

REPENSAR LA SECULARIZACIÓN

DIEGO BERMEJO
Universidad de Deusto

RESUMEN: La reciente sociología ha *falsado* el pronóstico moderno del ocaso de la religión. Síntomas de un retorno de lo religioso y de una revitalización de la cuestión religiosa aparecen en un mundo cada vez más plural y globalizado. La pervivencia de la religión en sociedades modernas obliga a la filosofía a repensar la teoría clásica de la secularización y su ecuación fundamental: racionalización = modernización = secularización = ocaso de la religión. El advenimiento de una *sociedad postsecular* obliga al diálogo y mutuo entendimiento entre secularismo y religión en la esfera pública, pero más allá de proclamaciones triunfalistas de una mentalidad u otra. Secularismo y religión se enfrentan al mismo *dilema fundamentalista*. Este artículo pretende analizar las tesis, presupuestos y consecuencias de la teoría de la secularización; poniendo al descubierto las insuficiencias teóricas de diversa índole que subyacen a la misma en el ámbito de la teoría sociológica, en el ámbito de la teoría de la religión y en el ámbito de la teoría de la racionalidad.

PALABRAS CLAVE: secularización, sociedad postsecular, crisis del secularismo, religión y democracia.

Rethinking secularization

ABSTRACT: Current sociology has *falsified* the modern prediction for the decline and extinction of religion. A lot of signs show a religious return and a revival of the religious question in a progressively more and more plural and globalized world. The survival of religion in modern societies forces philosophy to rethink the classical secularization theory and its principal equation: rationalization = modernization = secularization = religious decline. The coming of a postsecular society obliges secularism and religion to a mutual understanding in the public sphere, but beyond triumphal proclamations of both mentalities. Secularism and religion face the same *fundamentalist dilemma*. This essay aims to analyze some thesis, premises and consequences of the secularization theory, unveiling diverse theoretical insufficiencies at three levels: at the level of the sociological theory, at the level of a theory of religion and at the level of a theory of rationality.

KEY WORDS: secularization, postsecular society, crisis of the secularism, religion and democracy.

1. SECULARIZACIÓN CUESTIONADA¹

La sociología reciente ha *falsado* el pronóstico moderno relativo a la desaparición de la religión. El llamado *revival* de las religiones pone en cuestión, al menos sociológicamente, la objetividad del augurio ilustrado y positivista; obligando a repensar la tesis clásica de la secularización, seriamente cuestionada (Habermas), falsada (Berger), o simplemente falsa (Beck), a tenor de las transformaciones históricas, sociales, políticas,

¹ Para una versión ampliada de este texto, *vide*: D. BERMEJO (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013.

religiosas y filosóficas acontecidas en la *condición posmoderna* (modernidad tardía, tardomodernidad, modernidad reflexiva, hipermodernidad o posmodernidad), cada vez más global y más plural. Las insuficiencias de la tesis clásica se dejan ver más ostensiblemente en la radicalización y eurocentrismo de la misma y en la pretensión ideológica del secularismo de constituir el paradigma interpretativo exclusivo de la modernidad. Insuficiencias que se dejan ver en el debate reactualizado entre la racionalidad moderna y la religión —debates razón/fe, ciencia/fe, democracia/religión. La ecuación modernización = secularización = ocaso de la religión quizá no signifique a la postre más que descristianización y triunfo del secularismo como ideología dominante en Europa; algo que queda de manifiesto cuando se compara la situación con el resto del mundo. «Lo que la teoría de la secularización pone sobre la mesa es, en términos generales, falso y, en términos regionales, sinónimo de la *deseuropeización del cristianismo*»², o quizá mejor, de la descristianización de Europa. Se habla desde hace años en el mundo académico del «final de la teoría de la secularización» (Joas), «fin de la secularización en Europa» y «desecularización» (Kaufmann), o lo que también podríamos denominar la «desoccidentalización de la secularización», entre otras expresiones, a las que viene a sumarse recientemente la de «sociedad postsecular» (Habermas). Si la secularización puso a la religión en crisis, la pervivencia de la religión pone, a su vez, a la secularización en crisis. Las sociedades secularizadas —sostiene Habermas— pueden denominarse igualmente “post-seculares”. «En estas sociedades la religión afirma una significación pública, mientras la certeza secularista de que la religión desaparecerá en el mundo arrastrada por una modernidad acelerada pierde base»³. Que la religión, debido al proceso de secularización, haya perdido función pública y se haya privatizado en un proceso de individualización creciente no implica necesariamente que haya perdido relevancia ni social ni personal⁴. «La, durante mucho tiempo, indiscutida tesis de que entre modernización de la sociedad y secularización de la población existe una estrecha relación, encuentra cada vez menos partidarios entre los sociólogos»⁵, constata el filósofo social frankfurtiano. Y si, como dato sociológico, hay que reconocer la evidencia de que la religión resiste al proceso de secularización, urge, entonces, aplicarse a una reflexión desprejuiciada de ambos fenómenos, de la religión en una sociedad secular y de la secularización en una sociedad (más o menos, pero también) religiosa y de su interrelación mutua. Vivir en una sociedad «post-secular» exigirá para Habermas: primero, reconocimiento sociológico de la pervivencia de las religiones (hecho); segundo, reconocimiento axiológico del valor motivacional y ético de las mismas para la vida pública y democrática (valor); y, tercero, reconocimiento programático de un nuevo concepto de secularización entendido como «proceso complementario de aprendizaje» [*komplementärer Lernprozess*] y mutua ilustración entre secularismo y religión, entre no creyentes y creyentes, con connotaciones normativas (ideal). Reconocer y aceptar el hecho de vivir en una «sociedad postsecular» implica todo eso. Y para ello se precisa

² U. BECK, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., 2008. Trad. esp.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 33.

³ J. HABERMAS, «Die Dialektik der Säkularisierung», in: www.eurozine.com (2007), p. 5 [«In diesen Gesellschaften behauptet die Religion eine öffentliche Bedeutung, während die säkularistische Gewissheit, dass die Religion im Zuge einer beschleunigten Modernisierung weltweit verschwinden wird, an Boden verliert»].

⁴ Cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.

⁵ J. HABERMAS, «Die Dialektik der Säkularisierung», ar. cit., p. 1. [«Die lange Zeit unbestrittene These, dass zwischen der Modernisierung der Gesellschaft und der Säkularisierung der Bevölkerung ein enger Zusammenhan besteht, findet unter Soziologen immer weniger Anhänger»].

tanto un «cambio de conciencia» [*Bewusstseinswandel*] en el nivel descriptivo como un «cambio de mentalidad» [*Mentalitätsänderung*] en el nivel prescriptivo⁶. Urge, pues, por honestidad intelectual, repensar la teoría clásica de la secularización, evaluar sus potulados y verificar su pronóstico frente a la nueva visibilidad de la religión en un mundo global y plural, post-moderno, post-nacional, post-colonial y, también, post-cristiano.

Este artículo pretende: (1) analizar las tesis, presupuestos y consecuencias de la teoría de la secularización; poniendo al descubierto las insuficiencias teóricas de diversa índole que subyacen a la misma: (2) en el ámbito de la teoría sociológica, (3) en el ámbito de la teoría de la religión y (4) en el ámbito de la teoría de la racionalidad.

2. TEORÍA CLÁSICA DE LA SECULARIZACIÓN

2.1. El *modelo standard*, aceptado acríticamente como dado por supuesto, se resume en la tesis weberiana del «desencantamiento del mundo» («*Die Entzauberung der Welt*»), basada en la ecuación modernización = racionalización = secularización y fundada, a su vez, sobre el presupuesto de la interacción de un doble proceso social y cultural: a) el proceso social de la progresiva racionalización y diferenciación de los subsistemas sociales (ciencia, economía y política), propiciado por el proceso de racionalización tecnocientífica (*modernización social*), y b) el proceso cultural de racionalización crítica de las creencias —«ideas claras y distintas», «atrévete a saber (*sapere aude*)», «la religión dentro de los límites de la mera razón»— (*modernización cultural*). La consiguiente emancipación del monopolio sociocultural detentado por la religión tendría como corolario necesario la desaparición, no sólo de la religión — a nivel social—, sino de toda práctica y creencia religiosas —a nivel individual— (tesis fuerte). La ley general de este proceso irremediable por unidireccional podría formularse del modo siguiente: a) como diagnóstico y criterio certificador de la validez de la modernización (nivel descriptivo): «cuanto más moderna sea una sociedad, más secularizada y, por tanto, menos religiosa será su población»; es decir, que la inevitable pérdida de función y relevancia social de la religión implicaría la correlativa pérdida de significación tanto pública como privada de la creencia religiosa; b) como pronóstico y anuncio del futuro de la humanidad (nivel prescriptivo): «cuanto más moderna sea una sociedad y, por tanto, más secularizada y menos religiosa, más feliz será su población». El *telos* al que conduciría inexorablemente la historia del desarrollo, madurez y emancipación totales de la humanidad se representaría adecuadamente en la visión de una sociedad sin Dios y sin religión.

2.2. *Presupuestos: el secularismo como ideología*. A la base de esta concepción *taken for granted* se encuentran diversos supuestos que conviene poner de relieve y que ayudan a entender el tenor de los debates en torno al tema. La crítica ilustrada de la religión puede resumirse en tres niveles: a) crítica cognitiva (ámbito del saber): la religión representa un estadio primitivo y prerracional, si no irracional, en la evolución de la humanidad, destinado a ser superado por la razón y la ciencia; b) crítica política (ámbito del poder): la religión institucionalizada y clerical (Iglesia) representa un poder opresivo e inapelable sobre las conciencias para mantener a los individuos ignorantes y sometidos, destinado a ser superado por la soberanía popular y las libertades democráticas; y c) crítica humanista (ámbito de la autorrealización y

⁶ *Ibid.*, pp. 3. 10 respectivamente. J. HABERMAS, *Stellungnahme-Prof. Dr. Jürgen Habermas*, p. 5. Textos originales del debate entre Habermas y Ratzinger en la Academia Católica de Baviera (2004), in: <http://www.kath-akademie-bayern.de>.

felicidad): la idea de Dios representa la alienación del hombre y la proyección de sus deseos insatisfechos en otro mundo ideal, irreal e ilusorio, destinada a ser superada por la autorrealización del hombre, la religión de la humanidad o la sociedad sin clases. Las tres críticas —en las que es fácil ver a Feuerbach, Nietzsche, Marx, Comte, Freud, etc.— explicitan un concepto peyorativo de la religión considerada como superstición irracional, poder autoritario y negación humana. De ahí que la «muerte de Dios» sea vista como la condición de posibilidad de la emancipación del ser humano y la superación de la religión como un imperativo teórico, ético e histórico.

2.3. De esta concepción derivan tres consecuencias: a) el *agnosticismo/ateísmo* (concepto fuerte de razón/ciencia ligado a la evidencia empírica y la demostración lógica, y rechazo de la revelación como fuente de conocimiento cierto y verdadero), que implica el *rechazo del teocentrismo* y consiguiente conflicto entre razón y fe, b) el *anticlericalismo* (concepto fuerte de autonomía y rechazo de la heteronomía y la mediación iglesia/sacral en las realidades mundanas), que implica el *rechazo del teocratismo* y consiguiente conflicto Iglesia-Estado, c) el *secularismo* (concepto fuerte y optimista de historia basado en una concepción lineal y autosuperadora del tiempo, vehiculada por la ideología del progreso convertida en filosofía de la historia e ideología cosmovisional), que implica el *rechazo del escatologismo* y el consiguiente conflicto entre salvación (ultraterrena) y utopía (intrahistórica). De ahí, a su vez, derivan tres formas de secularismo: a) *secularismo epistemológico* (modernidad = superación de la religión considerada epistemológicamente irracional o arracional), b) *secularismo historicista/teleológico* (modernidad = superación de la religión considerada históricamente primitiva y obsoleta), c) *secularismo político* (modernidad = superación de la religión considerada políticamente antidemocrática). La religión, entonces, no sería necesaria ni para explicar el mundo físico ni para construir la convivencia política ni para fundamentar la moral. No sólo superflua, la religión sería considerada, además, como obstáculo, peligro y problema a eliminar. Todo lo cual culminaría en el *triumfo del secularismo* convertido en teoría explicativa única de la racionalidad y de la realidad, de la historia e incluso de la religión.

2.4. *Triunfo del secularismo*. La conciencia epocal, «*stadial consciousness*» (Taylor), de superioridad intelectual, moral y política del secularismo ha penetrado las estructuras, instituciones y prácticas sociales, políticas y culturales; marginalizando y privatizando tanto las instituciones eclesíásticas como las creencias religiosas, excluyendo de la esfera pública y del debate político el lenguaje y argumentario religiosos, identificando necesariamente el ser «moderno» con ser «secular» y ser «religioso» con ser «antiguo». Este *pathos* ha impregnado de tal modo la modernidad europea —no así la norteamericana que no sólo no ve incompatible ser moderno y ser religioso, sino que identifica moderno, americano y religioso, incluso con orgullo— que ha devenido «estado normal», incuestionado y asumido, hasta el punto de poder afirmarse que Europa ha experimentado una «conversión al secularismo» (Casanova). Incluso el cristianismo católico, más reticente a aceptar inicialmente la modernidad, se ha visto obligado a un *aggiornamento* que ha conducido a la aceptación de la misma, últimamente contestada de nuevo desde sectores tradicionalistas, y ha terminado ocasionando una crisis profunda en el catolicismo europeo (cisma soterrado entre jerarquía y fieles con el consiguiente cuestionamiento de la institución eclesial, la práctica sacramental y el dogma cristiano), poniendo a la creencia religiosa en la necesidad de justificarse ante el mundo moderno y asumiendo su invisibilización

en la esfera pública. Este proceso de secularización que se pretende universalmente normativo representa una dinámica histórica tan particular que convierte en único y exclusivo, y por tanto *excepcional*, el «caso europeo». Casanova lo resume del modo siguiente: «La función del secularismo como filosofía de la historia, y por eso como ideología, es convertir el particular proceso histórico de secularización del cristianismo occidental en un proceso teleológico universal del desarrollo humano desde la creencia a la increencia, desde la religión primitiva irracional o metafísica a la moderna conciencia secular, racional y post-metafísica»⁷. Lo que en último término significa el triunfo del secularismo como ideología y cosmovisión: «Lo que convierte a la situación europea en única y excepcional, cuando se la compara con el resto del mundo, (con la posible excepción de China), es el triunfo del secularismo como ideología, y, lo que es más importante, como cosmovisión generalizada, como conocimiento dado por supuesto, como *doxa*, como algo “no-pensado” (Taylor)»⁸. La premisa básica de la ideología secularista se deja traducir en lenguaje sencillo en la identificación de moderno y secular, premoderno y religioso con clichés predeterminados que hacen por principio a ambos incompatibles: «Es esta identificación dada por supuesta entre ser moderno y ser secular lo que distingue mayormente a Europa occidental de los EEUU. Ser secular significa dejar atrás la religión, emanciparse de la religión, superar las formas no racionales de ser, pensar y sentir asociadas con la religión. Secular significa además crecer, devenir maduro y autónomo, pensar y actuar por uno mismo. Es precisamente esta suposición, que la gente secular piensa y actúa por sí misma y que son agentes racionales, autónomos y libres, mientras la gente religiosa de alguna manera no son agentes libres, sino heterónomos, no racionales, lo que constituye la premisa fundamental de la ideología secularista»⁹.

Taylor ha podido con razón denominar este devenir histórico como «secular age», estadio histórico y sentido epocal en los que se acepta como obvio e indiscutible el «self-sufficient immanent frame», marco único de referencia en el que deben dilucidarse las cuestiones humanas (y religiosas), y tránsito a una «sociedad postcristiana». La argumentación de Taylor puede entenderse como un intento de explicación que sintéticamente reconstruye Casanova como «...el cambio de una sociedad cristiana en torno al 1500 de nuestra era en la que la fe en Dios era incuestionada y aproblemática, ingenua y dada por supuesta, a una sociedad postcristiana en la actualidad en la que la fe en Dios no sólo ya no es axiomática sino que deviene crecientemente problemática, de modo que quienes adoptan una postura “comprometida” como creyentes están forzados a adoptar simultáneamente una postura “descomprometida”, en la que experimentan reflexivamente su propia fe como una opción entre otras muchas —más todavía, una opción que requiere una justificación explícita. La secularidad, por el contrario, tiende a devenir crecientemente la opción por defecto, que puede experimentarse espontáneamente como natural y, por tanto, ya no necesitada de justificación»¹⁰. Sólo estos supuestos particulares de la historia de la Europa cristiana pueden dar razón de la desafección institucional, de la invisibilización de la creencia, de la escasez de demanda religiosa y de la escasa influencia de las directrices doctrinales religiosas oficiales en la conformación de las convicciones individuales.

⁷ J. CASANOVA, *Five Lectures in the Sociology of Religion*, Renmin University, Beijing, 2010 [Draft], p. 110.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p.128-129.

¹⁰ J. CASANOVA, «A Secular Age: Dawn or Twilight?», in: M. WARNER / J. VANANTWERPEN / C. CALHOUN (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, pp. 265-281 *hic* 265-6.

Las múltiples objeciones que se plantean a la teoría clásica en la literatura reciente, especialmente sociológica y filosófica, podrían concentrarse en torno a tres insuficiencias: en el nivel de la teoría sociológica, en el nivel de la teoría de la religión y en el nivel de la teoría de la razón.

3. TEORÍA SOCIOLOGICA INSUFICIENTE

Modernización no implica necesariamente secularización (al estilo europeo). Argumentos:

3.1. *Secularización y modernización.*

La visión secularista adolece de una extrapolación injustificada del modelo europeo, «*eurosecularity*» (Berger) —a más modernización menos religión—, que supone universalmente normativo, al resto del mundo. A tenor de los datos sociológicos, de la combinación de los posibles sentidos del término secularización y de las circunstancias históricas particulares de las diferentes sociedades y culturas, resulta pretencioso y poco objetivo este salto de lo particular a lo universal¹¹. No valdría *sensu stricto* ni siquiera como modelo intraeuropeo —si se tiene en cuenta la historia y circunstancias de cada país—, mucho menos como modelo norteamericano o como modelo global. La identificación incuestionada —dada por supuesta tanto por no creyentes como por creyentes— entre modernización y secularización se ha revelado una profecía incumplida. Los procesos de modernización no han conllevado necesariamente ni la desaparición de las religiones ni el ocaso de las creencias religiosas, tal como anunciaba la tesis fuerte; sino un sorprendente «retorno de los dioses» y *revival* religioso a escala global.

¹¹ J. CASANOVA (*Beijing Lectures*, 2010 [Draft]) distingue tres sentidos diferentes y coimplicados en el concepto de secularización que ayudan a precisarlo: a) «Decline of religious beliefs and practices. A consequence of modernization, but often postulated as the end result of a universal process of human development from primitive religion to modern secular reason. New, but most widespread use in contemporary debates» (p.8); b) «The Privatization of Religion. A general modern empirical trend and a normative condition for modern democratic politics. My book, *Public Religions in the Modern World*, challenged both the empirical and the normative claims of the thesis of privatization. We are witnessing a global process of «de-privatization of religion» (p.9); y c) «Differentiation (i.e. «emancipation») of the secular spheres: modern state, marketeconomy, science, etc. from religious norms and institutions and the parallel emergence of a differentiated «religious» sphere. This is the oldest and classical meaning of secularization. The secular and the religious emerge first with modernity as reciprocally constituted and differentiated structures» (p.10). De igual modo Casanova invita a diferenciar entre «secular», «secularización» y «secularismo» (cf. CASANOVA, CASANOVA, J. «Secular, secularizations, secularisms», in: *The Immanent Frame*, 2007 [http://blogs.ssrc.org]: a) secular como categoría epistémica, definidora y constitutiva de la modernidad, que expresa la tesis de la legitimidad y autonomía de las realidades mundanas respecto de las concepciones, normas e instituciones religiosas y la transformaciones consecuentes en los diversos ámbitos (filosofía, teología, ciencia, sociología, política, moral, derecho, arte, etc.); b) secularización como categoría histórica que expresa la tesis de la modernización entendida como proceso de racionalización y diferenciación de esferas y subsistemas dentro de las sociedades modernas que incluye la separación de las instituciones religiosas de las instituciones políticas, sociales y culturales del estado, y la tesis del ocaso y privatización de la religión; y c) secularismo como categoría ideológica que expresa una determinada visión del mundo o cosmovisión global y omnicompreensiva considerada como el modo natural, necesario e incuestionado de darse lo moderno. Evidentemente las tres categorías se dejan declinar en plural, cuyo número sería el más adecuado para contextualizar los términos en su devenir histórico, social y cultural. Se dan diversas «secularidades», diversas «secularizaciones» y diversos «secularismos».

El «caso norteamericano» —modernización sin declinar de la religión— deja de ser excepcional para convertirse en «normal», a tenor de la evolución de la modernización en el resto del mundo, pasando el «caso europeo» a convertirse en verdaderamente «excepcional»¹². La tendencia global cuestiona seriamente la ecuación, poniendo de relieve dos hechos: la capacidad adaptativa del potencial religioso y la pluralidad de formas de asunción de la modernización en contextos religiosos y culturales diferentes del europeo. El diagnóstico más acertado y ajustado a la realidad podría ser la pluralización de ambos procesos: «modernidades múltiples» (Eisenstadt, 2006), «secularizaciones múltiples» (Martin, 2005). «Entre la muerte de la religión y la tesis contraria (la muerte de lo secular), existe una tercera alternativa que determina cada vez más la investigación sociológica: una teoría *no* lineal de la modernización y la secularización, atenta a la dependencia de las múltiples vías, fases y formas de desarrollo de sus contextos históricos»¹³ —comprueba Beck.

3.2. *Eurocentrismo de la tesis de la secularización*

La peculiaridad/excepcionalidad del caso europeo se explica por su historia¹⁴. El proceso moderno de secularización occidental surge como reacción contra el sistema eclesial/sacramental de mediación entre la transcendencia divina y la inmanencia mundana, en un intento por superar el dualismo medieval de la Iglesia Católica, afirmando y revalorizando el *saeculum*, las realidades temporales y mundanas. Comienza ya dentro de la Iglesia Latina como un proceso de reforma secular interna, al intentar «espiritualizar» lo temporal y trasladar la vida religiosa de los monasterios al «siglo», «secularizando» literalmente lo «religioso»; proceso que se repite en la «revolución papal», en las órdenes mendicantes y predicadoras, en las comunidades cristianas masculinas y femeninas comprometidas en la vida de perfección dentro del «siglo». Se radicaliza la dinámica secularizadora, eliminándose progresivamente la dicotomía entre religioso y secular, a través de una doble vía: a) la reforma protestante que adopta la forma de una radical desacramentalización, desinstitucionalización y libre asociación, derribando las fronteras entre lo religioso y lo secular; y b) la contrarreforma católica que adopta la forma de laicización, manteniendo una estricta separación y antagonismo entre civil-eclesiástico, laico-clerical, secular-religioso; dinámica que termina privatizando y marginalizando lo religioso. «Romper los muros del monasterio» no significará trasladar el mundo religioso al interior del mundo secular, sino laicizar y secularizar, reducir a las personas religiosas al estado laical o civil cuando «retornan al mundo». El surgimiento de los estados confesionales tras la paz de Westfalia, la desamortización y expropiación de bienes eclesiásticos, la caída del antiguo régimen

¹² «Simply put: Modernity is not characterized by the absence of God but by the presence of many gods —with two exceptions to this picture of a furiously religious world. One is geographical: Western and Central Europe. The causes and present shape of what one may call Eurosecularity constitute one of the most interesting problems in the sociology of contemporary religion. The other exception is perhaps even more relevant to the question of secularization, for it is constituted by an international cultural elite, essentially a globalization of the Enlightened intelligentsia of Europe. It is everywhere a minority of the population —but a very influential one», P.L. BERGER, «Secularization Falsified», in: *First Things* (February, 2008).

¹³ U. BECK, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., 2008. Trad. esp.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 48. Cursiva original.

¹⁴ Cf. J. CASANOVA, «A Secular Age: Dawn or Twilight?», in: M. WARNER / J. VANANTWERPEN / C. CALHOUN (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, pp. 275-276.

—legitimado por la teoría del origen divino de la autoridad— tras las revoluciones políticas y la transferencia progresiva de competencias eclesiales a manos del estado culminan en la conciencia asumida de vivir en un tiempo y un mundo seculares, es decir, dentro del «marco autosuficiente de la inmanencia» (Taylor), una realidad desprovista de transcendencia que dota a lo secular de un significado cuasitrascendente y cuasisacral. No resulta difícil ver en este relato de gruesos trazos la historia particular de Europa, pero no la historia del mundo; aunque el proceso de secularización también se haya mundializado a través de la expansión colonial y la progresiva globalización en aspectos esenciales, sobre todo, de la visión científica en el orden cósmico, de la visión democrática del estado, de la economía y de la esfera pública en el orden social y de los derechos humanos en el orden moral y político. Fenómenos como el secularismo, el anticlericalismo, la descristianización, el proceso de deseclesialización («unchurching», que plásticamente ha expresado Graf como la transformación acontecida en Europa desde la «*fuga mundi*» del primer monacato a la «*fuga templi*» de la actualidad¹⁵) se entienden bien en este contexto europeo, pero no se dejan ni comprender ni traducir miméticamente en otros, en los que ni siquiera los procesos de descolonización han conducido a la descristianización —cuánto menos a la desaparición de la religión que experimenta, por el contrario, un crecimiento exponencial; aunque, ciertamente, no siempre por razones estrictamente «religiosas».

3.3. *Secularización y pluralización radical*

La modernización ha posibilitado y potenciado, no sólo la secularización —y, por tanto, el derecho a la increencia—, sino también y por ende —debido a la democratización de los estados, la neutralidad del estado respecto de la religión y el consiguiente reconocimiento de derechos y libertades (también religiosos)— la pluralización en todos los órdenes y ámbitos sociales y, por tanto, el derecho a la creencia plural y su público ejercicio. En un primer momento, un pluralismo exclusivamente cristiano en Europa, territorialmente circunscrito y nacionalmente apropiado, tras las guerras de religión y la paz de Westfalia; y en un segundo momento, un pluralismo absoluto de religiones múltiples conviviendo en el mismo espacio geográfico y social, tras los procesos de descolonización, inmigración y globalización. Incluso podría verse en este fenómeno la confirmación de la intuición weberiana sobre el estallido social de un politeísmo de valores que seguiría al desencantamiento del mundo causado por la racionalización. El error implícito en la identificación acrítica de modernización con secularización radica para Berger en una confusión categorial y en la imprevisión teórica del elemento de la pluralización *radical* de la sociedad: Secularización (modernización) es también y sobre todo pluralización¹⁶. A la liquidación del teocratismo y el estado confesional ha seguido la liquidación de los monopolios religiosos, no de las religiones. Al monoteísmo ha sustituido un politeísmo religioso legitimado por los mismos supuestos diferenciadores y pluralizadores de la racionalidad moderna.

¹⁵ F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München, 2007, p. 71ss.

¹⁶ «Modernity is not necessarily secularising; it is necessarily *pluralizing*. Modernity is characterized by an increasing plurality, within the same society, of different beliefs, values, and worldviews. Plurality does indeed pose a challenge to all religious traditions —each one must cope with the fact that there are “all these others”, not just in a faraway country but right next door. This challenge, however, is *not* the one assumed by secularization theory». P. L. BERGER, «Secularization Falsified», art. cit. *Cursiva original*.

3.4. *Secularización e individualización*

La secularización ha desplazado a la religión de la centralidad de la esfera pública y política, pero ha conducido también a la privatización, subjetivización y personalización de lo «religioso». La vía de la privatización se ha visto potenciada por el proceso de individualización institucionalizada de la sociedad moderna: individualismo ético y propietario, subjetualidad autónoma, solipsismo racionalista, narcisismo hedonista, atomización social, fragmentación del sujeto, etc. Es obligado, por tanto, volver a diferenciar entre «religión» y «religioso», religión convencional y creencia individual, incluso entre fe y religiosidad. Una teoría actualizada de la secularización debería incluir también una teoría de la individualización, para poder dar cuenta adecuada de esta metamorfosis de lo religioso —vía privatización de la creencia— que, al desplazar lo sagrado a la intimidad, absolutiza/sacraliza al individuo y desacraliza las referencias institucionales y dogmáticas externas, tanto seculares como confesionales. Beck resume esta idea con la expresión «*der eigene Gott*» («el Dios propio»):

«El sujeto autónomo que crea su “propio dios” es la autoridad máxima de la fe renacida. Lo que esto pone de manifiesto no es precisamente el fin de la religión sino el resurgir de un desorden religioso de nuevo cuño y subjetivo que traspasa todas las fronteras religiosas, y que encaja cada vez menos en los andamios dogmáticos de las religiones institucionales. La unidad entre la religión y lo religioso se ha quebrado. En efecto, la religión y lo religioso han entrado en pugna. // En las sociedades occidentales, que han convertido en un principio la autonomía del individuo, las personas cada vez construyen con más independencia pequeños relatos de un “dios personal” que adaptan a la “propia” vida y a la “propia” experiencia. Pero este “dios personal” no es el dios monoteísta que ofrece la salvación mientras se apodera de la historia y consiente la intolerancia y la violencia. ¿Estamos viviendo una transformación del monoteísmo de la religión al politeísmo de lo religioso bajo el signo del “dios personal”?¹⁷.

Esta tendencia, sobre todo en los países más secularizados, abarca desde las modalidades más subjetivas —tales como la anomia religiosa, el sincretismo, el eclecticismo, el neomisticismo, el neognosticismo— hasta la personalización de una confesión convencional autónoma y libremente asumida. Y, por extensión, la fluidificación de lo religioso que, desbordados los contenedores oficiales y tradicionales por la secularización-destraditionalización-individualización, cristaliza en formas aleatorias de «sacralización» de lo profano. La propuesta actual de una cierta «espiritualidad atea» (Comte-Sponville) podría verse como una confirmación más de la personalización de la cuestión del sentido de la vida en versión atea a la que se ve obligado el individuo contemporáneo. El ateísmo existencial y materialista o hedonista —léanse las versiones actuales de Flores d'Arcais u Onfray¹⁸— no renuncia al sentido *ateo* de la existencia, es decir, al *deseo* infundamentable de superar la negatividad experimentada en la contingencia radical —muerte, absurdo, sin sentido, frustración, vacío— a través de una reconstrucción personalizada y, por tanto, subjetiva de la respuesta, entendida en cualquier caso siempre como liberadora o emancipadora (¿incluso soteriológica?) de la persona: liberación de la ignorancia, de la superstición, de la ilusión, del pensamiento mítico, del dogmatismo... de la represión instintiva, de la negación del cuerpo... del egoísmo insolidario, de la injusticia y de la desigualdad social..., y liberación para el desencanto racionalmente lúcido, pero vitalmente afirmativo y hedonista, infundado pero esperanzado, nihilista pero solidario, desconsolado pero sereno. En este aspecto ambos son testigos del giro

¹⁷ U. BECK, «Dios es peligroso», in: *El País*, 12/01/2008.

¹⁸ VATTIMO G. / ONFRAY M. / FLORES D'ARCAIS P., *¿Ateos o creyentes?*, Paidós, Barcelona, 2009.

individualista de la cuestión «religiosa»: tanto ateos como creyentes, en tiempos de incertidumbre y falibilismo racionales, confiesan ser lo que son o creen ser sin una verdad o fundamento racional últimos, como una decisión personal, a lo sumo «razonable», pero exenta de cualquier pretensión de validez absoluta y dogmática. La reivindicación atea de una espiritualidad *atea* encierra una paradoja de fondo semejante a un reflejo invertido de la reivindicación creyente de una espiritualidad menos religiosa y quizá «atea», tal vez porque ambas demandas sean una confirmación de que secularización significa también y sobre todo individualización, consagración del individualismo moderno —primero religioso, después secular y ahora postreligioso y postsecular—, derecho de los individuos a desear lo que quieren ser y reconstruir personalmente el sentido de sus vidas. Por eso parece conveniente distinguir entre «religión» y «religioso» en el sentido de Beck:

«El sustantivo “religión” dispone el ámbito religioso según la lógica del o-esto-o-lo-otro. El adjetivo “religioso”, en cambio, lo hace según la lógica del tanto-esto-como-lo-otro. Ser religioso no implica necesariamente formar parte de un grupo u organización determinados; más bien indica una determina *actitud* respecto a las cuestiones existenciales del ser humano en el mundo. El sustantivo “religión” parte de la imagen de una serie de esferas de acción (economía, ciencia, política y también religión) separadas entre sí por fronteras claramente trazadas. El adjetivo “religioso”, en cambio, tiene en cuenta cuán desdibujado y falto de límites está lo religioso con todas sus paradojas y contradicciones, dando así cabida en el horizonte visual a una alternativa sincrética al sustantivo monoteísta “religión”»¹⁹.

Algo de esta sacralización del individuo intuyó atinadamente Durkheim, cuando afirmó que la moral institucionalizada de la individualización «es una religión en la que el ser humano es al mismo tiempo creyente y Dios»²⁰. La religión *del* individuo —genitivo objetivo y subjetivo— parece alterar y transformar tanto la tesis de la secularización como la tesis de la pervivencia de la religión.

3.5. *Dialéctica y paradoja de la secularización*

Otra consecuencia no prevista de la tesis de la secularización es la paradoja del fortalecimiento de la religión, mientras se ha pretendido su debilitamiento; o, formulado de otro modo, que tras el aparente debilitamiento se ha ido incoando un fortalecimiento *à rebours*. ¿Retorno de lo reprimido, del pensamiento mágico, del potencial de lo irracional y de los relatos míticos tras la crisis de la razón moderna y sus metarrelatos? ¿Compensación consoladora ante la lucidez del desencanto nihilista? ¿Regreso al hogar cálido y asegurador de la comunidad, la pertenencia y el sentido compartidos ante la destradicionalización, la inseguridad, el riesgo y la incertidumbre generalizados? Sea como sea, lo que parece cierto es que, al perder protagonismo y monopolio competencial en los diversos ámbitos de la vida pública y privada (científico, político, ético), no siendo ya la instancia última de legitimación ni del saber ni del poder ni del deber, la religión puede verse liberada de la carga y la responsabilidad de tener que fundamentarlos; y la pretendida marginalización ha devenido, especialmente en sociedades plenamente democráticas, especialización y dedicación a la gestión de la dimensión espiritual y el depósito de sus símbolos. Beck ha enfatizado este hecho y sus consecuencias:

¹⁹ U. BECK, *Der eigene Gott*, o. c., p. 59. Cursiva original.

²⁰ É. DURKHEIM, «Der Individualismus und die Intellektuellen», in: H. Bertam (hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, 54-70. Cit. in: U. BECK, o. c., p. 103.

«La secularización da poder a la religión y, al mismo tiempo, se lo quita. Y así, destronada y expulsada del centro de la sociedad, ha conseguido dos cosas (que los pregoneros y actores de la salvación cristiana jamás hubieran sido capaces de hacer por propia voluntad): primero, cargarle a la ciencia o al Estado el “muerto” de la competencia en materia de racionalidad del conocimiento y el saber. Ahora es la ciencia la que tiene que anunciar y exponer sus descubrimientos mundanos como verdades trascendentes, y la política la que debe santificar la trascendencia de la soberanía del colectivo respectivo bajo la forma de la “Nación” y el “Estado”. // Segundo, se ha visto obligada a *no ser nada más que religión*, esto es, a despertar, cultivar, ejercitar, celebrar y reflejar la inalienable espiritualidad de la humanidad y la necesidad y conciencia de trascendencia de la existencia humana y de esta manera hacerlas valer subjetiva y públicamente. La religión, después de pasar por el bautismo de fuego de la secularización, sabe que tiene límites y, por lo tanto, que le es necesario autolimitarse. Fundamentar y pregonar las leyes del cielo y la tierra con los medios de la religión ya no funciona. Y a la inversa, imaginarse una “salvación terrenal”, es decir, una sociedad organizada de tal manera que se contentase consigo misma, es una exaltación del secularismo condenada al fracaso. La Iglesia ya no es competente en todo, sino sólo en la espiritualidad y la religiosidad. Por el contrario, la ciencia y el Estado se agitan en la trampa de la competencia universal. // Dicho de otro modo: la secularización forzada de la religión ha puesto los fundamentos de la revitalización de la religiosidad y la espiritualidad del siglo XXI. Sin embargo, esto comporta un peligro, ya que al tener que competir con los movimientos del “Dios personal”, puede que las religiones eclesiásticas se vacíen, se profanicen»²¹.

La religión ya no es responsable ni de todo lo malo ni de todo lo bueno que puede acontecer, una vez que la secularización la ha relegado —aunque a su pesar las más de las veces— de sus antiguas funciones. La secularización, paradójicamente, da posibilidad a la religión de salir fortalecida, e incluso purificada y renovada, si asume la pérdida de poder como signo de autenticidad.

3.6. *Secularización y societarización*

La teoría sociológica de la secularización falla también en la identificación precipitada de racionalización, secularización, destradicionalización y, por tanto, descomunitarización. La globalización, sin embargo, está posibilitando la presencia simultánea de la hipermodernidad tecnológica y de las tradiciones más inveteradas en un nuevo marco espaciotemporal, retroprogresivo, reticular y «glocal» (Robertson). El teorema sociológico que asocia modernización a societarización —tránsito de la comunidad [*Gemeinschaft*] a la sociedad [*Gesellschaft*] (Tönnies)— y a sistemización —tránsito final de la sociedad [*Gesellschaft*] al sistema [*System*] (Luhmann)— parecía explicar suficientemente la pérdida progresiva de comunitariedad que se seguiría, a su vez, de la pérdida de universo simbólico unitario y compartido ocasionada por la racionalización, tecnificación y funcionalización de la sociedad convertida en *stahlhartes Gehäuse* (Weber). El diagnóstico se ha cumplido en parte. La modernización tecnológica no ha conducido necesariamente a la desaparición de la comunidad, sino que, a través de la conectividad global, se ofrecen nuevas formas transnacionales de comunidad, no sólo, pero también, religiosa. Y tampoco la modernización social ha agotado las fuentes de la relación y la asociación voluntarias, sino que a través del aumento de la disponibilidad, accesibilidad y opcionalidad de los sistemas simbólicos crece también la posibilidad de

²¹ U. BECK, *Ibid.*, p. 35. Cursivas originales. Traducción corregida: donde dice «nada como religión» debe decir «nada más que religión».

construir comunidades y asociaciones religiosas más conscientes y voluntarias que en entornos tradicionales²².

3.7. Religión como factor de modernización

A la modernización occidental ha pertenecido como rasgo esencial la universalización —*uomo universale, mathesis universalis*, progreso de la humanidad, *promesse du bonheur*, ética universal, *religión de la humanidad*, universalidad de los derechos humanos, mercado mundial, globalización, cosmopolitismo, etc. La historia de la modernización y la secularización, originariamente occidental, está intrínsecamente ligada a la religión cristiana, como hemos destacado. Y, si bien es cierto, que la religión ha sido víctima —y verdugo— de la modernización, también lo es que ha sido, y puede seguir siendo, factor de modernización, al menos el cristianismo en cuanto religión/sustrato cultural de la modernidad occidental. Las religiones, particularmente las grandes religiones, en el nuevo marco de la globalización pueden desplegar, a la vez que su potencial beligerante —fundamentalismo proselitista—, su potencial civilizador —ecumenismo pacifista—, apostando por el cosmopolitismo y contribuyendo a la convivencia mundial. Las religiones, hoy más que nunca, se configuran como comunidades transnacionales, transraciales, transétnicas, transterritoriales, translingüísticas e, incluso o precisamente por eso, transmundanas; pretenden la salvación integral del ser humano y ofrecen sistemas éticos con pretensión de validez universal; y, en cuanto tales, disponen de una gran capacidad no sólo de adaptación, sino también de aceleración de la globalización. Crece la demanda tanto de un diálogo interreligioso que apueste por un pluralismo tolerante en cuestiones de verdad —reconocimiento del particularismo de cualquier pretendido universalismo religioso y respeto a la diversidad religiosa: no habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones (Küng)— como de un diálogo transreligioso que apueste por hacer suya la causa del mundo en cuestiones de justicia y solidaridad —reconocimiento de la transcendencia de la inmanencia en su densidad y urgencia y de la dignidad de todo ser humano como lugar de encuentro para un nuevo ecumenismo cosmopolita: no habrá paz en las religiones sin búsqueda de la paz en el mundo. Beck ha propuesto en una fórmula pragmática la tarea —nada fácil, por cierto, desde el punto de vista de la ortodoxia respectiva confesional; pero sumamente práctico desde el punto de vista de la ortopraxis ética— que pueden desempeñar las religiones en la construcción de una modernidad autorreflexiva y crítica consigo misma: «paz en vez de verdad» y «praxis de la plusvalía cooperativa».

«El encontronazo de los universalismos puede esquivarse diferenciando en la praxis diversos niveles. Hay que distinguir el nivel en el que los dogmatismos y absolutismos de las grandes religiones chocan del nivel en el que, debido a la espesura religiosa del mundo, la colaboración pragmática sobre el terreno tiene éxito desde hace tiempo. Más allá de todas las batallas y guerras segregacionistas se impone la *praxis de la plusvalía cooperativa*. Es decir: los grupos pueden ser teológicamente intolerantes los unos con los otros y pese a ello colaborar de forma creativa para hacer realidad

²² «At the level of religious communities, much of sociology has lamented the loss of *Gemeinschaft*, as one of the negative consequences of modernity. Both, individualism and societalization are supposed to expand at the expense of community. Theories of modernization are predicated on the simple dichotomies of tradition and modernity, and of *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*. Theories of secularization are based on the same dichotomies and on the premise that processes of modern rationalization make community non-viable. But as Tocqueville saw clearly, modernity offers new and expanded possibilities for the construction of communities of all kind, and particularly for the construction of new religions communities, as voluntary congregations», J. CASANOVA, (*Beijing Lectures*, 2010) [Draft], 5/p. 21-22.

deseos compartidos. Los expertos en teología y sus disputas infinitas podrían aprender de esta constatación empírica... Aunque en todas partes se habla de las barreras que los fundamentalismos religiosos se interponen, opinión que parece corroborarse una y otra vez con hechos convertidos en espectáculo por los medios de comunicación, hace tiempo que un pragmatismo cotidiano del *common sense religioso* trabaja en sentar las bases de una cooperación transfronteriza religiososecular, más que nada por el provecho que puede reportar a todos los implicados. Esta cooperación se extiende tanto a proyectos educativos como al apoyo de los pobres, la protección de las minorías o el trato a los emigrantes (legales e ilegales). // Quien considere básicamente falsa la tesis de la plusvalía de la cooperación interreligiosa puede que se lleve un desengaño si toma nota de que en muchos sitios el pragmatismo interconfesional ya se ha institucionalizado y convertido en una obviedad. En un proceso más bien informal, surgen formas y foros de actuación que tienden puentes entre las diferencias religiosas y la división secular-religioso. Las comunidades religiosas crean la raigambre local de un "secularismo religioso" que se enfrenta a las rigideces y fronteras que trazan las Iglesias "públicas" establecidas (organizadas estatalmente)... Es evidente que esas reflexiones no impresionarán ni por supuesto detendrán a los fundamentalistas enamorados sangrienta y rabiosamente de la violencia, pero ¿qué lo hará, si no?»²³.

Las religiones disponen de una oportunidad histórica y epocal para convertirse en catalizadores tanto de una globalización positiva como de una globalización negativa. Pueden pasar de ser parte del problema a convertirse en parte de la solución. Pero para ello tendrán que «convertirse» ellas mismas a una ética mínima de la dignidad y la justicia como límite de la tolerancia intrarreligiosa, interreligiosa y transreligiosa. El potencial ético y pacificador de las religiones tiene una oportunidad histórica de hacerse patente, si también desde la teoría sociológica se reconoce su fuerza y desde la pragmática política se sabe canalizarlo.

«El enfoque teórico —dice Beck— que hemos desplegado... (la religión es globalización, la religión es ambivalencia, la religión puede/podría pasar de objeto o víctima del desencantamiento a actor de la modernización reflexiva en la sociedad del riesgo mundial) contradice todos los demás enfoques teóricos y a todos los investigadores de la sociología de la religión, que, o bien siguen los pasos de los clásicos de la museización de los dioses, tal como la predice la teoría clásica de la secularización y no quieren enterarse de la evidente crisis de la modernidad suscitada por el retorno de los dioses, o bien se dedican a reunir, seleccionar, interpretar y recomponer los añicos de la esperanza de secularización. Pero entonces la cuestión es: ¿cómo queda el mundo de la modernidad si la religión no sólo no desaparece sino que, al contrario, adquiere un papel clave en la política mundial? Si la religión tiene desde sus orígenes un efecto globalizador, ¿qué papel le corresponde entonces en la sociedad mundial en gestación?»²⁴.

Quizá no sea más que un *wishful thinking*; pero, por ahora y en mucho tiempo, no habrá un mundo *mejor* sin religiones (*mejores*, ciertamente). Este hecho invita a adoptar una nueva perspectiva respecto de las religiones y a incorporarlas como factor crítico de modernización (¡caso turco!), según Beck: «Basándose en la premisa de la secularización, la sociología ha hecho de las religiones un objeto pasivo del desencantamiento obrado por la imparable modernización. Modernización y museización [de la religión] parecerían, pues, las dos caras de un mismo proceso. Si tal premisa se desecha, quizá podamos arrojar una mirada sociológica nueva y fresca que ya no vea a las religiones y a los movimientos religiosos del siglo XXI como víctimas, sino como *factores* de una modernización

²³ U. Beck, *Der eigene Gott*, o. c., pp. 203-4. Cursiva original.

²⁴ *Ibid.*, pp.186-187.

antimoderna y crítica con la modernidad»²⁵. Habermas lleva años insistiendo en la necesidad de introducir en la argumentación pública de la razón comunicativa el potencial semántico de los lenguajes religiosos que portan valores imprescindibles (todavía) para la regeneración democrática de una modernidad «que descarrila» (*entgleisende Modernisierung*) y para los que no se ha encontrado traducción secular. La globalización, como último estadio en curso del proceso de modernización, permite a la religión servir, no sólo de freno —sectarismo—, sino también de motor de la misma —cosmopolitismo.

4. TEORÍA DE LA RELIGIÓN INSUFICIENTE

La religión no cumple únicamente una función social de cohesión y vertebración comunitaria que podría reemplazar el estado moderno. Esta concepción de la religión ha resultado insuficiente. Argumentos:

4.1. *Teoría de la religión exclusivamente sociológica*

Considerar la religión sólo como hecho socialmente estructurante y funcionalmente cohesionador (religión como comunidad de culto) supone ignorar la complejidad del fenómeno religioso, suponiendo que una racionalización de la estructura social convertida en sistema asegurador y controlador por parte del estado moderno podría fácilmente sustituir las funciones compensadoras realizadas por la religión en épocas de precariedad existencial y ausencia de vertebración social, y olvidando las dimensiones soteriológica (religión de salvación personal, que no se reduce a funcionalidad sistémica) y la dimensión profética, proleptica y escatológica que alimenta la esperanza utópica, la reserva crítica y la anticipación del futuro. La transferencia de competencias de la Iglesia al Estado no ha agotado el caudal simbólico, antropológico, social, ético y político de la religión. Una simplificación y confusión de dimensiones y planos del hecho religioso —individual, grupal y social—, unida a una falta de previsión de la capacidad adaptativa y transformadora del potencial religioso, que parece sobrevivir en nuevas metamorfosis —ciertamente, no siempre tranquilizantes— obliga a revisar la teoría de la religión subyacente a la tesis clásica de la secularización y a prestar más atención teórica al contenido rico y poliédrico de las religiones, aunque no fuera más que como memoria filogenética de la antropogénesis. En este sentido cabe entender las apelaciones del ateo Gauchet a indagar en el sustrato y potencial antropológico sobre el que se han construido las religiones, que pervive más allá de la crisis de las instituciones en las que se ha depositado y que explicaría la permanencia de «lo religioso»; de ahí que la «salida de la religión» entendida como «salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad» sea compatible con la «permanencia de lo religioso en el orden de la convicción última de los individuos»²⁶, porque «ninguna lógica política ni social puede dar cuenta de aquello con lo que se despegará la religión, a saber; la implicación del hombre en lo invisible» y en la «alteridad» que se revelan como dos dimensiones constitutivas del ser humano:

«El hombre es, en cualquier caso, un ser que se vuelve hacia lo invisible, o es requerido por la alteridad. Estos son los ejes de los que tiene experiencia de manera originaria e irreductible. No es conducido a ellos por necesidad de conocimiento o

²⁵ *Ibid.*, p.100.

²⁶ FERRY L. / GAUCHET M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 27.

de comprensión racional de los fenómenos de la naturaleza, como quería una cierta explicación ilustrada de la religión. No es el efecto de la búsqueda de su causalidad lo que llevaría al espíritu a remontar hacia las causas primeras, más allá de las causas visibles. Es un “dato” inmediato de la conciencia, si puede decirse así. El hombre habla y se encuentra con lo invisible en sus palabras. Irreductiblemente tiene experiencia de sí mismo bajo el signo de lo invisible. No puede dejar de pensar que hay en él algo distinto de lo que ve, toca y siente. Imagina, y su pensamiento se proyecta de golpe más allá de lo que le es accesible, se presenta ante el pensamiento. Más aún, se relaciona consigo mismo y descubre que puede disponer de sí mismo con vistas a otra cosa distinta de él mismo. Con este material primordial se edifican las religiones. No surgen de manera automática y lineal. Es completamente necesario algo distinto para definir las. Pero ese material las hace posibles. // Con otras palabras, existe una estructura antropológica que hace que el hombre *pueda* ser religioso. No lo es necesariamente. Ha podido serlo en su historia, a lo largo de un largo trayecto. Puede dejar de serlo; pero incluso en semejante caso, ese potencial de religiosidad está destinado a permanecer. Lo que en la práctica quiere decir que siempre habrá personas que se reconozcan en el pasado religioso de la humanidad, y que las personas irreligiosas también encontrarán otros empleos de estas dimensiones constituyentes»²⁷.

Se trata de descifrar el «centro misterioso que está en la fuente de la especificidad humana», fuera de las categorías religiosas: traducir «la “exterioridad instituyente” como “foco estructurante de lo que hay de único y enigmático en nuestra manera de ser, tanto física e interpersonal como social y política” [amor, poder, conocimiento...] en categorías inmanentes. “Pero el punto crucial que hay que subrayar es que en medio de estas transformación la idea de Dios conserva un sentido”²⁸. El “retorno” del agnóstico Habermas —quien

²⁷ *Ibid.*, pp. 30-32. Cursiva original.

²⁸ Sin que ello signifique, para Gauchet, retorno a lo sagrado y a la religión tradicional, sino recuperación para la inmanencia de los anclajes antropológicos proyectados hacia la transcendencia: «Esta es la verdadera cuestión ante la que históricamente nos encontramos. Una vez que parece realmente superada la era de las religiones constituidas, ¿qué es de este núcleo antropológico en el que se basaron?... Por grande que sea a este respecto la discontinuidad, permeneemos en continuidad con la humanidad de la era de las religiones. Pero el estatus y el papel de este núcleo antropológico de lo religioso han cambiado completamente con el desvelamiento de su carácter extra-religioso...//...Estos anclajes primeros de lo religioso existen y persisten. Pero, ¿es legítimo hablar de religión a propósito de ellos? No lo creo. Sólo puedo ver un abuso lingüístico en el empleo de esta noción...». El terreno estaría abonado, según Gauchet, por la progresiva desantropomorfización de Dios, tanto del Dios de los creyentes como el Dios de los filósofos, que desmiente la tesis atea que explica a Dios exclusivamente como proyección antropológica (del yo, del superyo, de la sociedad, etc.): «... los análisis de la religión como “superstición”... de Feuerbach a Freud, pasando por Durkheim, proponen variaciones sobre un tema único: la religión consiste fundamentalmente en una proyección antropomófica. Proyección que para unos magnifica la esencia humana, para otros la sociedad y, para los terceros, al padre. Poco importa, la tesis básica es la misma: el hombre se adora a sí mismo ignorando que es a su propia idea a la que consagra un culto.//Esta tesis es falsa: tenemos una clara confirmación en el movimiento contemporáneo que desantropomorfa lo divino. Esto no quiere decir que no hubiera elementos antropomóficos en la representación de Dios, pero a fin de cuentas eran secundarios, como lo establece la disociación en curso. Es un acontecimiento capital en la evolución de la religiosidad contemporánea». Gauchet considera ésta la originalidad de nuestra situación: «dejándonos completamente de mirar en el espejo de Dios, podemos ver al fin al hombre. Gracias a la disociación respecto al absoluto celeste estamos plenamente en condiciones de pensar el absoluto terrenal por sí mismo, escapando a la falsa alternativa del absoluto religioso o de la relatividad demasidado humana». Y confiesa: «Me planto firme en el absoluto terrenal y no veo la necesidad de hacer de ello un absoluto metafísico y sustancial. Sólo veo ese paso suplementario como una analogía inconsistente y engañosa que nos prohíbe pensar esa trascendencia en su verdadero misterio de auto-trascendencia. Sin exterioridad metafísica ni donación sobrenatural». *Ibid.*, pp. 62-64. 32. 36-38. 39. 42 respectivamente.

confiesa “me he hecho mayor pero no piadoso”²⁹— al reconocimiento del papel necesario de la religión en el debate público por razones, no sólo de cortesía y tolerancia democrática, sino incluso “cognitivas”, representa otro ejemplo de que para tratar la religión, fenómeno pluridimensional y poliédrico, se necesitan teorías más elaboradas y de que la teoría de la secularización adolece de un cierto simplismo sociológico y antropológico: lo humano sigue dando que pensar, quizá porque, como reconocen de modos diversos los ateos venidos al diálogo con la religión, la “cuestión de Dios” sigue siendo la “cuestión del hombre” (enigma, absoluto irrenunciable, incondicionalidad...) —otra cosa será cómo se explique. Eagleton, marxista irónico, se lo ha recordado a Dawkins y Hitchens —a quienes ridiculiza por utilizar un argumentario “barato” contra la religión—: “Religion needs to be patiently deciphered, not arrogantly repudiated”³⁰.

4.2. *Teoría de la religión «ad hoc»*

Construida por el secularismo político, la teoría clásica de la secularización incluye, a su vez, una concepción sustantiva de la religión, entendida como entidad definida que dispone de una esencia o que produce determinados efectos, opuesta a la modernización y enemiga de la democracia, y que conviene mantener circunscrita en un ámbito estrictamente separado y absolutamente distinto del ámbito secular. Pero esta concepción *ad hoc* de la religión resulta tan ideológicamente interesada como resultaría ideológicamente interesada una concepción *ad hoc* del estado definida por una supuesta religión enfrentada al estado. Una concepción democrática del estado ni presupone ni necesita incluir una teoría de la religión, ni positiva ni negativa, para defender como pretende: la separación entre el poder civil y el religioso, la neutralidad religiosa del estado, la libertad de conciencia y de expresión, la igualdad de todos los ciudadanos y el derecho a la participación democrática³¹. Lo más que necesita es una ética mínima consensuada entre ciudadanos cosmovisionalmente plurales.

4.3. *Extrapolación del prejuicio secularista*

El secularismo traslada, por prevención metodológica, el principio político de la separación estricta entre estado y religión a todos los ámbitos del proceso de modernización, convirtiéndolo en razón explicativa universal e incurriendo en simplificaciones

²⁹ J. HABERMAS, «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais», in: *Claves de Razón Práctica* 180 (2008) 4-6 hic 4.

³⁰ EAGLETON, T. REASON, *Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven/London, 2009, p. 90. Tras reconocer en el prefacio su acuerdo con la crítica humanista y racionalista a la religión (*bigotry, superstition, wishful thinking, oppressive ideology*), pasa a renglón seguido a criticar los argumentos empleados por Dawkins y Hitchens como baratos: «Religion has wrought untold misery in human affairs. For the most part, it has been a squalid tale of bigotry, superstition, wishful thinking, and oppressive ideology. I therefore have a good deal of sympathy with its rationalist and humanist critics. But it is also the case... that most such critics buy their rejection of religion on the cheap. When it comes to the New Testament, at least, what they usually write off is a worthless caricature of the real thing, rooted in a degree of ignorance and prejudice to match religion’s own. It is as though one were to dismiss feminism on the basis of Clint Eastwood’s opinions of it» (p. xi).

³¹ Cf. J. CASANOVA (*Beijing Lectures*, 2010)[Draft], pp. 123-4. «Secularism as statecraft principle, the principle of separation between religious and political authority, either for the sake of the neutrality of the state vis-à-vis each and all religions, or for the sake of protecting the freedom of conscience of each individual, or for the sake of facilitating the equal access of all citizens, religious as well as non-religious, to democratic participation. Such a statecraft doctrine neither presupposes nor needs to entail any substantive «theory», positive or negative, of «religion» (p.123).

y lagunas teóricas; comprendiendo lo secular como mera ausencia de lo religioso, la increencia como resultado lógico del progreso de la razón y la ciencia, el humanismo como consecuencia exclusiva del desencantamiento del mundo y del alejamiento del Dios del deísmo de un universo explicable mecánicamente, el proceso de secularización como producto original moderno ajeno a cualquier referencia cristiana y, además, como el último episodio triunfal del desarrollo de la humanidad en la historia universal³². La consecuencia del prejuicio es el cliché que considera la creencia religiosa *in toto* como irracionalidad, ignorancia, debilidad, temor, cobardía, neurosis, inmadurez... Pero, aparte la innegable aportación de los ateísmos diversos al desenmascaramiento de la religión y su contribución crítica a la ilustración del hecho religioso, resulta cuando menos excesivo, si no injusto e insultante, pretender seguir atribuyendo la creencia inextinguida a razones de esa índole exclusivamente. Cualquier creyente culto, ilustrado y moderno, podría dar razones de su fe que tienen poco que ver con los orígenes turbios y sospechosos que suponen las críticas anteriores. La lucidez intelectual y la bondad moral no son patrimonio exclusivo del ateo³³.

4.4. *Confusión terminológica*

Finalmente, conviene aclarar la equiparación errónea entre los pares conceptuales sagrado-profano, trascendente-immanente y religioso-secular. Corresponden a tres ordenamientos sociales históricamente diferentes (sociedades preaxiales, axiales y postaxiales) que no pueden traducirse como sinónimos. Comparando religiones y culturas, se puede comprobar que trascendente no equivale necesariamente a religioso, que no toda religión es trascendente, que sagrado es compatible con immanente, que transcendencia (en las religiones monoteístas) implica desacralización de todo orden mundano y que la dicotomía religioso-secular es una versión medieval de la dicotomía trascendente-immanente llevada a cabo por la Iglesia, constituida en institución mediadora entre la «ciudad de Dios» trascendente y la «ciudad del hombre» immanente, debido a su doble condición «espiritual» y «temporal», «eterna» y «secular»³⁴.

5. TEORÍA DE LA RAZÓN INSUFICIENTE

«Occidente es responsable de dos errores fundamentales. Uno es el monoteísmo: sólo existe un Dios. Y el otro es el principio de no contradicción de Aristóteles, según el cual algo no puede ser a la vez A y no A. Cualquier persona inteligente en Asia sabe

³² Cf. J. CASANOVA, «A Secular Age: Dawn or Twilight?», o. c., p. 267.

³³ Onfray, ateo militante, reconoce contra el también ateo Flores d'Arcais: «Por desgracia, no creo en esta... "fe" científicista que presenta un radiante provenir (ateo). No habrá ningún radiante porvenir, porque los hombres se refugiarán en el pensamiento mágico mientras haya motivos para angustiarse, es decir, mientras haya un hombre en este planeta» (p. 158). Y, porque la creencia religiosa parece compatible con la racionalidad ilustrada: «Temo que Paolo [sc. Flores d'Arcais] no tenga razón porque después de Meslier, D'Holbach, Helvétius y Voltaire, si queremos, después de Feuerbach, Nietzsche, Marx y Freud, todos encarnizados y hábiles reconstrutores de la fábula religiosa, aún sigue siendo posible para un Bergson, un Jankélévitch, un Lacan, un Ricoeur, un Girard, un Michel Henry, un Vattimo, creer en Dios sin ser en absoluto sacudidos por las máquinas construidas para desmontar los mitos religiosos de los brillantes ingenieros recién citados». VATTIMO G. / ONFRAY M./ FLORES D'ARCAIS P., *¿Ateos o creyentes?*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 158.

³⁴ Cf. J. CASANOVA, «A Secular Age: Dawn or Twilight?», o. c., p. 275.

que existen muchos dioses y que las cosas pueden ser a la vez A y no A». Esta cita, atribuida al filósofo japonés Nakamura y reiteradamente mencionada en la literatura sociológica reciente³⁵, parece haberse convertido en categoría en la *condición posmoderna* (Lyotard). El pensamiento posmoderno ha puesto al descubierto las aporías de la Razón Moderna y sus subrogados; y, por tanto, también de la teoría de la secularización derivada de ella a partir de la denominada «crisis de la razón», «crisis del proyecto moderno» o «crisis de los metarrelatos». La revitalización de lo religioso y la crisis de la teoría y praxis de la secularización corren parejas con la crisis de la razón. A la teoría de la secularización clásica subyace una concepción específica de la racionalidad occidental sustantiva, única, unitaria y universal, es decir, una razón metafísica. Hace tiempo que se han instalado en la teoría y en la praxis un talante y un *pathos* posmetafísico, pluralista y posmoderno que han puesto en cuestión la concepción fuerte de la razón³⁶. De ahí que toda construcción teórica que descansa o se fundamente sobre una Razón metafísica, sea secular sea religiosa, no pueda salir inmune de este proceso de crítica. Por eso, si la crítica filosófica de la razón obliga a la revisión de la teoría de la secularización, obliga igualmente a la revisión de la teoría del retorno de la religión. Ni triunfo del secularismo ni triunfo de la religión, si se interpretan ambos sobre el eje de la rivalidad en la defensa de la Misma y Única Razón³⁷. El fantasma del fundamentalismo descansa sobre la simplificación, el dogmatismo, el exclusivismo y la exclusión, y ninguna ideología está exenta de ese peligro. Mientras la racionalidad y lo real se sigan pensando en clave de simplicidad, unidad y totalidad será difícil exorcizar su «espíritu». La terapia contra el exceso de Razón que todo fundamentalismo representa —baste recordar aquí la contrafinalidad perversa inherente a la Dialéctica de la Ilustración puesta de relieve por Horkheimer y Adorno— y que denuncia el pensamiento posmoderno no podrá ser más Razón, sino una razón más razonable: el tránsito a un tipo de teoría y praxis contruidos sobre nuevas categorías, tales como complejidad, pluralidad y contingencia por muchas y buenas razones que conviene destacar. La crítica de la razón metafísica y moderna aporta luz para pensar la secularización de modo más radical, si se quiere seguir utilizando dicho concepto: secularizar la religión y secularizar la secularización en un nuevo marco posmetafísico.

5.1. *Crítica de la razón metafísica. Contra el racionalismo*

La «condición posmoderna» (Lyotard) ha colocado a la filosofía ante el reto de pensar la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia en el nuevo topos de la «crisis de los metarrelatos», es decir, en el contexto de una crisis generalizada de la razón unitaria y sus relatos: el relato del fundamento, el relato de la historia y el relato del sujeto. La crisis por la que atraviesa la razón es una crisis de legitimación que ha afectado a todos los ámbitos del saber, obligado a una revisión profunda de sus supuestos racionales y

³⁵ *Vide*, entre otros, por ejemplo: P. Berger, «Secularization falsified», art. cit.; U. Beck, «Dios es peligroso», art. cit.; J. CASANOVA, *Beijing Lectures*, o. c.

³⁶ Las ideas de esta sección están ya expresadas de modo más amplio en: D. Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona, 2005; Id., «Pensar la pluralidad», en *Brocar 27* (2003) 81-114; Id., «Posmodernidad y cambio de paradigma: Del paradigma de la unidad al paradigma de la pluralidad, del pensamiento metafísico al pensamiento posmetafísico», en *Letras de Deusto 29/82* (1999) 33-62; Id., *En las fronteras de la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 2008.

³⁷ En este contexto es elocuente la discusión en torno al concepto de razón que se lleva a cabo en los debates actuales sobre razón y fe tanto entre ateos como Flores d'Arcais y Onfray o entre ateos y creyentes, como el caso de Flores d'Arcais y Ratzinger, intentando salvar la misma razón occidental. *Vide* bibliografía final.

conducido a la conclusión de la imposible *fundamentación racional última* (Wittgenstein, Albert, Popper, Kuhn, Quine, Derrida, Lyotard, Habermas, Vattimo, etc.). El pensamiento posmoderno ha puesto de relieve la contingencia, pluralidad y complejidad de la realidad y de la racionalidad: la condición primariamente lingüística de cualquier proposición sobre el mundo, el horizonte hermenéutico de la verdad, la pluralidad de descripciones que entretejen nuestra experiencia, las interpretaciones como materia prima constitutiva de los así llamados hechos, y ha arrumbado definitivamente la concepción realista de la verdad como representación adecuada de alguna supuesta naturaleza preestablecida de un «mundo-ahí-afuera» o de una conciencia pura isomórficamente correspondiente al mismo. La crisis del pensamiento metafísico se puede perseguir en una triple crisis que ilustra bien sus aporías: A) *Crisis de la idea de Fundamento*. El *pathos* antifundacionalista/antifundamentalista que ha recorrido el siglo XX podría resumirse como sigue: negación de la posibilidad metodológica de acceder a un *fundamento último* que pudiera presentarse con los caracteres de presencia, transparencia, identidad, unidad y universalidad, propios de la metafísica en sus diferentes versiones. Expresado de otro modo, el balance de la crítica a la razón ha concluido en la *negación de la unidad y de la ultimidad*: no se da ni un único fundamento ni un único modo de fundamentación, ni un fundamento en la forma de síntesis última o de estructura estable y necesaria ni una fundamentación última. Si se quiere seguir hablando en clave fundacional, habrá que hacerlo en plural y de modo relativo/relacional y provisorio: habrá que hablar de fundamentos y de paradigmas de fundamentación; de razones múltiples, pero no de una razón única y última; de condiciones de posibilidad, presupuestos y marcos conceptuales. B) *Crisis de la idea de Sujeto*. La crítica del sujeto se ha tematizado en la crítica contemporánea como final y agotamiento de la filosofía de la conciencia (Habermas) y como muerte, disolución o desaparición del sujeto (Foucault). Hay que entender dichas proclamaciones en el sentido del debilitamiento del sujeto fuerte moderno —hipostasiado como conciencia reflexiva autónoma e instaurado como señor de las apariencias— que ha convertido su relación con la realidad en una relación de dominio (Heidegger, Husserl, Horkheimer, Adorno, Vattimo, etc.). Las aporías internas y las insuficiencias de la filosofía del sujeto, ponen de manifiesto la reducción flagrante del ser humano a razón, de la razón a reflexión y de la reflexión a lógica de dominio. El cuerpo (sensibilidad, inconsciente, acción, sexo), la alteridad (proceso de socialización e individuación) y, sobre todo, el lenguaje (comunicación, marco cultural) —aspectos ignorados, relegados y/o reprimidos en el paradigma de la (auto)conciencia— obligan a una revisión radical de la filosofía de la conciencia y la hipostatización de un sujeto «no humano». A partir de ahora, el sujeto y la razón no podrán ser concebidos sino como débiles, tras una saludable «cura de adelgazamiento» (Vattimo). c) *Crisis de la idea de Historia*. La crisis de la idea de fundamento protológico como principio, base, esencia o estructura, arrastra también consigo la idea de fundamento teleológico como fin, sentido o plenitud; y, en ese caso, la de historia en cuanto proyecto lineal y progresivo que estuviera vehiculado por una dinámica necesaria de superación continua y orientado a la culminación en un final reconciliador (Hegel). El paradigma teleológico es una variación moderna del mismo paradigma metafísico *onto/teo/teleológico*. Los proyectos modernos de emancipación se descubren, tras la crítica actual, como versiones secularizadas de la teología de la historia de la salvación cristiana (Löwith, Lübbe, Vattimo, Rorty, etc.) y como continuación del mismo esquema unitario y soteriológico, donde la salvación pasa por el sometimiento a la autoridad del mito —en la modernidad de la Idea, del Proyecto o de la Causa—, del que la Ilustración trató de liberar al individuo sin conseguirlo, produciendo por el contrario consecuencias nefastas de totalitarismo y

terror (la ilustración como mito y la contrafinalidad de la razón ilustrada denunciada, entre otros, por Adorno y Horkheimer, como dialéctica de la ilustración). La crítica actual seculariza la secularización y con ello desontologiza y desteleologiza la historia. La historia como tal no aporta *per se* ni un sentido único ni final. La historia no es un relato unitario y una filosofía de la Historia se desvela como empresa metafísicamente sospechosa y éticamente cuestionable. La así llamada filosofía de la Historia no es sino un relato entre otros muchos posibles y sometido a todas las contingencias y condicionamientos de la narración: un relato literario (un género narrativo), un relato ideológico (historia contada por el poder y a su servicio), un relato etnocéntrico (historia universal como historia occidental), un relato historiográfico (método específico de selección de datos y periodización), un relato parcial y selectivo (historia de determinadas ideas y hechos, y olvido de la historia de las costumbres, de la corporalidad, de lo marginal, etc.). La Razón de la Historia se revela más bien como la historia de un determinado concepto —demasiado occidental— de razón. Por otra parte, la crisis de relato histórico unitario implica también la crisis de lo social en cuanto traducción práctica de la cohesión en torno a un proyecto homogéneo, común y universal. Este hecho se expresa en la pluralización y complejificación creciente e imparable de formas de vida, sistemas de sentido, modelos de conducta y diseños de la existencia que se resisten a la simplificación, a la unidad y a la definitividad y que la globalización está agudizando. Después de la crítica, la historia vuelve a ser historia contingente e historia de lo contingente, historia plural de los diversos aspectos de la existencia humana e historia «multiversal» (Marquard) de las diferentes cosmovisiones; y, en este sentido, historia auténticamente «universal», porque da cabida a la multiplicidad de relatos sin reducirlos a un único Relato o al relato del Uno. Las lamentables consecuencias históricas del relato del Todo como Uno obligan a narrar de otro modo, a narrar en plural y a narrar sabiendo que se narra.

Si este es el *status quaestionis* de la filosofía teórica actual, las consecuencias tanto para una teoría de la secularización como para la teoría del retorno de la religión son importantes. Si no se da una única Razón, ni un único Método ni un único Fundamento/Realidad y, por tanto, ni una única Verdad ni una única Fundamentación posible; si contingencia frente a necesidad, pluralidad frente a unidad y complejidad frente a simplicidad se imponen en el ámbito de la reflexión, entonces no es de extrañar el nuevo giro que ha asumido el debate en torno al retorno de la religión en este nuevo marco: apertura a la pluralidad de razones, falibilismo racional y antifundamentalismo. Quien no aceptara estos resultados y siguiera defendiendo los contrarios, estaría lejos de una racionalidad «razonable», consciente de sus límites y condiciones de posibilidad, e incurriendo en vicios dogmáticos de los que no está exenta ninguna ideología o sistema teórico (religiosos y no religiosos) que pretendan para sí validez absoluta y universal.

5.2. Crítica de la razón científica. Contra el cientismo

La *ciencia posmoderna*, por su parte, tras una autoreflexión sobre su esencia, función y método, ha concluido en la «crisis de los fundamentos científicos» clásicos y en la desmitificación de sus supuestos: objetividad, neutralidad, universalidad, progresividad y predictibilidad. Una nueva concepción de la ciencia, más allá del cientismo, incorpora a la racionalidad científica componentes estéticos, éticos, pragmáticos, ideológicos, sociales, culturales, históricos, etc., que terminan cuestionando su supuesto status privilegiado de candidata única a detentar la explicación exacta de la realidad y el desvelamiento absoluto de la verdad de las cosas. La insuficiencia del contexto de justificación para dar razón de la ciencia y su método, la ingenuidad de la inducción, la primacía de las teorías

sobre los hechos, la dificultad para separar hechos y valores, el descrédito del realismo metafísico; el papel determinante de la comunidad de científicos en la definición de lo científicamente sostenible; la presencia de elementos históricos, sociales y culturales en la normalización de teorías y su reemplazo revolucionario; la importancia de los paradigmas y programas de investigación como marcos convencionales de la actividad científica; la relevancia de la imaginación creadora en la génesis, construcción y evaluación de teorías; la consideración creciente de la ciencia como actividad humana y social; la legitimidad del pluralismo metodológico y la despedida del fundamentalismo cientista... son factores —entre otros— que han provocado una transformación sustancial de la concepción, función y sentido de la ciencia; así como, por extensión —debido al papel central que ha desempeñado en la cultura moderna— en la concepción del saber, de la verdad y de la realidad.

La coincidencia entre posmodernidad y ciencia actual no es casual, y las consecuencias son relevantes y decisivas para la transformación del paradigma epistémico: el fundamento de la realidad se desvela más blando, flexible y modelable de lo que se creía; la realidad no ofrece *per se* un fundamento estable e inmutable; el proceso de conocimiento es un proceso constructivo, no un proceso representativo o reproductivo de alguna supuesta naturaleza física y/o mental; el saber es algo puesto, no encontrado; la verdad es algo relativo a un marco racional de referencia y coherente con él, en el que adquiere su valor; y no correspondencia con una realidad independiente y ajena a toda interpretación previa; y, finalmente, la realidad es un complejo plural de versiones posibles de mundo, diferentes y legítimas, que no se deja reducir a sistema unitario.

Si el resultado coincidente entre filosofía posmoderna y ciencia posmoderna en cuestiones ontoepistémicas concluye en cuestionamiento de los tres ámbitos del ser (ausencia de fundamento absoluto y significado último, y complejidad y pluralidad como estructura básica de la realidad), del conocimiento (carácter, no sólo pero también, construido o ficcional del saber) y de la verdad (la verdad como acuerdo intersubjetivo y no como adecuación a una supuesta naturaleza no humana), las consecuencias a extraer son sumamente relevantes: A) *Desacralización de la racionalidad científica*. La ciencia ha dejado de ser —al menos desde el falsacionismo popperiano en adelante— la «nueva religión» (Comte), el método científico un medio alético/soteriológico para alcanzar verdad y salvación, y la comunidad científica una casta sacerdotal administradora del poder sacral de lo real (Léblond). La desacralización, desabsolutización, desmitificación o secularización de la ciencia ha desvelado sus fundamentos como estrategias autojustificadoras y recursivas: objetividad, neutralidad y universalidad quedaban desenmascaradas como mitos acriticamente aceptados, deudores de una metafísica de la objetividad y la presencia, y necesitados de revisión profunda. El resultado ha sido una salutífera cura de adelgazamiento del exceso de *hybris* prometeica que había encumbrado a la ciencia hasta convertirla en referente único de lo real y de lo racional. Pero lo real y lo racional han devenido paulatina y progresivamente complejos. La simplicidad y la transparencia han dejado de ser atributos definidores de lo real y lo racional; también, por tanto, de lo científico. La ciencia sabe de esta complejidad *ad intra* y *ad extra* y sabe, también, que todo intento de simplificación conlleva consecuentemente una reducción. Consciente de que todo fundamentalismo descansa sobre el mecanismo de la absolutización de la simplificación reductora de lo complejo, la ciencia asume con alivio su condición de ser *un* mapa, no exclusivo ni excluyente, dentro de la variada y legítima pluralidad cartográfica en que se deja decir e interpretar lo que entendemos por real. B) *Antifundamentalismo preventivo*: A la ciencia actual le pertenece metodológicamente una prevención antifundamentalista. La conciencia asumida por la ciencia reciente,

tanto de los presupuestos y condiciones de posibilidad de todo tipo que concurren en su praxis como de los límites de su alcance, ayuda a pensarla como una construcción humana y social —desde luego, no divina—, no más legitimada ni más fundamentada *per se* que otras posibles desde objetivos y metodologías disciplinares diferentes (Rorty). Si se ha podido incurrir en un fundamentalismo cientista, es porque a la secularización necesaria del saber acontecida en la modernidad ha seguido la sacralización de la razón y, especialmente, de la razón científica, pretendiendo para ella acceso exclusivo a la Realidad pura —desde luego, no humana— desde «a view from nowhere» (Nagel) o el «punto de vista de Dios» (Putnam). De ahí el parecido de familia —*mutatis mutandis*— con el fundamentalismo religioso, como ha puesto plásticamente de relieve Fernández-Rañada: «Los fundamentalistas religiosos y los ateos militantes tienen algo en común: creen que toda la geografía del mundo cabe en un solo mapa. El de una interpretación intransigente de un libro sagrado o el de los datos de una ciencia excluyente y totalizadora. Sin embargo, cuando miramos alrededor, nos asalta de inmediato la complejidad de las cosas, siempre enredadas en una intrincadísima maraña de conexiones causales»³⁸. C) *Pluralismo metodológico y axiológico*: La ciencia actual reconoce la pluralidad metodológica (Moulines), axiológica (Echeverría) e incluso epistémica en el ámbito de su competencia, aceptando la convivencia de hecho de concepciones físicas del mundo diferentes, como la física newtoniana y la física cuántica. La teoría unificada se ve refutada por la complejidad e inabarcabilidad del «objeto» científico. Si se da esta competencia de pluralidad dentro de la ciencia, no parece legítimo invocarla para sustentar dogmatismos de ninguna índole. D) *Transdisciplinarietà*: El reconocimiento de las múltiples dimensiones que articulan «esa cosa llamada ciencia» (Chalmers) y una cierta borrosidad en el criterio de demarcación de la misma otorgan relevancia decisiva a las cuestiones fronterizas, tangentes con otros ámbitos de reflexión y de experiencia, que la sitúan como interlocutor, no necesariamente como juez, en el debate democrático en torno a cuestiones de relevancia social, ética y religiosa. E) *Creatividad*: la ciencia recupera para sí la centralidad de la imaginación creadora como constituyente primario de nuestras imágenes de mundo y la libertad consiguiente para reconstruirlas permanentemente.

5.3. *Crítica de la razón política. Contra el secularismo*

La teoría de la secularización implicaba una concepción de la política basada en varios principios incuestionables: la separación estricta entre estado y religión, la neutralidad del estado, la exclusión de la religión del debate público y privatización de la creencia. La razón secularista se bastaba para fundamentar los principios normativos de la convivencia política. La religión era considerada un problema y un obstáculo para la construcción de lo público en una sociedad secularizada, porque tanto su sistema de fundamentación como de normativización y cohesión social dependen de fuentes extrañas al consenso democrático y exigen fidelidades y pertenencias no reguladas por el estado y que escapan a su control. La religión, a lo sumo, era tolerada en el ámbito privado al amparo del reconocimiento de la libertad de conciencia. El estado moderno no necesitaba más razón que la razón de Estado (tesis fuerte: sacralización del poder del Estado) o la razón comunicativa (tesis débil: sacralización del consenso). Hace tiempo, sin embargo, que esta concepción secularista se encuentra en dificultades. Diversos

³⁸ A. FERNÁNDEZ-RAÑADA, *Los Científicos y Dios*, Oviedo 1994, p. 273.

factores han contribuido a la crisis de la razón política moderna y la revisión de sus postulados, basados en un secularismo ideológico y excluyente:

- *Razones socioculturales*: La diferenciación de los subsistemas sociales y la pérdida de relato unitario, consecuencia del proceso de racionalización, ha dado lugar a un «politeísmo de valores» y a una cultura descentrada. La cultura unitaria ha dado lugar progresivamente a una pluralización de formas de vida, de sistemas de sentido y de valor, y a una diversidad de paradigmas. El desarrollo de la técnica y del mercado globalizados ha producido fenómenos de comunicación generalizada, irrupción de otras culturas y religiones en la disputa por el espacio social en sociedades pluriculturales, inmigración cargada de identidad y pertenencia religiosas, relativización del etnocentrismo occidental y complejificación del hecho social, de sus interacciones y mecanismos de reproducción material y simbólica. La globalización, la pluralización, los flujos migratorios y los nuevos medios de comunicación han propiciado una nueva visibilidad de las religiones que exigen presencia social y reconocimiento activo en la construcción de lo público, poniendo en cuestión el ser y sentido de la democracia. La irrupción —no siempre pacífica— de las religiones y su nueva visibilidad en la escena pública global plantea un desafío para la teoría y la praxis política de las tesis secularistas. Una *era postsecular* se anuncia como signo del tiempo actual y una «desprivatización de la religión» (Casanova) como signo público de su nueva visibilidad.
- *Razones éticopolíticas*: La razón del racionalismo moderno, convertida en razón instrumental y razón de Estado, ha sido desentramada progresivamente como causa de deshumanización, represión y totalitarismo (Adorno/Horkheimer). El sueño moderno de la realidad unitaria y de la transparencia del sistema se ha convertido en pesadilla nefasta (Lyotard, Deleuze, Foucault). El mundo de la vida en su variedad y multiplicidad se resiste como trasfondo de sentido a la colonización castradora y uniformadora de la razón estratégica (Habermas). El Estado puede ser garante de la legalidad, pero no necesariamente de la ética; mucho menos referencia de sentido o instancia motivacional. Los valores sobre los que descansa la legitimación de la normatividad política y la adhesión a los mismos (que no puede imponerse) descansan en presupuestos prepolíticos, imprescindibles para una convivencia pacificada (Habermas). El desencanto político manifiesto en la crisis de valores, crisis de las ideologías, crisis de la representación política partidocrática y crisis de las instituciones ha puesto de manifiesto un malestar ético que la «sola razón» secularista no parece poder solucionar. Una ética mínima que no sea estrictamente procedimental necesita de suplementos —que no deben confundirse con fundamentos— motivacionales, incluso para legitimar los mínimos convivenciales. Las religiones (éticas de máximos) vuelven a ofrecerse como fuentes inspiradoras para retroalimentar lo político en su agotamiento —también para dinamitarlo— y no parece, al menos en un futuro inmediato, que sin ellas pueda edificarse una convivencia pacífica. La democracia como institucionalización del disenso, la justicia de la diferencia y los derechos humanos como garantía de la pluralidad reconocida, obligan a liberar la deliberación política de cualquier tipo de dogmatismo y fundamentalismo excluyente, sea religioso o secularista, y a convertir la misma práctica democrática en un ideal ético.
- *Razones teóricas*: En una *era posmetafísica* cualquier concepción de la razón como unitaria, única y sustantiva, se revela como mito subrogado del monoteísmo religioso. La razón moderna ha continuado el *pathos* unitarista de la razón metafísica

que podría resumirse en la ecuación razón = totalidad = unidad. La subordinación, depotenciación o eliminación de la pluralidad se seguía como corolario necesario de una visión fundacionalista de la tarea de la racionalidad que fracasaría como tal en caso de no concluir en un único fundamento garante de la unidad de la totalidad de lo real. La crisis de los metarrelatos modernos ha puesto en evidencia el fundamentalismo dogmático de esta concepción de la racionalidad y de la realidad que no se deja reducir a sistema unitario, sino que más bien concluye en contingencia, pluralidad y complejidad crecientes. Si la reflexión ontoepistémica sobre el estatus de la razón no permite descansar en una fundamentación última; si la razón moderna se diversifica en pluralidad de racionalidades (científica, ética y estética), autónomas y sectoriales; si la racionalidad científica —prototipo paradigmático de la racionalidad moderna— ha incorporado el falibilismo como condición de posibilidad de la misma ciencia; si la racionalidad política ha desembocado en democracia constitucional y deliberativa, renunciando al fundacionalismo y sancionando el pluralismo como justificación pragmática suficiente y necesaria de la convivencia política; entonces, la racionalidad política del secularismo exclusivista —por más secular que se pretenda— no puede verse sino como ideología particularista —una más entre otras— que no puede reclamar ni fundamento absoluto ni monopolio exclusivo para sus pretensiones de verdad, si no quiere incurrir en contradicción performativa. La democracia se configura cada vez más como *institucionalización del disenso* (Welsch), pluralismo cosmovisional y antifundamentalismo. De ahí que tanto las ideologías religiosas como las ideologías secularistas deben confrontarse con ese hecho que parece ser condición de posibilidad necesaria para la convivencia política en sociedades plurales, posmodernas y postseculares. En el ámbito público y político las cuestiones de verdad ceden prioridad a las cuestiones de solidaridad: en democracia, «¡el error tiene los mismos derechos que la verdad!» (Rawls).

El secularismo político se encuentra, por tanto, ante el desafío de la religión que ha encontrado en la crisis de la razón política una oportunidad, no sólo para hacerse presente en la esfera pública, sino también para reclamar, apelando a los mismos principios democráticos, igualdad de trato y de derechos en la discusión política; y ante el que no puede responder con otra forma de «fundamentalismo ilustrado» (Habermas). Esto provoca serios problemas a la fundamentación de la democracia, los límites de la tolerancia y del pluralismo, la justificación del carácter normativo de la constitución política, el encaje de las religiones en el orden político, la yuxtaposición no siempre fácil entre ciudadanía y membresía, derechos privados y colectivos, las restricciones necesarias e incompatibles con la democracia, el derecho de sufragio indiscriminado y (des)identificación democrática, límites del laicismo y límites de la religión, constricciones racionales de la democracia o constricciones democráticas de la racionalidad, fundamentación o legitimación, y toda la casuística asociada a estas cuestiones. El problema es agudo a tenor de los debates encendidos en torno a la relación entre política y religión que se vienen desarrollando estos últimos años.

Estas aporías a las que el secularismo político tiene que responder, si quiere salvar la democracia que considera patrimonio propio, se vuelven contra él mismo toda vez que no pueda presentarse como paradigma de los principios, virtudes y prácticas democráticas que dice defender. El acuerdo en la teoría política actual es unánime respecto de que el verdadero y único problema de la democracia es el fundamentalismo. Pero también en que el fundamentalismo tiene especiales dificultades para reconocerse a sí mismo como tal. Hasta ahora el fundamentalismo se ha asociado únicamente a las ideologías religiosas, consideradas como el principal enemigo de la democracia y excluidas por

principio de la deliberación política, suponiendo la radical incompatibilidad entre religión y democracia. Pero este argumento es falso, siempre que la religión se «convierte» a la democracia, aunque no sea por virtud y convencimiento, sino por necesidad y conveniencia: a nadie se le exige confesión de fe ni compromiso subjetivo para estar dentro de la misma, sino exclusivamente la renuncia a la práctica de la violencia y respeto al pluralismo; lo que implica haberse confrontado con el «dilema del fundamentalismo» (Casanova), es decir, responder a la tensión entre verdad y tolerancia o, dicho de otro modo, haber aceptado al menos *ad extra* la relatividad *pública* de las propias creencias, aunque perviva *ad intra* la convicción *privada* de la verdad de las propias y del error de las opuestas. La superación del dilema fundamentalista exige desacoplar las cuestiones de verdad de las cuestiones de solidaridad, las cuestiones dogmáticas de las cuestiones éticas, la ortodoxia de la ortopraxis. Y la necesidad de este desacoplamiento no es tarea exclusiva del fundamentalismo religioso, sino de cualquier fundamentalismo. Pero, ¿se puede hablar de un fundamentalismo secularista? Cada vez más filósofos y sociólogos se plantean la cuestión y responden positivamente.

6. CONCLUSIÓN

Si los argumentos ofrecidos en este escrito tienen alguna consistencia, parece lógico extraer las siguientes conclusiones: El *retorno de la religión* a escala global es un hecho incontestable que obliga a una revisión de la teoría de la secularización: más modernización no implica necesariamente menos religión. El modelo europeo de secularización no sólo no es universalmente normativo, sino que además se revela como una excepción en comparación con la evolución del proceso de modernización en el mundo. Modernización y religión no son por principio incompatibles. El pronóstico a corto y medio plazo apunta a una inversión del proceso de secularización, a desecularización y desprivatización de lo religioso, debido a los efectos de la ola expansiva de la *bomba religiosa* (migración/religión/identidad/demografía). Sin embargo, tanto la interpretación religiosa antimoderna (regreso triunfal de la religión tradicional) como la interpretación secularista antirreligiosa (triumfo final de la secularización) descansan más en un deseo ideológico que en la complejidad de los hechos: la primera ignora la capacidad de metamorfosis de lo religioso que no queda inmune al proceso de racionalización y modernización con los retos e interpelaciones que plantea; la segunda, niega valor a la pervivencia de lo religioso desacreditándola como simple reacción coyuntural, propia de tiempos de crisis necesitados de seguridades tranquilizadoras, y persistiendo contra evidencia en el pronóstico de su desaparición. Ambos posturas extremas dejan de ser interpretaciones sociológicas descriptivas cuando pretenden constituirse en explicaciones racionales y normativas. El *giro sociológico* del debate en torno a teoría de la secularización obliga a cuestionar su consistencia en el nuevo marco de la *sociedad postsecular*.

7. BIBLIOGRAFÍA

- BADER, V., *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2007.
- BADER, V., «Introduction to *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*», in: *Krisis* 1 (2008) 16-24.

- BADER, V., «Constitutionalizing secularism, alternative secularisms or liberal-democratic constitutionalism?», in: *Utrecht Law Review* 6/3 (2010) 8-35.
- BADER, V., «Beyond secularisms of all sorts», in: *The Immanent Frame*, 2011. [<http://blogs.ssrc.org>]
- BECK, U., «Dios es peligroso», in: *El País*, 12/01/2008.
- BECK, U., *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., 2008. Trad. esp.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2009.
- BERGER P. L. / Luckmann Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997.
- BERGER, P. L., *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1973.
- BERGER, P. L., *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994.
- BERGER, P. L., «Secularization Falsified», in: *First Things* (February, 2008).
- BERGER, P. L., «The Desecularization of the World: A Global Overview», in: Id. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, 1999.
- BILGRAMI, A., *Secularism: Its Content and Context*, SSRC Working Papers, Social Science Research Council, New York, 2011.
- BILGRAMI, A., «Secularism: Its Content and Context», in: *The Immanent Frame*, 2011. [<http://blogs.ssrc.org>].
- CASANOVA, J., «A Secular Age: Dawn or Twilight?», in: M. WARNER / J. VANANTWERPEN / C. CALHOUN (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, pp. 265-281.
- CASANOVA, J., «Secular, secularizations, secularisms», in: *The Immanent Frame*, 2007. [<http://blogs.ssrc.org>].
- CASANOVA, J., *Five Lectures in the Sociology of Religion*, Renmin University, Beijing, 2010 [Draft].
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000.
- CASANOVA, J., «The Religious Situation in Europe», in: H. JOAS / K. WIEGANDT (eds.), *Secularization and the World Religions*, University of Chicago Press, 2009, pp. 206-227.
- COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona, 2006.
- DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa, 2009 [*The God Delusion*, 2006].
- DÍAZ-SALAZAR, R., «Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad», in: *RIFP* 31 (2008) 65-84.
- EAGLETON, T., *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven/London, 2009.
- EAGLETON, T., «Religion for Radicals: an Interview with Terry Eagleton», in: *The Immanent Frame*, 2009. [<http://blogs.ssrc.org>].
- FERRY L. / GAUCHET M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Ateísmo y verdad», in: P. Flores d'Arcais / J. Ratzinger, *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid, 2008, pp. 91-133.
- FLEW, A., *There is a God. How the world's most notorious atheist changes his mind*, Harper One, New York, 2007.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Once tesis contra Habermas», in: *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) 56-60.
- GAUCHET M. / DEBRAY R., «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir» (R. Debray, M. Gauchet: en échange), in: *Le Débat* 127 (2003) 3-21.
- GAUCHET, M., «La religión de la salida de la religión», in: *Iglesia Viva* 228 (2006) 73-84 [reproducción de la entrevista realizada por M. Crépu en *Autrement* 75].
- GAUCHET, M., «Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l'espace public démocratique», in: T. Ferenczi (ed.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Ed. Complexe, Bruxelles, 2003, pp. 53-61.
- GAUCHET, M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 2001.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985. Trad. esp.: *Desencantamiento del mundo: unahistoria política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005.
- GIRARD R. / Vattimo G., *¿Verdad o fe débil?*, Paidós, Barcelona, 2011.
- GRAF, F. W., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München, 2007.
- HABERMAS J. / Mendieta E., «A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciouness and the Multicultural World Society». (An Interview with J. Habermas), 2010. <http://ssrc.org>.

- HABERMAS, J., «¿Qué significa una sociedad 'postsecular'?, in: Id., *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Trotta, Madrid, 2009.
- HABERMAS, J., «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», in: *Claves de Razón Práctica* 180 (2008) 4-6.
- HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona,
- HABERMAS, J., «Die Dialektik der Säkularisierung», in: www.eurozine.com [Vortrag an der Universität Tilburg, Niederlande, 15/03/2007].
- HABERMAS, J., *Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2001 [traducido en el dossier de M. Jiménez Redondo, *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger*, Valencia, 2004].
- HABERMAS, J., «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt», in: M. Reder / J. Schmidt (Hrg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Discussion mit J. Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008 (Debate entre Habermas y profesores de la Philosophische Hochschule de Múnich). Trad. esp.: J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009.
- HABERMAS, J., «Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den <öffentlichen Vernunftgebrauch> religiöser und säkularer Bürger», in: Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. Trad. esp.: Id., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- HABERMAS, J., «Transcendence from Within, Transcendence in this World», in: D. S. BROWNING / F. SCHLÜSSLER FIRENZA (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, NY, 1992, pp. 226-250.
- HABERMAS, J., «Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechstaates?», in: Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 4. Kap., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. Etiam in: J. Habermas / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Herder, Freiburg, 2006, 6. Aufl. Trad. esp.: *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008. Textos originales del debate en la Academia Católica de Baviera (2004), in: <http://www.kath-akademie-bayern.de>. Traducidos, también, junto a otros textos de los autores, en el dossier de M. Jiménez Redondo, *Debate entre el filósofo liberal J. Habermas y el cardenal J. Ratzinger*, Universidad de Valencia, 2004.
- HITCHENS, Ch., *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Debolsillo, Barcelona, 2010³ [*God is not Great*, 2007].
- HITCHENS, Ch., *Dios no existe*, Debate, Madrid, 2009 [*The Portable Atheist*, 2007].
- KAUFMANN E. / GOUJON A./ SKIRBEKK V. (eds.), «The End of Seculization in Europe?: A Socio-Demographic Perspective», in: *Sociology of Religion* (2011) 1-23.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid, 1991.
- LUCKMANN, Th., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967 [*La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007].
- MARDONES, J. M., *Para comprender las nuevas formas de religión*, EVD, Estella, 1994.
- MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno*, ST, Santander, 1997.
- MARDONES, J. M., *¿Adónde va la religión?*, ST, Santander, 1996.
- MARTIN, D., *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978.
- MARTIN, D., *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, 2005.
- MATE, R., «La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais», in: *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) 28-33.
- MENDIETA E. / VanAntwerpen J. (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.
- ONFRAY, M., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- PORTIER, Ph., «Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas», en *Society* 48 (2011) 426-432.
- RATZINGER J. / Flores d'Arcais P., *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid, 2008.
- RORTY R. / Vattimo G., *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- RORTY, R., *Una ética para laicos*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2009.
- RORTY, R., *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.
- RORTY, R., «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», in: G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- RORTY, R., *Solidarität oder Objektivität*, Reclam, Stuttgart, 1988.
- RORTY, R., *Hoffnung statt Erkenntnis*, Passagen Verlag, Wien, 1994.

- RORTY, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- SAMUEL, A., *Las religiones en nuestro tiempo*, EVD, Estella, 1997.
- SAVATER, F., *La vida eterna*, Ariel, Barcelona, 2007.
- SUDBRACK, J., *La nueva religiosidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1990.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 2007.
- TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.
- TAYLOR, Ch., *The Meaning of «Post-Secular»*. Ringvorlesung SoSe 2011 des Exzellenzclusters von der Goethe-Universität zum Thema «Postsäkularismus» [video].
- VATTIMO, G. / Bosetti G. C., «El Dios de los filósofos», in: *Letra Internacional* 90 (2006) 2-9.
- VATTIMO, G. / Caputo J. D., *Después de la muerte de Dios*, Paidós, Barcelona, 2010.
- VATTIMO, G. / Onfray M. / Flores d'Arcais P., *¿Ateos o creyentes?*, Paidós, Barcelona, 2009.
- VATTIMO, G. «Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología», in: A. ORTIZ-OSÉS / P. LANCEROS (eds.), *La interpretación del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 43-52.
- VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.
- VATTIMO, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996.
- VATTIMO, G., *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*, Reclam, Stuttgart, 1995.

Universidad de Deusto
diego.bermejo@deusto.es

DIEGO BERMEJO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]