

The background of the book cover is a black and white photograph of ancient stone ruins. The structures are made of large, rectangular blocks of stone, some of which are partially buried or broken. The perspective is from a high angle, looking down at the ruins. The overall tone is somber and historical.

**Terry Eagleton**

**LA CULTURA  
Y LA MUERTE  
DE DIOS**

PAIDÓS ESPACIOS DEL SABER

# Índice de contenido

Portadilla

Prefacio

1. Los límites del Iluminismo

2. Los idealistas

3. Los románticos

4. La crisis de la cultura

5. La muerte de Dios

6. Modernismo y posmodernismo

Referencias bibliográficas

# *La cultura y la muerte de Dios*

Terry Eagleton

*La cultura y la muerte de Dios*

Traducción de Fermín Rodríguez

Eagleton, Terry

La cultura y la muerte de Dios / Terry Eagleton. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2017.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Fermín Chávez.

ISBN 978-950-12-9564-1

1. Religión . 2. Estudios Culturales. I. Chávez, Fermín, trad. II. Título.

CDD 306.6

Título original: *Culture and the Death of God*

Publicado originalmente en inglés por Yale University Press

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Todos los derechos reservados

© 2014, Terry Eagleton

© 2017, Fermín A. Rodríguez (por la traducción)

© 2017, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello PAIDÓS®

Independencia 1682/1686,

Buenos Aires – Argentina

E-mail: [difusion@areapaidos.com.ar](mailto:difusion@areapaidos.com.ar)

[www.paidosargentina.com.ar](http://www.paidosargentina.com.ar)

Primera edición en formato digital: mayo de 2017

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9564-1

*Para Denys Turner*

## Prefacio

Todos aquellos que encuentran aburrida, irrelevante u ofensiva la religión no tienen que desalentarse por el título de este libro, que es menos sobre Dios que sobre la crisis ocasionada por su aparente desaparición. Para reconstruir esta cuestión, comienza con el Iluminismo y termina con el surgimiento del islamismo radical y la llamada "guerra contra el terror". Empiezo mostrando cómo Dios sobrevivió al racionalismo del siglo XVIII y concluyo con su dramática reaparición en nuestra propia época, supuestamente atea. Entre otras cosas, la historia que voy a contar trata sobre el hecho de que el ateísmo no es tan simple como parece.

La religión ha sido una de las formas más potentes de justificación de la soberanía política. Sin duda sería absurdo reducirla a esa función. Si bien ha servido de dócil apología del poder, también ha sido una molestia. Así, Dios ha jugado un rol tan vital en el mantenimiento de la autoridad política que el ocaso de su influencia en un mundo secular no podría ser recibido con ecuanimidad ni siquiera por muchos de aquellos que no han creído en él en lo más mínimo. Desde la razón iluminista hasta el arte modernista, todo un amplio rango de fenómenos se hizo cargo de la tarea de proporcionar formas sustitutas de trascendencia que rellenaran el agujero en el que alguna vez supo estar Dios. Parte de mi argumento es que el más cualificado de todos estos vicarios ha sido la cultura, en el sentido más amplio del término.

Todos estos sustitutos de la religión traían otras cosas entre manos. No han sido meramente formas desplazadas de la divinidad. La religión no ha sobrevivido simplemente adoptando una serie de disfraces ingeniosos, como tampoco se ha secularizado por completo. Así, a pesar del hecho de que el arte, la razón, la cultura tienen una intensa vida propia, también suele recurrirse a ellos para sostener un peso ideológico que invariablemente los desborda. Parte de mi argumento es que nin-

guno de estos sustitutos de Dios ha sido demasiado plausible. Deshacerse del Todopoderoso ha dado muestras de ser una tarea extremadamente difícil. De hecho, tal vez sea este el aspecto más notable del relato que este libro tiene para contar. Una y otra vez, al menos hasta el advenimiento del posmodernismo, lo que parecía ser un auténtico ateísmo resultaba no serlo.

Otro rasgo que se repite en mi argumento es la capacidad de la religión para unir teoría y práctica, élite y pueblo, espíritu y sentidos, una aptitud que la cultura nunca fue capaz de emular. Este es uno de los varios motivos por los que la religión ha demostrado ser la forma más tenaz y universal de cultura popular, aunque uno no lo sospecharía al hojear tesis universitarias de estudios culturales. La palabra "religión" aparece en dicha literatura con tanta frecuencia como la frase "Debemos proteger los valores de la élite civilizada de las sucias garras del pueblo". Casi todos los historiadores de la cultura actuales pasan por alto algunas de las creencias y prácticas más vitales de miles de millones de hombres y mujeres simplemente porque no corresponden a su gusto personal. Al mismo tiempo, la mayoría de ellos son fervorosos enemigos de los prejuicios.

Este libro comenzó a tomar vida durante las Firth Lectures de 2012 en la Universidad de Nottingham y quisiera agradecer al profesor Thomas O'Loughlin, que organizó el evento, por ser un anfitrión tan generoso y eficiente. También quiero agradecer a John y Alison Milbank por su amistad y hospitalidad durante mi estadía en Nottingham. Peter Dews y Paul Hamilton leyeron el manuscrito con su habitual agudeza y perspicacia y contribuyeron con algunas sugerencias muy útiles.

## 1. Los límites del Iluminismo

Las sociedades no se secularizan cuando prescinden de la religión por completo, sino cuando la religión deja de ser un factor de agitación. (1) En una encuesta británica de 2011, el 61% de los encuestados afirmó tener una religión, pero solo el 29% de ellos declaró ser religioso. Se supone que lo que querían decir era que pertenecían a un grupo religioso, pero que no estaban especialmente preocupados por eso. Jugando un poco con las palabras, podría decirse que, cuando la religión comienza a interferir en tu vida cotidiana, es hora de dejarla. En eso guarda cierta afinidad con el alcohol. Otro índice de secularización es cuando la fe religiosa deja de ser algo vital para la esfera política, no solo cuando disminuye drásticamente la asistencia a la iglesia o cuando los católicos romanos dejan misteriosamente de tener hijos. Esto no significa que la religión se vuelva formalmente algo privado, separado del Estado político; pero, incluso si ese no fuera el caso, la religión se retira del ámbito de lo público y queda reducida a una especie de pasatiempo personal, como criar hámsteres o coleccionar porcelana, con cada vez menos resonancia en la esfera pública. Con tono elegíaco, Max Weber observa que en la era moderna “los valores últimos y más excelsos se encuentran ausentes de la vida pública, ya sea en el reino ultraterreno de la vida mística, ya en la fraternidad de las relaciones humanas directas y personales” (Weber, 1946: 155). Es como si el reino de Dios le diera paso al Círculo de Bloomsbury.

En este sentido, la religión sigue la misma trayectoria que el arte y la sexualidad, los otros dos factores principales de lo que podría llamarse “la esfera simbólica”. Ambos también tienden a pasar del ámbito público a manos privadas a lo largo del desarrollo de la era moderna. El arte que alguna vez alabó a Dios, elogió a un mecenas, entretuvo a un monarca o celebró las hazañas militares es ahora principalmente una cuestión de autoexpresión individual. Aunque no esté confinado en una

torre de marfil, no suele hacer negocios en medio del ajetreo de la corte, la iglesia, el palacio o la plaza pública. Al mismo tiempo, el protestantismo encuentra a Dios en lo más íntimo de la vida individual. Cuando es improbable que los artistas, al igual que los obispos, terminen en la horca, podemos estar seguros de que estamos en la modernidad. Ya no son lo suficientemente importantes como para eso. En Inglaterra, después de 1688, era tal el acuerdo entre Iglesia y Estado que las disputas religiosas podían producirse en su mayor parte sin temor a represalias políticas ni pérdida de libertad personal. Ideas que podían ser sediciosas en París circulaban libremente por Londres. El fervor religioso no representaba ninguna amenaza para los fundamentos del Estado. La consigna era *pas de zèle*. Tampoco los escépticos religiosos tendían a actuar de manera traicionera. De ahí el carácter marcadamente no militante del Iluminismo inglés, que en general se mantuvo cómodamente instalado dentro del *establishment* político y social.

En términos filosóficos, su marco era empirista más que racionalista: Locke antes que Spinoza. Fue el Iluminismo radical, semiclandestino, el que encontró su inspiración en este último, mientras que la cultura dominante de la llamada "Revolución Gloriosa" se inspiró en el primero. Para un patricio *whig* como el conde de Shaftesbury, Dios era esencialmente un *gentleman*. Desde luego, no se trata del viejo cascarrabias fanático adorado por algún plebeyo del siglo XVII que despotriza y echa espuma por la boca, en lo que un comentarista ha denominado "psicopatía del fanatismo" (Manuel, 1983: 51). Voltaire observa, a propósito de los ingleses, que "les dan el nombre de impíos solo a los insolventes" (cit. en Byrne, 1966: 34). El mismo pudor religioso existe en la Inglaterra actual. Nadie esperaría que el capellán de la reina pregunte si uno lavó sus pecados en la sangre de Cristo.

La privatización de lo simbólico es una cuestión que no puede considerarse en forma aislada, sobre todo si se la piensa en relación con las diversas discusiones victorianas sobre ciencia y religión, la industria cultural, la regulación estatal de la sexualidad y otras similares. Hoy en día, una de las refutaciones más evidentes del argumento de que la religión ha desaparecido de la vida pública son los Estados Unidos. La alta modernidad (o posmodernidad, si se prefiere) devuelve algunas de estas

prácticas simbólicas al ámbito público. Esto incluye la religión, que bajo la forma de diversos *revivals* y fundamentalismos vuelve a ser una fuerza política para ser tomada en cuenta. También la estética abandona los márgenes sociales para extender su influencia sobre la vida cotidiana. La sexualidad se vuelve política otra vez, sobre todo bajo la forma de los movimientos feministas y la creciente politización de las minorías sexuales. La alta modernidad, por el contrario, está marcada por un divorcio entre lo simbólico y lo político-económico. Liberadas, las prácticas simbólicas quedan disponibles para nuevas posibilidades, aunque esto las relegue a un segundo plano. Hay entonces cosas que se ganan y cosas que se pierden. Si la policía moral ya no irrumpe por la puerta de nuestro dormitorio, es en parte porque en una cultura individualista la sexualidad no es asunto de nadie más que de uno mismo.

El Iluminismo del siglo XVIII en Francia, Alemania, Holanda y otros países de Europa continental se vio sin duda agitado por cuestiones de fe religiosa, (2) que fueron la continuación, por medios más pacíficos, de los feroces conflictos sectarios que en los siglos anteriores habían desgarrado y ensangrentado el continente. Ahora era una cuestión de fe versus razón más que de católicos versus protestantes, una cuestión de polémicas en lugar de batallas sin tregua. Es un lugar común de la historia intelectual que, aunque el Iluminismo estaba más preocupado por la ciencia, la naturaleza, la razón, el progreso y la reconstrucción social, lo que más lo apasionaba era el tema que le causaba mayor rencor e indignación moral, a saber, la religión. Jonathan Israel sostiene que

la principal preocupación del Iluminismo durante su primer siglo y medio, y el tema sobre el que más se preocupó por publicar, fue su guerra implacable contra la autoridad eclesiástica, contra el modo teológico de ver el mundo y contra la religión entendida como un instrumento de opresión y de organización política y social (Israel, 2006: 102).

Frank Manuel señala que, “tanto en su creencia como en su incredulidad, los hombres del Iluminismo estaban profundamente conmovidos por la religión como una exploración de la naturaleza humana” (Manuel, 1983: xii). (3) J. G. Cottingham

sostiene que “la coherencia, tanto como la confianza, del Iluminismo estaba basada en fundamentos religiosos” (Cottingham y otros, 1985: 19). Toda la historia fue la historia de la lucha secular contra una casta sacerdotal, sedienta de poder. Hegel observa en *Fenomenología del espíritu* que la preocupación permanente del Iluminismo es la guerra contra la religión, aunque también insiste en que, dado que la fe religiosa ha sido reducida a un estatus proposicional, como un cuerpo de conocimientos teóricos o ciencia de la deidad, su desarrollo ha sido tan pobre como el del racionalismo que la asedia. Volveremos sobre este tema más adelante.

En su magistral relato sobre el Iluminismo radical, Jonathan Israel observa que “el debate teológico estaba en el corazón del primer Iluminismo”. Según Israel, no fue

ni la ciencia [...] ni los nuevos descubrimientos geográficos, ni siquiera la filosofía como tal, sino más bien la formidable dificultad de reconciliar lo viejo y lo nuevo en términos teológicos y, finalmente, hacia la década de 1740, el colapso aparente de todos los esfuerzos por forjar una nueva síntesis general de teología, filosofía, política y ciencia, lo que desestabilizó las creencias y los valores religiosos, causando la crisis sin precedentes de la fe que conduciría a la secularización del Occidente moderno (Israel, 2006: 65). (4)

Esta crisis espiritual, señala Israel, tiene sus raíces en una historia completamente material: la expansión de la comercialización y el imperialismo europeo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, el rápido crecimiento de los grandes monopolios internacionales, los efectos de dislocación de la diáspora, una nueva fluidez y diversidad social, el impacto de las nuevas tecnologías, la parcial disolución de las jerarquías sociales tradicionales y de los sistemas simbólicos que las acompañaban.

Puede que el Iluminismo haya estado preocupado por la cuestión de la fe, pero no era especialmente antirreligioso. “Sería inexacto”, escribe Ernst Cassirer, “considerar el Iluminismo como una época no religiosa y hostil a la religión. [...] el objetivo fundamental (especialmente en el Iluminismo alemán) no es la disolución de la religión, sino su justificación y fundamentación ‘trascendental’” (Cassirer, 1951: 135-136). (5) Debe-

mos recordar que la palabra “ateísmo” no ingresó en las lenguas europeas modernas hasta el siglo XVI, y que durante un tiempo considerable se puso en duda si en realidad esa posición era defendible. Como dice irónicamente Malcolm Bull (2011: 8), “al mismo tiempo que el ateísmo era denunciado en todas partes, se sostenía que su existencia era imposible”. (Y a pesar de esto, podría señalarse, en 1666 la Cámara de los Comunes podía citar el ateísmo de Thomas Hobbes como causa del incendio y la peste de Londres –Meiksins Wood, 2012: 242–.) Muchos de los llamados “ateos” denunciados desde el púlpito y quemados por la causa no eran en absoluto infieles. Como señala Bull, recién un siglo después de que surgiera el término los primeros ateos modernos salieron a escena y fue bien entrado el siglo XVIII cuando la palabra “ateísmo” comenzó a utilizarse en forma cotidiana. El ateísmo, señala, surgió mucho antes que los ateos, así como la idea de anarquismo fue inventada mucho antes de que los anarquistas empezaran a aparecer en la vida real, y lo mismo pasó con el nihilismo, que precedió a la aparición de los nihilistas.

Habría sido entonces muy raro que el Iluminismo hubiera tomado la forma de un movimiento secular violento, como suponen algunos de sus apologistas modernos. En relación con la religión, una buena parte de este audaz proyecto intelectual nos devuelve a un lugar no muy alejado de donde estábamos al principio, provisto de un nuevo conjunto de razones más plausibles. La tarea no fue tanto derribar al Ser Supremo como reemplazar una versión ignorante de la fe religiosa por otra que podía amenizar las charlas de café en la calle Strand. Antes que nada, lo que el movimiento tenía en la mira era, más que el Todopoderoso, la influencia del clero. (6) Las objeciones radicales al cristianismo alcanzaron su punto más alto en su hostilidad al papel de la Iglesia en la política (Champion, 1992: 9). De hecho, Peter Harrison (1990: 1) afirma que el concepto de religión como un sistema de prácticas sociales es un producto del Iluminismo. Tradicionalmente, y desde luego en la época medieval, el término relevante no era “religión” sino “fe”. El concepto mismo de religión del que disponemos surge, entonces, en el contexto de una crítica institucional. Se trata de un fenómeno sociológico que debía ser científicamente investigado desde fuera y abordado mediante métodos com-

parativos (el estudio comparativo de la religión fue central en el pensamiento iluminista). (7) El término mismo mantiene las cosas a una distancia prudente. En este sentido, la idea moderna de religión nació junto con una investigación racional de sus orígenes históricos y sus efectos.

El blanco de la mayoría de los *philosophes* fue la religión en el sentido institucional del término. Se sabe que había relativamente pocos ateos declarados entre sus filas. El caso contrario sorprendería tanto como si en la actualidad existieran huestes enteras de intelectuales europeos de primer nivel que resultarían ser trotskistas. Es cierto que entre los intelectuales hubo varios incrédulos. Godwin, Holbach, Helvétius, Diderot, La Mettrie, Montesquieu, Benjamin Franklin y (tal vez) Hume son ejemplo de ello. Sin embargo, muchos otros pensadores no estaban tan convencidos de la vacuidad de la fe. Si los holbachianos vieron la religión como una manía o una peste contagiosa, había otros que insistían en su necesidad cívica o incluso en su benevolencia. El ateísmo espontáneo fue típico del orden social naturalista a cuyo surgimiento contribuyó el Iluminismo, pero no del propio movimiento. En lo que a la gente común se refiere, estamos hablando de un mundo en el que casi todos creían en los ángeles y casi nadie en el ateísmo. (Menos, sin embargo, creían en las brujas, como puso de manifiesto el siglo XVIII.) El despertar del Iluminismo estuvo seguido por una pérdida general de la creencia, pero no fue la principal causa de esta. El fundamento de tal escepticismo hay que buscarlo en las condiciones sociales. Las sociedades modernas, como veremos más adelante, son incrédulas por naturaleza. Lo importante son las creencias o la falta de ellas incorporadas a sus prácticas cotidianas, no aquello por lo que militan los arzobispos o los científicos seculares. Lucien Goldmann afirma que la clase media representa por primera vez en la historia "no simplemente una clase que en general perdió su fe, sino más bien una clase cuya práctica y cuyo pensamiento en áreas críticas [es decir, la economía], cualquiera que sea su creencia religiosa formal, son *fundamentalmente* irreligiosos y totalmente ajenos a la categoría de lo sagrado" (Goldmann, 1973: 55).

Como reconoció Nietzsche, fue la propia sociedad de clase media la que, a contrapelo de sus propias intenciones, logró

llevar la religión al descrédito. En este sentido, la ciencia, la tecnología, la educación, la movilidad social, las fuerzas del mercado y una serie de factores de secularización jugaron un papel más importante que Montesquieu o Diderot. Esto no estaba tan claro para los propios *philosophes*, que tendían a atribuir el fracaso de sus ataques anticlericales a los intereses del clero y a la ignorancia de la *canaille* más que al hecho de que las actitudes devotas y los principios incrustados en antiguas formas de vida no pueden ser arrancados por un par de polémicas elocuentes. La fe ingenuamente racionalista del Iluminismo en las ideas como aquello por lo que viven los hombres y las mujeres pudo ser un obstáculo en su campaña en contra de las iglesias. Esta también se vio frustrada por el hecho de que las fuerzas sociales que impulsaron el secularismo estaban todavía en una etapa muy temprana de su evolución.

De todos modos, aunque las ideas no alteran la historia de manera aislada, hay pocos ejemplos más convincentes de su impacto social que el período en cuestión. Como escribe Jonathan Israel, "las tendencias hacia la secularización, la tolerancia, la igualdad, la democracia, la libertad individual y la libertad de expresión en Europa occidental y América entre 1650 y 1750 fueron fuertemente impulsadas por la 'filosofía' y su propagación exitosa por la esfera política y social" (Israel, 2006: 669). Estas ideas, sostiene, nutren un novedoso intento retórico insurgente de sublevar a la gente común contra la autoridad y la tradición. El Iluminismo fue una cultura política, no solo un conjunto de textos filosóficos. El nombre del temido Spinoza, un emblema del ateísmo socialmente subversivo, fue elogiado y detestado mucho más allá de los círculos académicos. El movimiento bien puede no haber sido capaz de extirpar las creencias religiosas o ni siquiera desear hacerlo, pero tampoco era simplemente un corrillo de intelectuales disidentes.

La mayoría de estos fanáticos de la razón siguió manteniendo algún tipo de fe religiosa. Newton y Joseph Priestley eran cristianos, mientras que Locke, Shaftesbury, Voltaire, Tindal, Toland, Paine y Jefferson eran deístas. El Iluminismo escocés fue en su mayor parte hostil tanto al ateísmo como al materialismo (Israel, 2010: 177). Rousseau era teísta, mientras Gibbon, a pesar de su notorio escepticismo religioso, creía que ciertos