por el consejo de Wittgenstein: en asuntos intelectuales siempre hay que evitar una dieta unilateral.

Carlos Peña