

Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?*

Iván Garzón Vallejo[❖]

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2014
Fecha de aceptación: 13 de mayo de 2014
Fecha de modificación: 13 de junio de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res50.2014.11>

RESUMEN

La teoría de la secularización fue el paradigma hermenéutico del proceso en el que las sociedades modernas de Occidente asistieron al eclipse de la religión en la vida pública. En los últimos años, una significativa literatura de las ciencias sociales viene advirtiendo sobre la crisis de tal paradigma y sugiriendo su revisión. El concepto de postsecularidad aparece como candidato a ser el nuevo paradigma de las tensiones entre la religión y lo secular en el mundo actual, con la promesa de tender puentes entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular.

PALABRAS CLAVE

Secularización, postsecularidad, paradigma, modernidad, religión.

Post-secularity: A New Paradigm of the Social Sciences?

ABSTRACT

The theory of secularization was the hermeneutical paradigm of the process in which modern western societies witnessed the eclipse of religion in public life. In recent years, a significant amount of literature in the Social Sciences has been warning of the crisis of this paradigm and the need to revise it. In this context, the notion of post-secularity appears as a likely candidate to become the new paradigm of the tensions between religion and the secular in today's world, with the promise of building bridges between religious rationality and secular rationality.

KEY WORDS

Secularization, post-secularity, paradigm, modernity, religion.

Pós-secularidade: um novo paradigma das ciências sociais?

RESUMO

A teoria da secularização foi o paradigma hermenéutico do processo no qual as sociedades modernas do Ocidente assistiram ao eclipse da religião na vida pública. Nos últimos anos, uma significativa literatura das ciências sociais vem advertindo sobre a crise desse paradigma e sugerindo sua revisão. O conceito de pós-secularidade aparece como candidato a ser o novo paradigma das tensões entre a religião e o secular no mundo atual, com a promessa de construir pontes entre a racionalidade religiosa e a racionalidade secular.

PALAVRAS-CHAVE

Secularização, pós-secularidade, paradigma, modernidade, religião.

* Este artículo se deriva del proyecto de investigación "Religión y moral en el liberalismo contemporáneo", financiado por la Universidad de La Sabana, Colombia.
❖ Doctor en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor asociado de la Universidad de La Sabana (Colombia). Entre sus últimas publicaciones están: *Public Reason, Secularism and Natural Law*. En *The Threads of Natural Law. Unravelling a Philosophical Tradition*, ed. Francisco J. Contreras. Dordrecht – Heidelberg – Nueva York – Londres: Springer Netherlands, 2013, y *Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos*. *Co-herencia* 16 (2012): 81-117. Correo electrónico: ivan.garzon1@unisabana.edu.co

Introducción

Secularización es una de las categorías con las cuales las ciencias sociales pretenden describir la modernidad. Designa el proceso de ruptura y emancipación de la política y la vida social de la autoridad de la religión, bajo la tendencia hacia la racionalización y el desencantamiento (Weber 2012, 369). Representativo de ello es el lema de la Ilustración *Sapere aude*, una entusiasta exhortación a tener valor para servirse del propio entendimiento (Kant 2010, 3).

De este modo, la religión —específicamente, el cristianismo—, al igual que la metafísica, representan las principales barreras que el pensamiento moderno pretende superar en el camino hacia su plena autonomía racional. El lema volteriano “*écrasez l’ infame*”¹ simboliza el espíritu de una época que vio en la religión su principal enemiga. Por ello, la actitud crítica y escéptica frente a la religión fue una de las determinaciones esenciales de la Ilustración (Cassirer 1994, 156), al punto que su programa mismo era el desencantamiento del mundo (Horkheimer y Adorno 2009, 59), el cual trae consigo la expulsión de la religión del ámbito público.

Describir, documentar y presentar la teoría de la secularización como un paradigma² explicativo de los fenómenos políticos y culturales de las sociedades modernas es cada vez más difícil, pues se ha derrumbado la certeza que el mismo propiciaba, y por ello, una significativa literatura de las ciencias sociales sugiere que se deben revisar sus presupuestos y conclusiones otrora incuestionables.

Además de que se ha resquebrajado el consenso científico sobre la misma, en buena medida porque sus profecías no se han cumplido (Stark 1999, 251-253), otra explicación está en su uso equívoco y “*atrapa-todo*”, cuestionado por Blumenberg al advertir que

[...] en tanto la secularización no signifique otra cosa que un anatema eclesiástico respecto a algo que, después de la Edad Media, se ha convertido en historia, pertenece a un vocabulario cuyo valor explicativo depende de presupuestos que teóricamente ya no están

disponibles y de que no nos podemos fiar, en cuanto a la comprensión de la realidad designada como *mundana*. (Blumenberg 2008, 14-15)

Aunque la teoría de la secularización ha sido un tema predominante de la sociología, hoy en día está latente en las discusiones sobre las cuestiones relativas a los conflictos étnicos, raciales, identitarios, morales e institucionales, que ponen de presente cuestiones relativas a las fronteras entre cultura, sociedad y religión, y que suelen tener un concepto de secularización como marco epistémico. De este modo, la secularización ha devenido en una cuestión interdisciplinaria, que ha recibido un mayor interés en el debate público, debido a los acontecimientos políticos de las últimas dos décadas, especialmente aquellos que han tenido lugar en Estados Unidos (Norris e Inglehart 2011, 215), Europa y Medio Oriente, y que ofrecen un respaldo empírico a la tesis del *retorno de la religión*.

La visión de la secularización occidental que concibe la religión como un arcaísmo en progresiva extinción tiene cada vez menos suscriptores declarados. La ruptura del consenso en torno a aquella puede ser descrita, en términos kuhnianos, como el desdibujamiento de un paradigma cuyas anomalías —esto es, su incapacidad para explicar satisfactoriamente los procesos de secularización y sacralización en la modernidad— son cada vez más notorias. De estas anomalías han tomado mayor conciencia los científicos sociales, y ello explica la abundante literatura crítica sobre la materia. Sin embargo, a juzgar por su amplitud y duración, no estamos ante una anomalía cualquiera, sino ante una crisis epistemológica (Kuhn 2010, 150-152 y 172-175) que ha puesto en cuestión el propio paradigma.

Esto obliga a preguntarse por los efectos de esta crisis: ¿habrá una reconstrucción del campo de estudio de la teoría de la secularización a partir de nuevos fundamentos? ¿Se reconstruirán algunas de las generalizaciones teóricas más elementales, tales como la tesis de la diferenciación, la decadencia de la religión y la privatización? ¿Se reformularán sus métodos —recolección empírica y posterior formulación de una teoría general— y sus aplicaciones ejemplares —su énfasis, en los casos de Europa y Estados Unidos—? (Kuhn 2010, 176).

Por ahora, la crisis epistemológica de la teoría de la secularización ha llevado a sus defensores teóricos a hacer matices, aclaraciones y reformulaciones (Bruce 2011, 1-23 y 57-78; Norris e Inglehart 2011, 3-32), e incluso, ha llevado a alguno a desdecirse abiertamente (Berger 1997; Mathewes 2006, 152-153). En consecuencia, los defensores

1 “*Aplastar a la infame*”. Aunque Voltaire señaló que su lucha era contra la superstición y no contra la fe, contra la Iglesia y no contra la religión, sus seguidores —que lo consideraron como una especie de caudillo— no harán esta distinción (Cassirer 1994, 156).

2 En este trabajo asumo por paradigma la definición de Kuhn (2010, 88-89) según la cual un paradigma es un modelo o patrón aceptado que resuelve unos cuantos problemas que el grupo de científicos considera urgentes.

res de la teoría han quedado situados en la retaguardia del campo de batalla, empleando, frecuentemente, un lenguaje defensivo y peticiones de principio.

Así las cosas, ¿es necesario encontrar un nuevo paradigma para comprender el papel de la religión en las modernas sociedades democráticas, plurales y postmetafísicas? ¿Se puede considerar la postsecularidad como un nuevo candidato a paradigma hermenéutico de las tensiones entre lo secular y lo religioso que está dando la batalla por ser aceptado entre los filósofos y científicos sociales? (Kuhn 2010, 176). Las preguntas alrededor de las condiciones de posibilidad de un nuevo paradigma son las más relevantes, ya que “una vez que ha alcanzado la condición de paradigma, una teoría científica sólo se considerará inválida si hay disponible un candidato alternativo para ocupar su lugar” (Kuhn 2010, 165).

Tomando como marco de referencia las fases de las revoluciones científicas descritas por Thomas Kuhn (2010) en su clásica obra, este artículo se enfoca en la discusión teórica normativa y emplea una metodología analítica y descriptiva con el propósito de: a) Ilustrar la crisis de la teoría de la secularización como paradigma de las ciencias sociales; b) Mostrar cómo desde la filosofía política aparece el concepto de postsecularidad como un nuevo candidato a paradigma hermenéutico de las ciencias sociales que propone las condiciones cognitivas y actitudinales para tender puentes entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular en el contexto actual.

La teoría de la secularización: la hermenéutica dominante de la modernidad

La teoría de la secularización fue la única teoría capaz de alcanzar una posición verdaderamente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas (Casanova 2000, 33), de modo que, desde tiempos de Comte, la secularización ha sido para la sociología un tema con el cual ella se mienta a sí misma (Luhmann 2007, 241). Dicho de otro modo, la teoría de la secularización está tan íntimamente entrelazada con todas las teorías del mundo moderno, y con la autocomprensión de la modernidad, que no se la puede descartar sin poner en tela de juicio todo el tejido, incluida gran parte de la autocomprensión de las ciencias sociales modernas (Casanova 2000, 34).

Salvo Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James, desde Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, James Frazer, Ferdinand Tönnies, Georg

Simmel, Émile Durkheim y Max Weber, todos los padres fundadores de la sociología moderna suscribieron la teoría de la secularización, y su acuerdo era tan unánime que dicha teoría no sólo quedó incontestada, sino que no parecía necesario demostrarla: todo el mundo —erudito e intelectual— la daba por sentada. Por eso no fue examinada con rigor, ni tampoco fue formulada en forma explícita y sistemática (Casanova 2000, 33).

La teoría de la secularización predecía la debacle de la religión y la pérdida de su importancia social. Considerada como una verdad indiscutible en el siglo XIX, y en buena parte del XX —hasta la década del setenta—, fue adoptada por teorías sociales situadas a ambos lados del espectro ideológico, es decir, teorías progresistas y conservadoras por igual (Luhmann 2007, 241). La teoría cumplió un papel importante en el descrédito de la religión, puesto que aquella dio inicio a la historia de la crítica ilustrada de la religión tal como la articularon Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud. Esta crítica permitió la construcción de una genealogía secularista, entendida como emancipación triunfal de la racionalidad y la libertad de las intrusiones, y la presunta cerrazón de las religiones (Beck 2009, 30).

Aun sin haber sido expuesta sistemáticamente, y aunque no existe una única formulación de la misma (Gorski y Altinordu 2008, 57 y 59), la teoría de la secularización reza más o menos así:

Cuanto más rápida avanza la modernización (y por lo tanto, con mayor claridad triunfa la racionalidad científica y técnica y se derrumban las estructuras que fundamentan la plausibilidad de la fe religiosa), de manera más ostensible se desapodera a los dioses. Así, la religión ha pasado por ser, durante doscientos años, una faceta no originaria, de segundo rango, que desaparecerá o perderá relevancia a medida que se eliminen sus causas. Cuando se supere la pobreza escandalosa, se universalice la educación, se erradique la desigualdad social y la opresión política sea cosa del pasado, la religión adquirirá el rango de *pasatiempo personal*. (Beck 2009, 30)

De este modo, la teoría de la secularización se basa en dos supuestos: a) La modernización, concebida como un proceso gestado en Europa pero que lleva a resultados similares en todo el mundo, y b) La relación indisoluble entre secularización y modernización, según la cual ambas avanzan imparables (Beck 2009, 31; Stark 1999, 251).

Sin embargo, pensar el proceso de secularización más allá de la teoría hegemónica, como han hecho, entre otros, Jürgen Habermas (2008, 4), Charles Taylor (2007,

1-4) y José Casanova (2000, 36-63), requiere identificar tres procesos que conducen a diversos resultados: la diferenciación funcional, la decadencia de la religión y la privatización de la religión.

Diferenciación funcional de los sistemas sociales

El progreso de la ciencia y la tecnología promueve un *entendimiento antropocéntrico* del mundo desencantado o desligado de referentes religiosos fuertes. Esto conduce a la *diferenciación funcional de los subsistemas sociales*, donde la religión es uno de los ejes sobre los cuales se articula la vida social (Habermas 2008, 4). Es decir, se produce un *cambio de reparto de papeles* (Blumenberg 2008, 81).

La diferenciación trae consigo dos consecuencias: prepara el terreno de la definición secular del Estado y de la consagración constitucional de la libertad religiosa, y las iglesias —aun aquellas sociológicamente mayoritarias— adquieren el carácter de denominaciones. Se trata de un proceso análogo al de democratización descrito por Tocqueville, a la proletarización de Marx y a la burocratización de Weber (Casanova 2000, 288), es decir, procesos históricos en los que ocurre una igualación de los actores sociales como consecuencia de la desaparición de los privilegios.

De este proceso de diferenciación sistémica no se puede concluir nada acerca del eclipse cultural y político de la religión. En efecto, ésta desempeña un importante papel en la modernidad, toda vez que

[...] la ruptura moderna de los siglos XVI y XVII es fundamentalmente una ruptura religiosa. Se reduce a una operación muy precisa: una inversión de lógica de la articulación de los dos órdenes de realidad. De esta inversión de la comprensión jerárquica del vínculo entre lo humano y lo divino proceden directamente las tres grandes transformaciones típicas de la Modernidad: transformación del modo de pensar, transformación del vínculo social y transformación del marco de actividad. (Gauchet 2005, 230)

La diferenciación funcional conlleva el confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano e inmanente, puesto que los mismos factores que vaciaron el mundo de espíritus y otras fuerzas —como la sacralización de la vida ordinaria, la ciencia mecanicista, la disciplina-reconstrucción de la vida social—, al mismo tiempo nos confinan cada vez más en un tiempo secular (Taylor

2006, 214), caracterizado por el horizonte de una “transformación activa del mundo” que conduce al desencantamiento (Weber 2012, 369).

Por ello, el proceso de diferenciación funcional o de desencantamiento, en cuanto fenómeno sociológico, requiere ser completado con una historia antropológica de la religión, cuya primera cuestión sería dilucidar lo que hace al hombre susceptible de religión y lo que, como consecuencia, lo sigue disponiendo para ella (Gauchet 2005, 296).

La tesis de la diferenciación funcional sigue siendo válida en una época de “mutación de lo religioso” (Roy 2010, 19) o “metabolismo de la función religiosa” (Gauchet 2005, 232). Por lo demás, lleva a reformular o reinterpretar la tesis según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 1998, 54), pues, más que una transposición de contenidos teológicos, lo que habría operado es una sustitución de determinadas posiciones y funciones (Blumenberg 2008, 71).

Luego, si la sociedad moderna no es una sociedad sin religión, la fe y las iglesias pueden desempeñar un papel social de primer orden (Gauchet 2005, 232-233).³

Decadencia de la práctica religiosa

En un mundo desencantado, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden el control o la influencia sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedan restringidas a su función de administrar los medios de salvación (Habermas 2008, 4). Los datos empíricos demuestran que asistimos a una *decadencia de la práctica religiosa*,⁴ que conlleva que

3 Un 43% de los norteamericanos asiste semanalmente a servicios religiosos (Newport 2010), para el 65% de los mismos la religión es importante en su vida diaria, y en estados como Mississippi, Alabama o Carolina del Sur dicho porcentaje excede el 80% (Newport 2009). Ghana, Nigeria y Armenia son los países donde un mayor número de personas se declaran como religiosas: 96%, 93% y 92%, respectivamente (Win-Gallup International 2012).

4 El *Global Index of Religion and Atheism* de 2012 registró un aumento del ateísmo (3%) y una caída de la religiosidad (9%). Asimismo, el 46% de los encuestados en 57 países se definen como “una persona no religiosa” (23%) o como ateo convencido (13%). China, Japón, República Checa y Francia son los países donde un menor número de personas se declaran como religiosas: 14%, 16%, 20% y 37%, respectivamente, mientras que, al mismo tiempo, son los Estados donde un mayor número de ciudadanos se definen como ateos convencidos: 47%, 31%, 30% y 29%, respectivamente (Win-Gallup International 2012). En España, los matrimonios civiles pasaron de un 25% en el año 2000, al 66% en 2012 (AA. VV. 2013, 208).

ésta adquiera un papel cada vez menos protagónico en la vida moderna y se desvanezca la estructuración religiosa del mundo, la cual fue característica de sociedades antiguas y medievales, que tuvieron un fuerte *ethos* religioso (Weber 2012, 365). Como consecuencia, la Ciudad vive desde ahora sin los dioses, incluidos aquellos miembros que continúan creyendo en ellos. O bien, los dioses sobreviven, pero su poder muere (Gauchet 2005, 10).

La religión fue primero una economía general del hecho humano que estructuraba indisolublemente la vida material, la vida social y la vida mental. De eso no quedan hoy más que experiencias singulares y sistemas de convicciones [...] No porque la influencia de las iglesias, el número de los fieles y la intensidad de la fe hubieran disminuido lo suficiente como para que se las decretara desprovistas en adelante de significación, incluso para que se pudiera predecir su próxima desaparición. Sino porque la lógica conservadora de la integración en el ser y de la solidaridad con lo dado natural o cultural se invirtió; porque la necesidad de la atadura jerárquica se disolvió; porque las coacciones a concebir el mundo unido a sus orígenes en cualquier punto (pensamiento mítico) y a hacerlo corresponder en todas partes a él mismo (pensamiento simbólico) se deshicieron. (Gauchet 2005, 145-146)

Dicho de otro modo, la religión fue durante milenios un ordenamiento del mundo humano-social, una manera de comprender e instituir el poder, los vínculos sociales y la forma de las comunidades. Por ello, la salida de la religión es la salida de la estructuración religiosa de las sociedades (Gauchet 2005, 294).

La tesis del desencantamiento del mundo o de la salida de la religión permite encontrar explicaciones para un fenómeno muy extendido en las sociedades occidentales contemporáneas: vivir religiosamente en lo privado, pero asumir pensamientos y actitudes agnósticos en lo público. Se trata de la privatización de la experiencia religiosa.

Privatización de la religión

Como consecuencia de la Reforma, la privatización devino en el *modus vivendi* entre la religión institucionalizada —de un lado— y la modernidad y la Ilustración —del otro— (De Sousa 2014, 96). Además de los efectos culturales de la tesis luterana del libre examen, el paso de sociedades agrarias a sociedades postindustriales condujo a niveles más altos de bienestar y seguridad social, y con la disminución del riesgo y la creciente seguridad

existencial, se atenuó también la necesidad, profundamente arraigada, de una práctica que prometía manejar las contingencias incontrolables acudiendo a la fe en un poder “superior” o “cósmico” (Habermas 2008, 4).

La privatización se refiere al hecho de que las creencias religiosas se han hecho subjetivas, y que la religión institucionalizada se ha despolitizado (Casanova 2000, 57-58), de modo que, como advierte Vattimo (2008, 69), la religiosidad moderna no puede prescindir de una de las enseñanzas de Lutero: la idea del libre examen de las Escrituras. Así, la religión se hace inobjetable, los creyentes no son convocados en pos de propuestas políticas, y asumen una política de vivir y dejar vivir (Rorty y Vattimo 2006, 53).

En tanto la religión se torna sentimental, subjetiva y privatizada, pierde influencia en el poder político e importancia pública intersubjetiva. Es decir, las sociedades modernas no necesitan organizarse como iglesias, en el sentido de Durkheim, como comunidades morales unificadas por un sistema compartido de prácticas y creencias (Casanova 2000, 59). En rigor, la despolitización es básicamente un proceso de *desestatalización* o de ausencia de validación institucional de la religión en Occidente. Esto contrasta con el hecho sociológico de que en las sociedades antiguas y medievales los rituales públicos tenían una connotación religiosa.

Aunque cuente con un respaldo empírico,⁵ la tesis de la privatización de la religión es cuestionada desde varios frentes. Conceptualmente, Luhmann (2007, 251) hace notar el desacierto de la teoría de la secularización al englobar el fenómeno religioso en el ámbito privado, pues el concepto opuesto de “privado”, esto es, “público”, se aplica a la mayoría de las prácticas religiosas. Así, mientras que en el mundo antiguo la “privacidad” había sido una categoría de exclusión (*privatus = inordinatus; privatio = negatio in subiecto*), la privacidad y la individualidad se funden en la transición a la modernidad, de tal manera que el concepto tiende a la consideración social: como consumidor, votante, sujeto con capacidad de juzgar. Luego, lo privado tiende hacia la inclusión.

5 Una encuesta de la firma Poliarquía sobre la religiosidad de los argentinos revela esta tendencia, pues el 91% de los encuestados se reconoce como creyente, mientras que sólo un 9% lo hace como ateo o agnóstico. Sin embargo, al ser preguntados si consideran que las autoridades religiosas deberían influir en lo que la gente vota en las elecciones, o en las decisiones de Gobierno, un 63% de los encuestados estuvieron de acuerdo con negar dicha influencia, mientras que un 35% en promedio aprobaba tal intervención (Oliva 2010).

Asimismo, Casanova (2000, 97) ha sugerido que las religiones públicas adelantan un proceso de desprivatización, es decir, la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública y en la sociedad civil para tomar parte en el debate acerca de la legitimación discursiva y el nuevo trazado de las fronteras entre lo religioso y lo secular.

La privatización suele confundirse con la individualización. Sin embargo, “la individualización puede (pero no tiene que) conducir a la privatización de la religión, aunque también puede introducir un nuevo papel público de la fe” (Beck 2009, 97). Por ello, así como en algunas sociedades —la europea es la más representativa de ello— está desapareciendo el “cristianismo sociológico”, subsiste al mismo tiempo la religión de los *individuos*, los verdaderos creyentes (Gauchet 2005, 295).

La crisis del paradigma

¿En qué consiste el desfase de la teoría de la secularización? Existe consenso en torno a la diferenciación funcional, o división del trabajo que ocurre en la modernidad, y que conduce a que la religión se sitúe como una esfera más de la vida social. Pero las grietas de la teoría de la secularización se revelan en la predicción de los procesos de decadencia de la práctica religiosa y de privatización, esto es, la asunción axiomática de que, a medida que la racionalización avanza, la religión se desplaza hacia el ámbito de lo marginal e irracional (Weber 2012, 359).

Desde diversas áreas de las humanidades y las ciencias sociales —relaciones internacionales, ciencia política, filosofía, antropología, estudios religiosos y sociología (predominantemente)—, los últimos años han asistido a una explosión bibliográfica de lecturas y relecturas acerca de la secularización, la racionalización y la modernización, que no suelen coincidir con las profecías de la teoría de la secularización (Stark 1999, 251-253).

Así, aunque la diferenciación y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas (2.1.) sean una tendencia estructural moderna, el ocaso de las creencias y prácticas religiosas (2.2.) y la privatización de la religión (2.3.) no lo son, y se trata, por el contrario, de opciones históricas dominantes —pero no necesarias— en muchas sociedades modernas occidentales, especialmente en las europeas (Casanova 2000, 287-291).

Este desfase de la teoría, que suscita a su vez la confusión y posterior crisis del paradigma (Kuhn 2010, 138), consiste en no distinguir los tres procesos que operan en la secularización moderna, y tomarlos como uno solo: aquel que conduce a la progresiva irrelevancia pública de la religión. Dicho de otro modo, los suscriptores de la teoría de la secularización omiten considerar que la secularización es un proceso variable y de múltiples dimensiones (Gorski y Altinordu 2008, 58) que requiere análisis más complejos.

La idea errónea principal de la teoría de la secularización es la confusión entre los *procesos históricos* de secularización y las *consecuencias* vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión. Esta confusión explica su circularidad, pues incluye lo definido —alejamiento del cristianismo— en la definición —alejamiento de la religión— (Nancy 2008, 238).

Y es que la teoría de la secularización ha estado ligada desde sus orígenes a un determinismo histórico y sociológico que la convirtieron en un mito histórico (Casanova 2012a, 208) hoy revaluado. En este sentido, la teoría de la secularización es heredera de filosofías de la historia como la “escatología inmanentista” de Joaquín de Fiore (Voegelin 2009, 147 y 153) y la “ley de los tres estadios” de Auguste Comte, según las cuales la humanidad transita por una progresiva evolución desde la superstición a la razón, desde la creencia a la incredulidad, desde la religión a la ciencia.

Dicho proceso se concibe como necesario e inexorable, y la narrativa metafórica del mismo tiene su raíz en la Revolución Francesa, cuando los sentidos jurídico-canónico⁶ y jurídico-político⁷ originarios del concepto secularización son desplazados por una categoría hermenéutica que, al igual que los conceptos de “emancipación” y “progreso”, pretende explicar la historia de la modernidad (Koselleck 2003, 44-45).

En su dificultad para ilustrar estos fenómenos, la teoría de la secularización pone de relieve su etnocentrismo. O dicho de otro modo, su visión exclusivamente europea de la modernidad. Varios autores han advertido que lo que se ha tomado como declive progresivo de las creencias es, en rigor, un proceso de *deseuropeización* del cristianismo (Beck 2009, 33; Glucksmann 2001, 266; Stark 1999, 253). Este etnocentrismo que la teoría asume como marco epistemológico —formas religiosas protestantes, concepción liberal de la política, y Estado-nación como

6 El tránsito de uno religioso regular al estado secular (Koselleck 2003, 42-43).

7 El paso de bienes eclesiásticos a manos seculares (Koselleck 2003, 42-43).

unidad institucional de análisis— la ha hecho inservible para propósitos sociocientíficos (Casanova 2000, 36 y 62). ¡Como un defectuoso ascensor de hotel que sólo va hacia abajo! (Stark 1999, 269).

Si hoy sabemos que la secularización no puede atarse inescindiblemente al proceso de modernización (Mathewes 2006, 152), es oportuno señalar la necesidad de “provincializar Europa”, es decir, dejar de ver la modernidad como un proceso unificado en el que Europa es el paradigma (que deben imitar los demás), para concebir el modelo europeo como el primero y el objeto de cierta imitación creativa, pero, a fin de cuentas, como *un modelo más entre muchos otros*. Es decir, ver a Europa como una provincia dentro de un mundo multiforme, lo cual permitiría tomar en serio una teoría de “múltiples modernidades” (Taylor 2006, 225-226).

Al etnocentrismo se añade la pretensión omniexplicativa de la teoría, lo cual lleva a invisibilizar fenómenos como el *reencantamiento* (Beck 2009, 12), o *encantamiento* (Taylor 2014), *la mutación de lo religioso* (Roy 2010, 22; Stark 1999, 263-268), *la desprivatización de la religión* (Casanova 2000, 97), *la postsecularidad* (Joas 2012; Casanova 2012a; Habermas et al. 2011) y los procesos de *sacralización*.

Al atribuir a un solo hecho —la privatización e individualización de la religión en la modernidad— la causa única del proceso de secularización de la sociedad, la teoría de la secularización omitió un principio epistemológico de las ciencias sociales: la indeterminación causal de los fenómenos sociales. Esto es, que dada la causa *c*, no se puede saber por anticipado si se producirá el efecto *e*, pues sólo es *probable* que se produzca el efecto *e* (Sartori 2006, 60).

Así, la teoría no sólo omite que en el proceso de secularización de las sociedades modernas intervienen varios factores, sino que, además, este hecho previene acerca de una multiplicidad de consecuencias. Una de ellas, que puede parecer paradójica, es la *mutación* o el *cambio de las funciones* de la religión en el ámbito público. Por ello, estamos ante una inferencia apresurada que revela un uso inapropiado de los conceptos de “secularización” y “modernización”, toda vez que la pérdida de funciones y la tendencia hacia la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión (Habermas 2008, 7, y 2009, 67).

Según Beck (2009, 31), el colapso de la teoría de la secularización es mucho más relevante que la caída de la Unión Soviética y el bloque de los países del Este, pues no sólo afecta a imperios geopolíticos aislados, sino que

amenaza el entramado de pilares fundamentales e instituciones básicas y, por ende, el futuro de la modernidad occidental, toda vez que la secularización suele considerarse un requisito constitutivo de la democracia y la modernización, algo básicamente equivocado (Berger 1997).

Luego, si “la secularización no ha eliminado lo religioso” (Roy 2010, 18) y, por el contrario, en el ámbito global se constata una necesidad de espiritualidad (Beck 2009, 47-48), y algunos intelectuales vaticinan que el rostro futuro del fenómeno religioso será una amplia religiosidad difusa enmarcada en la edad antropológica de las religiones (Gauchet 2005, 296), los científicos sociales deberían pensar qué ocupará el lugar de la teoría de la secularización en el estudio de los procesos de modernización, racionalización, democracia y pluralismo.

La literatura de los últimos años revela que cada vez más académicos e intelectuales se desmarcan de las tesis de la teoría de la secularización (Garzón 2009), y salvo algunas excepciones, el replanteamiento crítico de dicha teoría es universalmente compartido (Pérez-Agote 2012, 154). Por ello, se ha sugerido entonar un *requiescat in pace* en su honor (Stark 1999, 270), y hasta alguno de sus otrora defensores más representativos ha terminado admitiendo que gran parte del mundo no es secular sino muy religioso (Berger 1997, y 2005, 7).

Aunque existe consenso en torno a la crisis de la teoría de la secularización, aún no existe una teoría que sea aceptada como su reemplazo (Norris e Inglehart 2011, 11). Ciertamente, en los últimos años se han formulado algunas teorías alternativas, como la teoría del supermercado religioso o del pluralismo religioso (Berger 2005; McMullin 2010), deudora de una matriz económica de elección racional y que, en último término, formula una suerte de universalización de la experiencia cultural americana, por lo cual ha sido muy criticada (Bruce 2011, 141-156).

También ha entrado en escena otro candidato a ocupar el lugar del tradicional paradigma, pero, esta vez, proveniente de la filosofía política de la religión. Se trata de la postsecularidad.

El concepto de postsecularidad, candidato a paradigma

Como se vio, la teoría de la secularización propició un uso indiscriminado y generalizador de la noción *secularización*, de modo que se ha convertido en un concepto cuya capacidad hermenéutica es seriamente cuestionada para

ilustrar los complejos fenómenos que trae consigo la presencia de la religión en el ámbito público contemporáneo. Teniendo en cuenta la insuficiencia de la tesis de la secularización y el desencantamiento, ¿estamos ante una nueva alianza? (Zagrebelsky 2010, 15 y 20). ¿Existe un nuevo paradigma en capacidad de reemplazar a dicha teoría? (Kuhn 2010, 128-129).

Todas las crisis, advierte Thomas Kuhn, tienen tres maneras posibles de cerrarse:

La ciencia normal termina demostrando ser capaz de manejar el problema que ha provocado la crisis [...] El problema se etiqueta y se archiva para una futura generación con herramientas más desarrolladas [...] O bien [...] una crisis puede terminar con el surgimiento de un nuevo candidato a paradigma y con la consiguiente batalla por su aceptación (2010, 175-176).

Descartadas —por impertinentes— las dos primeras opciones, en el caso de la crisis del paradigma de la teoría de la secularización y la emergencia del concepto de postsecularidad estamos ante el tercer escenario descrito por el filósofo de la ciencia.

Los científicos sociales buscan modelos que expliquen el cambio religioso, y vocabularios alternativos para describir la situación religiosa en el ámbito público contemporáneo (Joas 2012, 189). Así, al criticar el secularismo occidental, Rajeev Bhargava propone un *secularismo contextual*, caracterizado por interpretaciones frescas, juicios contextuales y permanentes esfuerzos de reconciliación y compromiso de los conflictos político-religiosos (Bhargava, en Calhoun, Juergensmeyer y Van Antwerpen 2011, 108). Otro de los conceptos que han aparecido en la discusión teórica de los últimos años, y cuyo uso se ha hecho frecuente, es el de *postsecularidad* (Sánchez y Rodríguez 2012).

La postsecularidad describe las sociedades modernas que reconocen la existencia de grupos religiosos activos e influyentes, y la relevancia pública de las tradiciones religiosas, aunque las sociedades estén secularizadas. En este contexto, lo “postsecular” no sería la sociedad, sino su autoconciencia (Mendieta, en Habermas *et al.* 2011, 131).

Pueden identificarse como notas características de la postsecularidad: el cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización que sitúa a la fe como una reliquia del pasado, el reconocimiento de la radical heterogeneidad que se da entre los horizontes de creencia religiosa, pero sobre todo, la puesta de relieve del desafío que esa realidad polimorfa impone a las ciencias sociales, cuya

disposición de fondo y marco epistemológico deben robustecerse para poder cumplir adecuadamente su tarea de comprensión y explicación de la multiplicidad diversa de la sociedad del escenario postsecular (Beriaín y Sánchez de la Yncera 2012, 87).

¿Qué requisitos debe cumplir la postsecularidad para ser aceptada como un nuevo paradigma de las ciencias sociales? Según Kuhn (2010, 294), “en primer lugar, el nuevo candidato a paradigma tiene que dar la impresión de que resuelve algún problema sobresaliente y reconocido por todo el mundo que no se pueda abordar de otro modo”. La respuesta, en este caso, se despliega en dos aspectos: una perspectiva cognitiva y otra actitudinal.

En lo cognitivo

En este plano, la postsecularidad se propone “la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas 2006, 146), así como continuar el proceso de aprendizaje entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular, que comenzó en la época antigua (Habermas *et al.* 2011, 135; Garzón 2012) mediante la incorporación al debate público de voces de inspiración religiosa y orientaciones éticas cuyas raíces sean religiosas (Calhoun, Juergensmeyer y Van Antwerpen 2011, 18). Lo anterior se inspira, entre otras cosas, en el reconocimiento de que “con frecuencia hemos secularizado mal, porque, en el proceso de librarnos de ideas inviables, hemos perdido innecesariamente algunos de los elementos más servibles y atractivos de las religiones” (De Botton 2012, 17).

La postsecularidad defiende una ampliación del concepto de racionalidad, y una ampliación de los intervinientes y los argumentos que comparecen ante el debate democrático, pues con frecuencia éste es el campo de batalla entre las diferentes concepciones de secularización que pretenden obtener una validación normativa e institucional.

Así las cosas, la postsecularidad implica que el discurso religioso sea traducido cuando intervenga en la esfera pública para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley. Ello requiere que las personas que han tenido una formación religiosa aprendan a politizar sus opiniones (Walzer 2010, 223), de modo que en los parlamentos, tribunales y órganos administrativos, cualquier referencia directamente religiosa pueda ser explicada en forma secular (Taylor, en Habermas *et al.* 2011, 64; Garzón 2014, 206-210).

Así, las decisiones de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial deben estar no sólo *formuladas* en un lenguaje universalmente accesible, sino también *justificadas* sobre la base de razones aceptables por todos universalmente (Mendieta, en Habermas *et al.* 2011, 140). No se trata de una obligación, sino de lo que Rawls (2006, 208) llama el *deber público de civilidad*. En síntesis, la postsecularidad ofrece resolver las soluciones partisanas y dieciochescas de la concepción secularista, tendiendo puentes entre las cosmovisiones religiosas y la racionalidad naturalista.

En lo actitudinal

Una sociedad postsecular puede estar en sintonía con la cultura y los valores religiosos, toda vez que la secularización afecta la dimensión socialmente compartida de la fe, pero no afecta necesariamente a los valores. Por ello, tampoco entraña un debate irreconciliable sobre los valores morales: clericales y anticlericales, creyentes y agnósticos pueden compartir la misma concepción de la moral pública, es decir, una *ortopraxis* (Roy 2010, 160). Para ello, se requiere que los debates en la esfera pública permitan encontrar una base común para la ciudadanía (Calhoun, en Calhoun, Juergensmeyer y Van Antwerpen 2011, 88).

En este horizonte, la postsecularidad “es compatible con una visión positiva de la religión como un bien moral, o como un depósito ético comunitario de solidaridad humana y virtud republicana” (Casanova 2012b, 116), donde la religión adquiere una nueva función y autoridad como “escuela de moral” (Beck 2009, 132-133). Incluso, desde una perspectiva atea, se hace posible “importar algunas de sus prácticas e ideas a la esfera secular” (De Botton 2012, 14).

Y, en segundo lugar, “el nuevo paradigma ha de prometer conservar una parte relativamente amplia de la capacidad concreta de resolución de problemas que se ha acumulado en la ciencia merced a sus predecesores” (Kuhn 2010, 294). Ciertamente, aunque la postsecularidad no está hipotecada al determinismo causal de la teoría de la secularización, sin embargo, reconoce su principal aporte en cuanto herramienta descriptiva: la secularización como fenómeno sociológico, y la laicidad de las instituciones como una conquista de la tradición occidental moderna, que debe ser defendida, toda vez que es un reflejo de la legítima distinción entre lo secular/inmanente y lo religioso/trascendente.

Con ello, la postsecularidad pretende superar el “secularismo arrogante” (Nussbaum 2009, 22) que exhiben ciertas élites políticas e intelectuales occidentales como

disposición ideológica hacia la religión. Según éste, el laicismo —en cuanto lenguaje meramente secular con una mayor carga de racionalidad que el lenguaje religioso— sería el único lenguaje admisible en el ámbito público (Taylor, en Habermas *et al.* 2011, 54).

Alguien podría objetar: ¿el concepto de postsecularidad no implica un cambio básicamente semántico? En cuanto éste trae consigo una reformulación de conceptos como secularización, secularismo y laicidad en la discusión teórica normativa, se puede concluir que estamos ante algo más que un cambio semántico. Se debe constatar, por el contrario, que se trata de un nuevo candidato a paradigma de las ciencias sociales, pues pretende explicar los procesos de politización de la religión en las sociedades modernas, procesos que la teoría de la secularización pretendió simplificar y homogeneizar.

En respuesta al monismo de dicha teoría, el concepto de postsecularidad pretende identificar puntos de encuentro —cognitivos y actitudinales— entre creyentes y agnósticos, y propender a una dialéctica de aprendizaje común entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2014, 99) ve en los diálogos ecuménicos e interreligiosos “un campo de experimentación para diálogos más amplios, que implicasen a concepciones de la dignidad humana religiosas y no religiosas”.

Pero no sólo el diálogo es un punto de encuentro. La esfera del trabajo humanitario y las iniciativas que promueven el cuidado y el bienestar de los más necesitados, surgidas en ciudades del Reino Unido y los Países Bajos, son ejemplos de situaciones concretas en las que actualmente trabajan lado a lado personas de diferentes convicciones religiosas y no religiosas, y que han sido englobadas bajo la sugestiva expresión “acercamiento postsecular” (Clove y Beaumont 2012; Taylor 2014, 299).

Al evitar formular una suerte de relato épico de vencedores y vencidos, al modo de la teoría de la secularización, y fomentar iniciativas conjuntas entre creyentes y agnósticos, la postsecularidad reitera la complejidad y necesidad de permanente revisión de una cuestión que atraviesa el *ethos* y los *telos* de la ciudadanía moderna. No sólo su historia reciente.

Conclusiones

Salvo por los usos específicos que le dan algunos intelectuales y científicos sociales, la teoría de la secularización está agotada como paradigma descriptivo de los procesos

de transformación de la religión en el contexto cultural contemporáneo. La discusión, sin embargo, está lejos de terminar, pues algunos autores advierten que es prematuro darle sepultura a la teoría (Norris e Inglehart 2011, 4), y que, con sus ajustes y respuestas a los críticos, aún es útil para ofrecer una explicación a la decadencia de la religión en las sociedades tardomodernas desarrolladas (Bruce 2011).

¿Es la postsecularidad un nuevo paradigma epistémico que permite explicar las relaciones y tensiones entre política y religión en el contexto actual? ¿Puede un concepto (postsecularidad) reemplazar a una teoría (secularización)? Ciertamente, es un hecho que aún no cuenta con el consenso entre los científicos sociales para ello, y sus características están en proceso de desarrollo conceptual. Por ello, se ha llegado a considerar un concepto confuso (Calhoun, Juergensmeyer y Van Antwerpen 2011, 18), aunque quizás sea más preciso advertir que en la postsecularidad está contenido el esbozo de una nueva teoría que, en cualquier caso, es más versátil y moderada.

Sin embargo, aunque aún el debate sobre la secularización no ha producido nuevos consensos, sí ha generado una gran cantidad de conocimiento (Gorski y Altinordu 2008, 75; Jakelić 2006, 49-55), y ello ha tenido el efecto de problematizar y poner en la agenda de las ciencias sociales un tema que hace unas décadas parecía haber sido resuelto por la teoría hegemónica.

El éxito de la postsecularidad como candidata a paradigma dependerá de su capacidad para explicar tanto los procesos de secularización como los procesos de sacralización en el mundo contemporáneo, y para establecer las condiciones cognitivas de un aprendizaje complementario entre lo secular y lo religioso. De cualquier modo, aún es prematuro hacer un balance de esta ambiciosa empresa.*

Referencias

1. AA. VV. 2013. *¿Somos laicos? 17 miradas sobre la laicidad*. Barcelona: Ediciones La Lluvia.
2. Beck, Ulrich. 2009. *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
3. Berger, Peter. 1997. Epistemological Modesty. An Interview with Peter Berger. *Christian Century* 114, n° 30: 972-975.
4. Berger, Peter. 2005. Pluralismo global y religión. *Estudios Públicos* 98: 5-18.
5. Beriain, Josetxo e Ignacio Sánchez de la Yncera. 2012. Tiempos de "postsecularidad": desafíos de pluralismo para la teoría. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México, 31-92.
6. Bhargava, Rajeev. 2011. Rehabilitating Secularism. En *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press, 92-113.
7. Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
8. Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
9. Calhoun, Craig. 2011. Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. En *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press, 75-91.
10. Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. 2011. Introduction a *Rethinking Secularism* de Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press.
11. Casanova, José. 2000. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
12. Casanova, José. 2012a. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México.
13. Casanova, José. 2012b. Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México, 93-124.
14. Cassirer, Ernst. 1994. *Filosofía de la ilustración*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
15. Cloke, Paul y Justin Beaumont. 2012. Geographies of Postsecular Rapprochement in the City. *Progress in Human Geography* 37, n° 1: 27-51.
16. De Botton, Alain. 2012. *Religión para ateos*. Barcelona: RBA.
17. De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

18. Garzón Vallejo, Iván. 2009. Argumentos laicos para una revisión de la secularización. Una lectura desde los derechos humanos. *Persona y Derecho* 60: 63-90.
19. Garzón Vallejo, Iván. 2012. La dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa: de la enemistad al aprendizaje mutuo. En *Reconstruyendo la filosofía jurídica. Estudio crítico de las postulaciones de Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas*, coords. Edgar Hernán Fuentes y Beatriz Suárez. Bogotá: Editorial Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 19-41.
20. Garzón Vallejo, Iván. 2014. *La religión en la razón pública*. Buenos Aires –Bogotá: Editorial Astrea – Universidad de La Sabana.
21. Gauchet, Marcel. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta – Universidad de Granada.
22. Glucksmann, André. 2001. *La tercera muerte de Dios*. Barcelona: Kairos.
23. Gorski, Philip S. y Ates Altinordu. 2008. After Secularization? *Review Annual of Sociology* 34: 55-85.
24. Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
25. Habermas, Jürgen. 2008. El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia* 60: 3-20.
26. Habermas, Jürgen. 2009. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Editorial Trotta.
27. Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta.
28. Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. 2009. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
29. Jakelić, Slavica. 2006. Secularism: A Bibliographical Essay. *The Hedgehog Review* 8, n° 1-2: 49-55.
30. Joas, Hans. 2012. Oleadas de secularización. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México, 187-202.
31. Kant, Immanuel. 2010. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* En *Immanuel Kant II*, trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Gredos, 1-9.
32. Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
33. Kuhn, Thomas S. 2010. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
34. Luhmann, Niklas. 2007. *La religión de la sociedad*. Madrid: Editorial Trotta.
35. Mathewes, Charles T. 2006. An Interview with Peter Berger. *The Hedgehog Review* 8, n° 1-2: 152-161.
36. McMullin, Steve. 2010. A New Paradigm for the Study of Religion: A Re-examination. *Implicit Religion* 13, n° 1: 3-16.
37. Nancy, Jean-Luc. 2008. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La Cebra.
38. Newport, Frank. 2009. *Overall, 65% of Americans Say Religion Is an Important Part of Their Daily Lives*. Gallup. <http://www.gallup.com/poll/114022/State-States-Importance-Religion.aspx>.
39. Newport, Frank. 2010. *Americans' Church Attendance Inches Up in 2010*. Gallup. <http://www.gallup.com/poll/141044/Americans-Church-Attendance-Inches-2010.aspx>.
40. Norris, Pipa y Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Nueva York: Cambridge University Press.
41. Nussbaum, Martha C. 2009. *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Barcelona: Tusquets.
42. Oliva, Lorena. 2010. Religiosos en lo privado, laicos en lo público. *La Nación*, 24 de octubre.
43. Pérez-Agote, José María. 2012. Las creencias religiosas en la era postsecular: una prospección empírica. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México, 125-158.
44. Rawls, John. 2006. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
45. Rorty, Richard y Gianni Vattimo. 2006. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Ediciones Paidós.

46. Roy, Olivier. 2010. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.
47. Sánchez de la Yncera, Ignacio y Marta Rodríguez Fouz (eds.). 2012. *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos – Universidad Nacional Autónoma de México.
48. Sartori, Giovanni. 2006. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
49. Schmitt, Carl. 1998. *Teología política. Cuatro ensayos sobre soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
50. Stark, Rodney. 1999. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60, n° 3: 249-273.
51. Taylor, Charles. 2006. *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
52. Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge – Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
53. Taylor, Charles. 2011. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En *El poder de la religión en la esfera pública*, eds. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Madrid: Editorial Trotta, 39-60.
54. Taylor, Charles. 2014. *Dilemmas and Connections. Select Essays*. Cambridge – Londres: Harvard University Press.
55. Vattimo, Gianni. 2008. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
56. Voegelin, Eric. 2009. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra.
57. Walzer, Michael. 2010. *Pensar políticamente*. Barcelona: Ediciones Paidós.
58. Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
59. Win-Gallup International. 2012. *Global Index of Religion and Atheism*. <<http://epaper.jagranjosh.com/119271/Job-Notification/GLOBAL-RELIGIOSITY-AND-ATHEISM-INDEX-FOR-2012#page/1/2>>.
60. Zagrebelsky, Gustavo. 2010. *Contra la ética de la verdad*. Madrid: Editorial Trotta.