

LA SECULARIZACIÓN REVISITADA

Iván Garzón Vallejo

Universidad de La Sabana

RESUMEN

La teoría de la secularización fue el paradigma hermenéutico del proceso moderno en el que las sociedades occidentales asistieron al eclipse de la religión en la vida pública. En los últimos años, una significativa literatura de las ciencias sociales viene advirtiendo sobre la crisis de tal paradigma y sugiriendo su revisión.

En este marco, a partir del proceso predominante (sociológico, institucional o político), se propone una tipología de las formas de secularización, para señalar que el concepto de postsecularidad asoma como nuevo paradigma hermenéutico de la tensión entre lo secular y lo religioso en el mundo de hoy.

PALABRAS CLAVE: Secularización, paradigma, modernidad, religión.

ABSTRACT

The theory of secularism was the hermeneutical paradigm of the modern processes, in which western societies assisted to the eclipse of religion in public affairs. In the last years, a significant amount of literature from the Social Studies has brought awareness on this crisis and requests for its restatement.

In this framework, starting at the predominant process (sociological, institutional, or political), it is proposed a typology of the different forms of secularization, to indicate that the concept of postsecularism appears as a new hermeneutic paradigm of the tension between the secular and the religious in the world today.

KEY WORDS: Secularism, paradigm, modernity, religion.

ÍNDICE

1. Introducción
2. La teoría de la secularización o la hermenéutica de la modernidad
3. La crisis del paradigma
4. Secularización, laicidad y secularismo: propuesta de una tipología.
5. La postsecularidad o el agotamiento del secularismo
6. Conclusiones

1. INTRODUCCIÓN

Secularización es una de las categorías de las ciencias sociales que mejor definen la modernidad. Designa el proceso de ruptura y emancipación de la política y la vida social de la autoridad de la religión bajo la tendencia hacia la racionalización y el desencantamiento (Weber 2012, 369). Representativo de ello es el lema de la Ilustración, *Sapere aude*, una entusiasta exhortación que significa: ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (Kant 2010, 3).

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

Describir, documentar y presentar la teoría de la secularización como un paradigma² explicativo de los fenómenos políticos y culturales de las sociedades modernas es cada vez más difícil, pues se ha derrumbado la certeza que el mismo

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

² En este trabajo asumo por paradigma la definición de Kuhn (1992, 13): “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”.

propiciaba y por ello una significativa literatura de las ciencias sociales indica la necesidad de revisar sus presupuestos y conclusiones otrora incuestionables. Hans Blumenberg cuestiona su uso equívoco y ‘atrapa-todo’ al señalar que

en tanto la secularización no signifique otra cosa que un anatema eclesiástico respecto a algo que, después de la Edad Media, se ha convertido en historia, pertenece a un vocabulario cuyo valor explicativo depende de presupuestos que teóricamente ya no están disponibles y de que no nos podemos fiar, en cuanto a la comprensión de la realidad designada como *mundana* (Blumenberg 2008, 14-15).

Aunque la teoría de la secularización ha sido un tema predominante de la sociología, hoy en día está latente en las discusiones sobre las cuestiones relativas a las relaciones y conflictos entre política y religión, deviniendo en una cuestión esencialmente interdisciplinaria en las ciencias sociales. La visión de la secularización occidental que concibe la religión como un arcaísmo en progresiva extinción parece tener cada vez menos suscriptores declarados. Esto no solo permite problematizar teóricamente la cuestión del papel público de la religión, y no considerar la teoría de la secularización como un presupuesto teórico inicial predictivo y casi infalible, sino que además señala la necesidad de encontrar un nuevo paradigma para comprender el papel de la religión en las modernas sociedades democráticas, plurales y postmetafísicas.

Discurriendo en el terreno de las teorías normativas, y empleando una metodología crítica, analítica y descriptiva, este trabajo pretende dar cuenta de la crisis del paradigma de la teoría de la secularización, sugerir una tipología sobre del proceso secularizador, y concluir que el agotamiento del secularismo como proyecto político permite identificar el concepto de postsecularidad como un nuevo paradigma hermenéutico de las tensiones entre lo secular y lo religioso.

2. LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN O LA HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD

La teoría de la secularización fue la única teoría capaz de alcanzar una posición verdaderamente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas (Casanova

2000, 33), de modo que desde tiempos de Comte, la secularización ha sido para la sociología “un tema con el cual ella se menta a sí misma” (Luhmann 2007, 241). Es decir, la teoría de la secularización está tan íntimamente entrelazada con todas las teorías del mundo moderno y con la auto-comprensión de la modernidad que no se la puede descartar sin poner en tela de juicio todo el tejido, incluyendo gran parte de la auto-comprensión de las ciencias sociales modernas (Casanova 2000, 34).

Salvo Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James, desde Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, James Frazer, Ferdinand Toennies, Georg Simmel, Émile Durkheim y Max Weber, todos los padres fundadores de la sociología moderna suscribieron la teoría de la secularización, y su acuerdo era tan unánime que dicha teoría no sólo quedó incontestada, sino que no parecía necesario demostrarla: todo el mundo –erudito e intelectual– la daban por sentada. Por eso no fue examinada con rigor, ni tampoco fue formulada en forma explícita y sistemática (Casanova 2000, 33).

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

Aún sin haber sido expuesta sistemáticamente, la teoría de la secularización reza más o menos así:

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

opresión política sea cosa del pasado, la religión adquirirá el rango de *pasatiempo personal* (Beck 2009, 30).

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

Sin embargo, pensar el proceso de secularización más allá de la teoría hegemónica, como han hecho recientemente Jürgen Habermas (2008, 4), Charles Taylor (2007, 1-4) y José Casanova (2000, 36-63), requiere identificar tres procesos que conducen a diversos resultados: la diferenciación funcional, la decadencia de la religión y la privatización de la religión.

2.1. Diferenciación funcional de los sistemas sociales

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

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

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

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

La diferenciación funcional conlleva al confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano, toda vez que los mismos factores que vaciaron el mundo de espíritus y otras fuerzas -como la sacralización de la vida ordinaria, la ciencia mecanicista, la disciplinada reconstrucción de la vida social- al mismo tiempo nos confinan cada vez más en un tiempo secular (Taylor 2006, 214), caracterizado por el horizonte de una ‘transformación activa del mundo’ que conduce al desencantamiento (Weber 2012, 369).

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

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

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

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

2.2. Decadencia de la práctica religiosa

En un mundo desencantado, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden el control o la influencia sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedan restringidas a su función de administrar los medios de salvación (Habermas 2008, 4). Los datos empíricos demuestran que asistimos a una *decadencia de la práctica religiosa*⁴, que conlleva que ésta adquiera un papel cada vez menos protagónico en la vida moderna, y se desvanezca una estructuración religiosa del mundo, característica de las sociedades antiguas y medievales que tuvieron un fuerte *ethos* religioso (Weber 2012, 365). Como consecuencia, la Ciudad vive desde ahora sin los dioses, incluidos aquellos de sus miembros que continúan creyendo en ellos. O bien, los dioses sobreviven, pero su poder muere (Gauchet 2005, 10).

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

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

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

La tesis del desencantamiento del mundo o de la salida de la religión permite encontrar explicaciones para un fenómeno muy extendido en las sociedades occidentales contemporáneas, como es el de vivir religiosamente en lo privado, pero asumir pensamientos y actitudes laicistas o agnósticas en lo público.

2.3. Privatización de la religión

El paso de sociedades agrarias a sociedades postindustriales condujo a niveles más altos de bienestar y seguridad social, y con la disminución del riesgo y la creciente seguridad existencial se atenuó también la necesidad, profundamente arraigada, de una práctica que prometía manejar las contingencias incontrolables acudiendo a la fe en un poder ‘superior’ o ‘cósmico’ (Habermas 2008, 4).

La privatización se refiere al hecho de que las creencias religiosas se han hecho subjetivas, y que la religión institucionalizada se ha despolitizado (Casanova 2000, 57-58). Así, la religión se hace inobjetable, los creyentes no son convocados en pos de propuestas políticas, y asumen una política de vivir y dejar vivir (Rorty en Rorty y Vattimo 2006, 53).

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

Aunque cuente con un respaldo empírico⁵, la tesis de la privatización de la religión es cuestionada desde varios frentes. Conceptualmente, Luhmann (2007, 251) hace notar el desacierto de la teoría de la secularización al englobar el fenómeno religioso en el ámbito privado, pues el concepto opuesto de “privado”, esto es, “público”, se aplica a la mayoría de las prácticas religiosas. Así, mientras que en el mundo antiguo la “privacidad” había sido una categoría de exclusión (*privatus* = *inordinatus*; *privatio* = *negatio in subiecto*), la privacidad y la individualidad se funden en la transición a la modernidad, de tal manera que el concepto tiende a la consideración social (como consumidor, como votante, como sujeto con capacidad de juzgar, etc.) por tanto tiende en dirección a la inclusión. Asimismo, Casanova (2000, 97) ha sugerido que las religiones públicas adelantan un proceso de desprivatización, es decir, la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública y en la sociedad civil para tomar parte del debate acerca de la legitimación discursiva y el nuevo trazado de las fronteras entre lo religioso y lo secular.

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

3. LA CRISIS DEL PARADIGMA

¿En qué consiste el desfase de la teoría de la secularización? Existe consenso en torno a la diferenciación funcional o división del trabajo que ocurre en la modernidad y que conduce a la religión a situarse como una de las esferas de la vida social. Pero las grietas de la teoría de la secularización se revelan en la predicción de los procesos de decadencia de la práctica religiosa y de privatización, esto es, la

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

asunción axiomática de que a medida que la racionalización avanza, la religión se desplaza hacia el ámbito de lo irracional (Weber 2012, 359).

La literatura reciente de las ciencias sociales viene ofreciendo múltiples interpretaciones de estos dos fenómenos que no suelen coincidir con los presagios de la teoría de la secularización.

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

Este desfase de la teoría, que suscita a su vez la confusión y posterior crisis del paradigma (Kuhn 2010, 138), consiste en no distinguir los tres procesos que operan en la secularización moderna, pues por el contrario, los toma como uno solo: aquel que conduce a la progresiva irrelevancia pública de la religión. La idea errónea principal de la teoría de la secularización es la confusión de los *procesos históricos* de secularización con las *consecuencias* vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión. Esta confusión explica su circularidad, pues incluye lo definido –alejamiento del cristianismo– en la definición –alejamiento de la religión– (Nancy 2008, 238).

La teoría de la secularización está ligada desde sus orígenes a un determinismo histórico y sociológico que la convirtieron en un mito histórico (Casanova 2012b, 208) hoy revaluado. En este sentido, la teoría de la secularización es heredera de filosofías de la historia como la “escatología inmanentista” de Joaquín de Fiore (Voegelin 2006, 147 y 153) y la “ley de los tres estadios” de Auguste Comte, según las cuales la humanidad transita una progresiva evolución desde la superstición a la razón, desde la creencia a la incredulidad, desde la religión a la ciencia.

Dicho proceso se concibe como necesario e inexorable, y la narrativa metafórica del mismo tiene su raíz en la Revolución Francesa cuando los sentidos jurídico-canónico⁶ y jurídico-político⁷ originarios del concepto secularización son desplazados por una categoría hermenéutica que, al igual que los conceptos de

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

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

“emancipación” y “progreso”, pretenden explicar la historia de la modernidad (Koselleck 2003, 44-45).

En su dificultad para dar cuenta de estos fenómenos, la teoría de la secularización pone de presente su etnocentrismo, esto es, su visión exclusivamente europea de la modernidad. Varios autores han advertido que lo que se ha tomado como declive progresivo de las creencias es, en rigor, un proceso de *deseuropeización* del cristianismo (Beck 2009, 33; Glucksmann 2001, 266). El etnocentrismo que la teoría asume como marco epistemológico –formas religiosas protestantes, concepción liberal de la política, y Estado-nación como unidad de análisis-, la han hecho inservible para propósitos sociocientíficos (Casanova 2000, 36 y 62).

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

Al etnocentrismo se añade la pretensión omniexplicativa de la teoría, lo cual lleva a invisibilizar fenómenos como el *reencantamiento* (Beck 2009, 12), *la mutación de lo religioso* (Roy 2010, 22), *la desprivatización de la religión* (Casanova 2000, 97) o *la postsecularidad* (Joas 2012; Casanova 2012a; Habermas 2011).

Al atribuir a un solo hecho –la privatización e individualización de la religión en la modernidad– la causa única del proceso de secularización de la sociedad, la teoría de la secularización omitió un principio epistemológico de las ciencias sociales: la indeterminación causal de los fenómenos sociales. Esto es, que dada la causa *c*, no se puede saber por anticipado si se producirá el efecto *e*, pues sólo es *probable* que se produzca el efecto *e* (Sartori 2006, 60). Así, la teoría no solo omite que en el proceso de secularización de las sociedades modernas intervienen varios factores, sino que, además, este hecho señala una multiplicidad de consecuencias. Una de ellas, que puede parecer paradójica es la *mutación* o el *cambio de las funciones* de la religión en el ámbito público. Por ello, estamos ante una inferencia apresurada que revela un uso inapropiado de los conceptos de “secularización” y “modernización”, toda vez que la pérdida de funciones y la tendencia hacia la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión (Habermas 2008, 7; 2009, 67).

Según Beck (2009, 31), el colapso de la teoría de la secularización es mucho más relevante que la caída de la Unión Soviética y el bloque de los países del Este, pues no sólo afecta a imperios geopolíticos aislados, sino que amenaza el entramado de pilares fundamentales e instituciones básicas y, por ende, el futuro de la modernidad occidental, toda vez que es un hecho que la secularización se suele considerar un requisito constitutivo de la democracia y la modernización.

Luego, si “la secularización no ha eliminado lo religioso” (Roy 2010, 18) y, por el contrario, a nivel global se constata una necesidad de espiritualidad (Beck 2009, 47-48), y algunos intelectuales vaticinan que el rostro futuro del fenómeno religioso será una amplia religiosidad difusa enmarcada en la edad antropológica de las religiones (Gauchet 2005, 296), las ciencias sociales deberán pensar cómo -y con qué- ocupar el lugar de la teoría de la secularización en los estudios sobre la modernidad, la racionalidad, la democracia y el pluralismo.

La literatura de los últimos años revela que cada vez más académicos e intelectuales se desmarcan de las tesis de la teoría de la secularización (Garzón 2009a). De hecho, salvo algunas excepciones, “el replanteamiento crítico de la teoría de la secularización es universalmente compartido” (Pérez-Agote 2012, 154). En remplazo de ésta, proponen otros conceptos explicativos, casi todos poniendo de relieve el papel público que juegan las tradiciones religiosas en las sociedades modernas actuales. Es decir, se impugnan los supuestos y las conclusiones de la teoría de la secularización, pero sobre todo, se cuestiona su pretensión de explicar por sí misma la complejidad de la cuestión del papel público de la religión en la época contemporánea.

4. SECULARIZACIÓN, LAICIDAD Y SECULARISMO, PROPUESTA DE UNA TIPOLOGÍA

Aunque la modernidad puede ser entendida como un proceso de mundanización o secularización (Innerarity 1990, 14), no todos los procesos políticos del mundo moderno son seculares del mismo modo ni tienen los mismos alcances. Sin embargo, uno de los errores de la teoría de la secularización consiste en no distinguir los procesos que convergen en la modernidad. Ello trae como consecuencia un uso unívoco del concepto de secularización, el cual suele ser utilizado en forma indistinta para referirse a fenómenos sociales, institucionales y políticos.

Para dar cuenta de los mismos se requieren las tipologías de la secularización, que buscan contribuir a un uso menos ambiguo del concepto. Casanova (2012b, 101-102) advierte que hay tres formas diferentes de ser secular: a) La de la mera secularidad, b) La de la secularidad autosuficiente y exclusiva, y c) La de la secularidad secularista. Taylor (2007, 1-3) también ha identificado tres sentidos: a) La separación entre el Estado y la religión, b) La decadencia de la práctica religiosa, y c) La creencia en Dios como una opción entre otras.

Estas tipologías de la secularización son insuficientes porque se diferencian entre sí por actitudes prácticas o por matices conceptuales. Por ello, una contribución al esbozo de un nuevo paradigma de las relaciones entre lo público y lo religioso es una tipología establecida a partir del proceso dominante que opera, ya sea éste sociológico (secularización), institucional (laicidad), o político (secularismo).

4.1. Secularización, un concepto sociológico

Aunque la secularización tuvo inicialmente un significado jurídico -referido a la transmisión obligatoria de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado-, por extensión pasó a designar el surgimiento de la modernidad cultural y social en su conjunto (Habermas 2002, 129; Koselleck 2003, 41-46). En ello fue decisiva la emergencia de la idea de *lo secular*, antecedente inmediato de la concepción moderna de *lo laico*. Según John Milbank (2004, 135), lo secular es una invención moderna, la invención teológica de 'este mundo', un ámbito separado radicalmente de la dimensión religiosa, que aparece como inédito en el contexto de una sola comunidad de la Cristiandad que tenía el aspecto dual de *sacerdotium* y *regnum*, y en la que lo secular era algo latente, -el intervalo entre la caída y el *eschaton*-, un tiempo que, al mismo tiempo, debía ser contenido. La secularización es el producto de la tensión entre la emergencia de lo secular y la inercia de un *ethos* religioso que inspiraba la vida pública.

La relación de ruptura y cambio en la continuidad con el mundo medieval permiten concluir que la modernidad se hace secular, no en el sentido más común y vago de la palabra que remite a una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano, es decir, en un mundo secular (Taylor 2006, 223). Por ello, al tiempo que la creencia en Dios se convirtió en una opción entre otras

(Taylor 2007, 3), la secularización trajo consigo un proceso de *desclericalización* y *emancipación de lo político*, que hicieron posible la purificación de las concreciones históricas de inspiración religiosa de los elementos contingentes o coyunturales. Ello permitió una mejor distinción entre la esfera de lo religioso/eclesiástico y la esfera terrenal/política (Fazio 2007, 16 y 21-24).

En contraste, en la época antigua y medieval, todos los estratos y ramificaciones de la vida estaban penetrados por la religión, de forma que la legislación, el orden social, la ética pública y privada, el pensamiento filosófico, el trabajo artístico, las ideas motrices de la historia, *todo, absolutamente todo*, tenía una impronta religiosa (Guardini 1995, 121). Se trata de una época en la que el *más allá* lo era todo, en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la eucaristía, en la que la actuación de los eclesiásticos en el púlpito, en la disciplina eclesiástica y en la actividad pastoral tenía una gran influencia todo lo cual, nosotros, hombres modernos, no podemos *sencillamente ni imaginar* (Weber 2001, 194).

Los paradigmas políticos y sociales de la modernidad se estructuran sobre la base del *ethos* religioso, y en tensión con él. Se trata de una *tensión creativa*, toda vez que la misma produce fenómenos que se dirigen a profundizar el proceso secularista o a purificar las formas religiosas de sus componentes históricamente contingentes.

Así, mientras Max Weber (2001, 131-136) mostró cómo el protestantismo ascético (calvinismo, pietismo, metodismo y bautismo) promovió la idea del trabajo profesional como una labor infatigable que permitiera acumular riqueza y otorgara certeza de la propia salvación, Charles Taylor (2006, 93) advierte que la idea antigua y medieval según la cual existen modos de vida superiores a otros es la base para la santificación de la vida ordinaria, que adquirió un sinnúmero de formas seculares a partir de su variante religiosa original. Ello promovió la vida ordinaria como un espacio adecuado para las formas más elevadas de vida cristiana, así como el impulso anti-elitista que echó por tierra los modos de existencia presuntamente superiores, ya sea en la iglesia -con las vocaciones monásticas-, o en el mundo -con la ética antigua que sitúa la contemplación por encima de la existencia productiva-.

Esta *tensión creativa* está en la misma génesis de la modernidad: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución científica y la construcción del Estado-nación expresan el espíritu moderno de emancipación y autonomía pero, al mismo tiempo, se sostienen sobre un *ethos* religioso (Armstrong 2009, 194; Garzón 2009b y 2009c). Por eso, dado que “muchas cosas de la Edad Moderna son “impensables sin”

los antecedentes cristianos” (Blumenberg 2008, 39), Nancy (2008, 236) ha sostenido que “estamos en las nevaduras del cristianismo; ellas nos sostienen”.

La *tensión creativa* entre lo secular y lo religioso lleva a concluir que la secularización de la sociedad moderna no es unívoca, y tampoco un proceso acabado.

4.2. *Laicidad, un concepto institucional*

El proceso de laicización se refiere a la forma como las instituciones políticas dejan de lado la legitimación religiosa. Ello se refleja en las ideas de igualdad natural, soberanía popular, así como la abolición de los privilegios de casta, clase y profesión que formaron la sustancia de la Revolución Francesa (Tocqueville 2006, 111-112).

La laicidad del Estado y de sus órganos administrativos –el parlamento, los tribunales y los entes ejecutivos– implica que el lenguaje secular y racional debe ser el predominante o el oficial en ellos, y que no debe tener prelación ni obligatoriedad una perspectiva particularista de las cosas pues, como aclara Taylor (2011, 54), una ley del parlamento no podría justificarse con cláusulas como: “Dado que la Biblia nos enseña que... debemos obrar de este modo”. Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para la argumentación del fallo en la sentencia de un tribunal o para una decisión administrativa de los órganos ejecutivos.

La asunción de un lenguaje secular en los órganos institucionales del Estado no tiene nada que ver con la naturaleza específica del lenguaje religioso. Dicho de otro modo, el lenguaje oficial en las democracias pluralistas debe evitar ciertas referencias religiosas explícitas *pero no porque sean religiosas*, sino porque no son compartidas. Ahora bien, aún si fueran compartidas, la vinculación de lo institucional y estatal con lo religioso vulneraría la legítima distinción entre política y religión y, en nuestro contexto sociopolítico, entre el Estado y la Iglesia que garantizan la libertad y autonomía de ambas esferas.

La laicidad no exhibe un prejuicio frente a cualquier *alusión discursiva o práctica* de naturaleza religiosa, pues según el principio de neutralidad, éstas no ponen en riesgo por sí mismas la perspectiva secular de las instituciones públicas. Luego, si es inválido asumir como oficial una posición religiosa, igualmente sería impropia una cláusula legislativa del tipo: “Como Marx ha mostrado que la religión es el opio del pueblo...”, o “Como Kant ha demostrado que lo único bueno sin

restricción es la buena voluntad...”. La razón para excluir uno y otro tipo de cláusula es el carácter secular o laico de las instituciones políticas. Por consiguiente, el Estado no puede ser cristiano, ni musulmán, ni judío, pero, por la misma razón, tampoco debe ser marxista, kantiano, libertario, ni utilitarista (Taylor 2011, 53-54).

En este plano, la discusión teórica suele girar alrededor de definir los límites de las fronteras entre la política y la religión en la sociedad contemporánea o, dicho de otro modo, *cómo*, *cuándo* y *por quién* deben ser trazados los límites entre lo secular y lo religioso (Casanova 2012b, 106), o si puede –o debe– haber una separación radical entre religión y política (Walzer 2010, 219). Aunque esta discusión es prácticamente universal, se adelanta en cada nación, impulsada por compromisos políticos que se cierran y se abren permanentemente (Glendon 2012, 17), toda vez que la laicidad no conlleva un diseño institucional aplicable del mismo modo en todos los casos.

4.3. Secularismo, un concepto político

El secularismo es el proyecto político que pretende que las instituciones, pero sobre todo la sociedad, no tengan una legitimación religiosa.

El secularismo se refiere más ampliamente a toda una gama de visiones del mundo e ideologías que pueden ser consciente y explícitamente elaboradas como filosofías de la historia y proyectos normativo-ideológicos del Estado, como proyectos de modernidad y programas culturales o, de modo alternativo, como un régimen de conocimiento epistémico que puede ser tomado irreflexivamente o asumido fenomenológicamente como una estructura de la realidad moderna que se da por supuesta, como una doxa moderna, o como un “impensado” (Casanova 2012b, 94).

El proyecto secularista se consolida en la modernidad con la paulatina independencia absoluta de las realidades temporales respecto de toda instancia trascendente. Se trata de una forma ideológica en la cual acaece una autofundación antropológica de carácter prometeico –que devendrá en nihilismo– y que sacraliza elementos terrenos que proveen las bases para las religiones políticas modernas (Fazio 2007, 16, 21-24).

El cénit del secularismo llegó en la Revolución Francesa⁸ y en la crítica ilustrada de la religión, pues los filósofos del siglo XVIII se vieron dominados por el furor contra la Iglesia; atacaron su clero, jerarquía, instituciones y dogmas, y para su total aniquilación pretendieron acabar con los propios fundamentos del cristianismo. No obstante, el cristianismo excitó esos odios furibundos *mucho más como institución política que como doctrina religiosa*; no porque los sacerdotes pretendieran regular las cosas del otro mundo, sino porque eran propietarios, señores, diezmeros y administradores en éste; no porque la Iglesia no tuviera cabida en la nueva sociedad, sino porque entonces ocupaba el lugar más privilegiado y fuerte en esa vieja sociedad que se trataba de reducir a polvo (Tocqueville 2006, 111-112).

En la génesis del secularismo está el déficit de distinción entre secularización y laicidad. Dicho de otro modo, el secularismo pretende que la ausencia total de legitimación religiosa permee tanto a la sociedad como a las instituciones políticas, confundiendo así la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad (Habermas 2008, 5), y haciendo de esta la condición de aquella.

Se trata, paradójicamente, del mismo error de la teoría de la secularización: no distinguir entre lo institucional y lo social, entre lo estatal y lo comunitario, entre lo necesario y lo contingente. En suma, entre la secularización como fenómeno sociológico, la laicidad como fenómeno institucional (Maclure y Taylor 2011, 28) y el secularismo como proyecto político ideológico. Por ello la teoría de la secularización asume que se trata de un proceso unívoco que tendrá las mismas consecuencias allí donde se de.

De allí que el secularismo sea monista, pues propende por sociedades cuyo ámbito público esté desprovisto de toda forma de legitimación religiosa, toda vez que esta es la condición *sine qua non* de su modernización y racionalización. Así, el secularismo se transforma en ideología secularista cuando el político se apropia de un carácter absoluto, soberano, cuasi sagrado y cuasi trascendente, o cuando lo secular se apropia del manto de racionalidad y universalidad, mientras afirma que la “religión” es esencialmente irracional, particularista e intolerante (o iliberal), y como tal, un peligro y una amenaza para las políticas democráticas desde el momento en que entra en la esfera pública. Estamos ante una esencialización de “lo religioso” y de “lo secular” o de “lo político” (Casanova 2012b, 116).

⁸ Según Hans Joas (2012, 188 y 192), entre 1791 y 1803 en Francia se dio la primera ‘oleada de secularización’.

5. LA POSTSECULARIDAD O EL AGOTAMIENTO DEL SECULARISMO

La teoría de la secularización propició un uso indiscriminado y generalizador del concepto *secularización*, de modo que se ha convertido en un concepto cuya capacidad hermenéutica es seriamente cuestionada para dar cuenta de los complejos fenómenos que trae consigo la presencia de la religión en el ámbito público. Teniendo en cuenta la insuficiencia de la tesis de la secularización y el desencantamiento, ¿estamos ante una nueva alianza? (Zagrebelsky 2010, 15 y 20). ¿Cuál es el nuevo paradigma que reemplazará a dicha teoría? (Kuhn 2010, 128-129).

Es un hecho que la mayoría de científicos sociales busca modelos alternativos que expliquen el cambio religioso, y vocabularios alternativos para describir la situación religiosa en el ámbito público contemporáneo (Joas 2012, 189). Uno de los términos más sugerentes que ha aparecido en la discusión teórica de los últimos años es el de *post-secularidad* (Sánchez de la Yncera y Rodríguez Fouz 2012).

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

Desde la sociología se identifican como notas características de la postsecularidad: el cuestionamiento del enfoque teleológico de modernización que sitúa a la fe como una reliquia del pasado, el reconocimiento de la radical heterogeneidad que se da entre los horizontes de creencia religiosa, pero, sobre todo, la puesta de relieve del desafío que esa realidad polimorfa impone a las ciencias sociales, cuya disposición de fondo y marco epistemológico deben robustecerse para poder cumplir adecuadamente su tarea de comprensión y explicación de la multiplicidad diversa de la sociedad del escenario postsecular (Beriaín y Yncera 2012, 87).

El término *postsecularidad* no está hipotecado al determinismo causal de la teoría de la secularización. Sin embargo, reconoce su principal aporte en cuanto herramienta descriptiva: la secularización como fenómeno sociológico y la laicidad de las instituciones como una conquista de la tradición occidental moderna que debe ser defendida, toda vez que es un reflejo de la legítima distinción entre lo secular/temporal y lo religioso/sobrenatural.

Al mismo tiempo, la *postsecularidad* pretende superar el “secularismo arrogante” (Nussbaum 2009, 22) que exhiben ciertas élites políticas e intelectuales occidentales como disposición ideológica hacia la religión. Según este, el laicismo –en cuanto lenguaje meramente secular con una mayor carga de racionalidad que el lenguaje religioso– es el único lenguaje admisible en el ámbito público (Taylor en Habermas et al. 2011, 54).

La *postsecularidad* implica que el discurso religioso sea traducido cuando intervenga en la esfera pública para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley. Ello exige que las personas que han tenido una formación religiosa aprendan a politizar sus opiniones (Walzer 2010, 223), de modo que en los parlamentos, tribunales y órganos administrativos, cualquier referencia directamente religiosa pueda ser explicada en forma secular (Taylor en Habermas et al. 2011, 64; Garzón 2012a).

Así, las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial deben estar no solo *formuladas* en un lenguaje universalmente accesible sino también *justificadas* sobre la base de razones aceptables por todos universalmente (Mendieta en Habermas et al. 2011, 140). No se trata de una obligación, sino de lo que Rawls (2006, 208) denomina el *deber público de civilidad*.

¿Con el concepto de *postsecularidad* estamos ante una cuestión meramente semántica? En cuanto este va más allá de los conceptos secularización, laicidad y secularismo, se puede concluir que estamos ante la propuesta de un nuevo paradigma que pretende explicar los procesos de modernización y politización de la religión, procesos que, en último término la teoría de la secularización pretendió simplificar y uniformar. En respuesta al monismo de dicha teoría, el concepto de postsecularidad pretende identificar puntos de encuentro –cognitivos y actitudinales– entre creyentes y agnósticos.

En lo *cognitivo*, la postsecularidad se propone “la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas 2006, 146), así como continuar el proceso de aprendizaje entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular que comenzó en la época antigua (Habermas en Habermas et al. 2011, 135, Garzón 2012b).

En lo *actitudinal* se advierte que una sociedad postsecular puede estar en sintonía con la cultura y los valores religiosos, toda vez que la secularización afecta la dimensión socialmente compartida de la fe, pero no afecta necesariamente a los

valores. Por ello, tampoco entraña un debate irreconciliable sobre los valores morales: clericales y anticlericales, creyentes y agnósticos pueden compartir la misma concepción de la moral pública, es decir, una *ortopraxis* (Roy 2010, 160). En este horizonte, la postsecularidad “es compatible con una visión positiva de la religión como un bien moral, o como un depósito ético comunitario de solidaridad humana y virtud republicana” (Casanova 2012b, 116) donde la religión adquiere una nueva función y autoridad como “escuela de moral” (Beck 2009, 132-133).

El éxito de la postsecularidad como nuevo paradigma epistemológico dependerá de su capacidad para establecer las condiciones de un aprendizaje complementario entre lo secular y lo religioso. Es decir, que haga posible un armisticio entre creyentes y agnósticos.

REFERENCIAS

1. AA. VV. 2013. *¿Somos laicos? 17 miradas sobre la laicidad*. Barcelona: Ediciones La Lluvia.
2. Beck, Ulrich. 2009. *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Trad. de Rosa S. Carbó, Barcelona: Paidós.
3. Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la edad moderna*. Trad. de Pedro Madrigal Valencia: Pre-textos.
4. Casanova, José. 2012a. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos - Universidad Nacional Autónoma de México.
5. Casanova, José. 2012b. Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz, 93-124. Barcelona: Anthropos - Universidad Nacional Autónoma de México.
6. Casanova, José. 2000. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
7. Cassirer, Ernest. 1994. *Filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

8. Fazio Fernández, Mariano. 2007. *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. 2ª ed., Madrid: Rialp.
9. Newport, Frank. 2010. *Americans' Church Attendance Inches Up in 2010*. Gallup. <<http://www.gallup.com/poll/141044/Americans-Church-Attendance-Inches-2010.aspx>> (Recuperado el 17 de septiembre de 2013).
10. Newport, Frank. 2010. *Overall, 65% of Americans say religion is an important part of their daily lives*. Gallup. <<http://www.gallup.com/poll/114022/State-States-Importance-Religion.aspx>> (Recuperado el 24 de agosto de 2013).
11. Gauchet, Marcel. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Madrid, Editorial Trotta y Universidad de Granada.
12. Garzón Vallejo, Iván. 2009a. Argumentos laicos para una revisión de la secularización. Una lectura desde los derechos humanos. *Persona y Derecho* 60: 63-90.
13. Garzón Vallejo, Iván. 2009b. El triunfo del dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización. *Enfoques. Ciencia Política y Administración Pública* 10: 67-90.
14. Garzón Vallejo, Iván. 2009c. La laicidad, diseño constitucional del Estado. La perspectiva de Tocqueville. *Opinión Jurídica* 16: 169-181.
15. Garzón Vallejo, Iván. 2012a. Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos. *Co-herencia* 16: 81-117.
16. Garzón Vallejo, Iván. 2012b. La dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa: de la enemistad al aprendizaje mutuo. En *Reconstruyendo la filosofía jurídica. Estudio crítico de las postulaciones de Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas*, coords. Edgar Hernán Fuentes & Beatriz Suárez, 19-41. Bogotá: Editorial Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
17. Glendon, Mary Ann. 2012. Secularism and Secularity. En *Religion and the Political*, ed. Monserrat Herrero, Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag.
18. Glucksmann, André. 2001. *La tercera muerte de Dios*. Trad. de Miguel Portillo, Barcelona: Kairos.

19. Guardini, Romano. 1995. *El fin de la modernidad/Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Trad. de José María Hernández, Madrid: PPC.
20. Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Trad. de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona: Paidós.
21. Habermas, Jürgen. 2008. El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia* 60: 3-20.
22. Habermas, Jürgen. 2009. *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín, Madrid: Editorial Trotta.
23. Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid: Editorial Trotta.
24. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. 2009. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Juan José Sánchez, 9ª ed., Madrid: Editorial Trotta.
25. Innerarity, Daniel. 1990. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Rialp.
26. Joas, Hans. 2012. Oleadas de secularización. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz, 187-202. Barcelona: Anthropos - Universidad Nacional Autónoma de México.
27. Kant, Immanuel. 2010. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en *Immanuel Kant II*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Gredos.
28. Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad. de Faustino Oncina Coves, Valencia: Pre-textos.
29. Kuhn, Thomas S. 2010. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. de Carlos Solís Santos, México: Fondo de Cultura Económica.
30. Luhmann, Niklas. 2007. *La religión de la sociedad*. Trad. de Luciano Elizaincín, Madrid: Editorial Trotta.
31. Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles. 2011. *Laicidad y libertad de conciencia*. Trad. de María Hernández, Madrid: Alianza Editorial.

32. Milbank, John. 2004. *Teología y Teoría social. Más allá de la razón secular*. Trad. de Marciano Villanueva, Barcelona: Herder.
33. Nancy, Jean-Luc. 2008. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Trad. de Guadalupe Lucero, Buenos Aires: La Cebra.
34. Nussbaum, Marta C. 2009. *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Trad. de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Barcelona: Tusquets.
35. Oliva, Lorena. 2010. Religiosos en lo privado, laicos en lo público, *La Nación*, 24 de octubre.
36. Pérez Agote, José María. 2012. Las creencias religiosas en la era postsecular: una prospección empírica. En *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, eds. Sánchez de la Yncera, Ignacio y Rodríguez Fouz, Marta. 125-158. Barcelona: Anthropos - Universidad Nacional Autónoma de México.
37. Rawls, John. 2006. *Liberalismo político*. Trad. Sergio René Madero, México: Fondo de Cultura Económica.
38. Roy, Olivier. 2010. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Trad. de Ana Escartín, Barcelona: Península.
39. Rorty, Richard & Vattimo, Gianni. 2006. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Trad. de Teresa Oñate, Barcelona: Paidós.
40. Sánchez de la Yncera, Ignacio y Rodríguez Fouz, Marta, eds. 2012. *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona: Anthropos - Universidad Nacional Autónoma de México.
41. Taylor, Charles. 2011. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. En *El poder de la religión en la esfera pública*. Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. 39-60. Trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid: Editorial Trotta.
42. Taylor, Charles. 2007. *A secular age*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
43. Taylor, Charles. 2006. *Imaginario sociales modernos*. Trad. de Ramón Vilà Vernis, Barcelona: Paidós.

44. Voegelin, Eric. 2009. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Trad. de Esteban Amador, Buenos Aires: Hydra.
45. Walzer, Michael. 2010. *Pensar políticamente*. Trad. de Albino Santos Mosquera, Barcelona: Paidós.
46. Weber, Max. 2001. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid: Alianza Editorial.
47. Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. Trad. de Enrique Gavilán, Madrid: Akal.
48. Win-Gallup International. 2012. *Global Index of Religion and Atheism*. <<http://epaper.jagranjosh.com/119271/Job-Notification/GLOBAL-RELIGIOSITY-AND-ATHEISM-INDEX-FOR-2012#page/1/2>> (Recuperado el 29 de agosto de 2013).
49. Zagrebelsky, Gustavo. 2010. *Contra la ética de la verdad*. Trad. de Álvaro Nuñez Vaquero, Madrid: Editorial Trotta.