

# La relación entre el cristianismo y la secularización en la era postmoderna

---

Guido Vanheeswijck<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo trata de comprender la secularización, la postmodernidad y describe cómo la fe cristiana no funciona en este contexto. A pesar de todo esto la religión y el cristianismo no se han extinguido en la era secular; se han transformado y transfigurado. Hay un nuevo paisaje espiritual y por tanto los cristianos estamos llamados a inventar lenguajes más sutiles para poder captar algo del misterio, del Dios histórico. La sociedad laica nos puede dar recursos para poder transmitir con otro lenguaje nuestra fe.

## Palabras clave

Secularización, religión, racionalismo, historia, trascendencia, postsecular, laicismo, postmodernidad.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad de Amberes (Bélgica).

## 1. La etimología del concepto de secularización

La secularización es un concepto con diversos niveles. Es posible distinguir al menos cuatro estratos de significado. En primer lugar, la secularización deriva etimológicamente del latín *saeculum*, que significa “siglo” en el tiempo terrestre, por oposición a “eternitas”, la vida eterna, donde los tiempos humanos y terrestres del tiempo carecen totalmente de significado, o bien a *eschaton*, el fin del tiempo. El segundo nivel de significado está vinculado al derecho canónico medieval. En él, la *saecularizatio* hace referencia a la salida de un monje de su monasterio y su regreso al mundo. El tercer estrato data del periodo de la reforma, cuando los dirigentes protestantes se incautaron de los bienes de la iglesia. Así es como el concepto de secularización aparece por primera vez como un neologismo francés en el siglo XVI, en un ensayo teológico-literario de Pierre Crespet. En 1690, el concepto aparece en el diccionario de Furetière con un significado ligeramente diferente. El dato hace referencia a la transformación de las posesiones eclesiásticas, por ejemplo, la reconversión de los monasterios en hospitales o universidades, o a la venta de los bienes eclesiásticos con fines civiles. Este significado material del proceso de secularización predomina igualmente entre 1648 y 1803, cuando los bienes eclesiásticos adquirieron un nuevo estatus mundano como consecuencia de la paz de Westfalia y de la política de Napoleón. El último nivel de significado, hasta el momento presente, aparece a finales del siglo XIX: la secularización como proyecto político de un movimiento secularista. La secularización designa así siempre el paso de un nivel religioso a un nivel más mundano, ya sea en un contexto filosófico, psicológico, político, económico o jurídico.

Todos estos matices se reflejan en la “tesis” llamada “clásica de la secularización”, es decir la idea de que la modernización - debida a fenómenos tan divergentes como el auge del conocimiento científico y el desarrollo de la tecnología, la reforma protestante, el paso de una sociedad agraria a una sociedad industrial y postindustrial, la urbanización, el crecimiento del estado providencia, etc. - conduciría, por una especie de necesidad interior, a la desaparición de la religión. Los adeptos de la tesis clásica de la secularización consideraban que la religión y la secularización era forzosamente opuestas

entre sí. No solamente desde un punto de vista histórico – primero existió la religión, luego la secularización – sino que también desde el punto de vista ideológico, las dos vienen generalmente presentadas como antípodas. Bajo esta perspectiva, la religión era considerada como irracional mientras que la secularización era presentada como el producto de un progreso racional.

## **2. La tesis clásica de la secularización bajo presión**

Debido a un cierto número de acontecimientos históricos, la tesis clásica de la secularización se ha vuelto polémica a lo largo de las últimas décadas. La revolución de Irán en 1979, la caída del muro de Berlín en 1989, el acenso de la mayoría moral de la nueva derecha cristiana y del evangelismo en los Estados Unidos, las grandes conmociones políticas debidas a la radicalización fundamentalista en diversos países: todos estos acontecimientos y otros análogos en el mundo entero han hecho tambalear el estatus paradigmático de la tesis de la secularización y en consecuencia han ocasionado una enorme controversia dentro de las ciencias sociales modernas en cuanto a su fundamento objetivo.

Dicha controversia ha dado lugar a dos posiciones entre los sociólogos y los filósofos. Primeramente, a pesar de la presencia de datos históricos que cuestionan la confianza en la tesis de la secularización y no obstante la carencia de pruebas objetivas y empíricas en apoyo de su hegemonía, numerosos investigadores continúan aceptando la orientación general de la tesis clásica. De un modo u otro, siguen convencidos de que la modernidad en todas sus ramificaciones ha, sino apagado, al menos atenuado la importancia de la religión. No obstante, el número de quienes se adhieren a la tesis clásica de la secularización se ve progresivamente superado por un número creciente de investigadores en sociología y en filosofía que rechazan explícitamente su hegemonía.

Esta breve introducción a la genealogía del concepto de secularización y al debate actual sobre la secularización se desarrollará en cuatro partes. Comienzo por una visión general selectiva de los debates relativos a la tesis de la secularización en sociología (3); paso

a continuación revista al debate mismo en el campo de la filosofía (4); estas estimaciones conducen a una reflexión sobre la relación entre los conceptos de “postsecularización”, de “secularización” y de “secularismo” (5). Después de una (pequeñísima) digresión sobre la visión no occidental del concepto de secularización (6), intento, finalmente, situar el papel de la religión en la perspectiva occidental de la secularización (7).

### **3. Sociología de la secularización. Una visión global selectiva**

El origen de la teoría de la secularización sociológica está fuertemente vinculado a las reflexiones de Max Weber sobre el ascenso del capitalismo y sus orígenes protestantes en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Según Weber, con el auge del capitalismo moderno, el dinero se convierte en un objetivo en sí mismo y ya no está subordinado a unos “objetivos más elevados”, mucho menos a unos objetivos religiosos. Weber hace remontar esta evolución al espíritu del protestantismo. Algunas corrientes del protestantismo, como el calvinismo, desarrollaron la teoría de la predestinación. El destino del hombre está regulado por la providencia divina. La salvación de cada persona depende únicamente de la gracia de Dios. Paradójicamente, esta teoría impulsó a los creyentes calvinistas a buscar el éxito en el mundo. Cuantas más riquezas pudieran acumularse a lo largo de la existencia terrestre, más sólida resultaba la prueba de la elección por parte de Dios. Consecuentemente, las obras económicas del hombre eran consideradas como un homenaje, un acto de gratitud hacia los beneficios de Dios. Pero de igual modo, mucha energía estaba dedicada a los asuntos del mundo, los cuales, finalmente, se veían desligados de sus objetivos divinos.

Indirectamente influenciado por Weber, Peter Berger, abogó en los años 60, principalmente en *The Sacred Canopy*, en favor de una teoría de la secularización, que decía simplemente que la modernización y la secularización son desarrollos necesariamente correlacionados. En otras palabras, la idea directriz de su argumentación era que la modernidad socavaba inevitablemente el significado social de la religión. Sobre las causas y los resultados de la pérdida de función de la religión, los pareceres son divergentes. Algunos sostenían que

el futuro de la religión era la extinción completa, otros que la religión era susceptible de ser privatizada, otros más atribuían mayor peso a los cambios sociales o religiosos, como la revolución industrial o el protestantismo, que, al crecimiento de los conocimientos científicos, otros pensaban inversamente. Aunque divergentes en la elaboración detallada de sus posiciones, al final de los años 60 y principios de los 70, la mayor parte de los sociólogos de la religión adoptaron, de un modo u otro, la tesis de la secularización en su forma básica.

A finales de los años 70 o principios de los años 80, la mayoría de los sociólogos de las religiones acabaron reconociendo que la tesis inicial de la secularización era insostenible en su forma básica. Este cambio se produjo por etapas, y no fue debido a un cambio cualquiera de posiciones teológicas o filosóficas. Fue esencialmente el peso masivo de las pruebas empíricas, la “revancha de los hechos”, lo que provocó el cambio paradigmático en el estudio sociológico de la relación entre religión y secularización. Fue el mismo Peter Berger, uno de los padres fundadores de la teoría clásica de la secularización, quien, en su obra publicada en 1999, *The Desecularization of the World*, renunció a su teoría anterior en términos inequívocos:

“Lo que quiero decir, es que la hipótesis según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo actual, con algunas pocas excepciones sobre las cuales volveré, es tan furiosamente religioso como nunca lo ha sido, y en algunos lugares más que nunca. Lo cual significa que toda la literatura de historiadores y de especialistas de las ciencias sociales, difusamente llamada “teoría de la secularización”, es esencialmente errónea”.

Es cierto que la retractación de Berger de su teoría anterior se ha visto controvertida, incluso en el siglo XX. Eso se explica por el hecho de que la secularización ha sido definida de diversas maneras por una multitud de sociólogos de las religiones. Algunas definiciones del concepto eran unidimensionales, otras eran multi-niveles, teniendo en cuenta tanto los aspectos individuales como los relativos a la sociedad. Resulta pues urgente clarificar y volver a definir no solamente el concepto de secularización sino también el de religión.

Para responder a esta exigencia, el sociólogo belga Karel Dobbelere ha distinguido tres niveles de análisis: la individualización y la privatización de la práctica y de la creencia religiosa (micro-nivel); la emergencia de mercados religiosos competitivos (meso-nivel) y la diferenciación funcional de subsistemas sociales (macro-nivel). En el mismo sentido, José Casanova distingue tres connotaciones diferentes del término secularización con el fin de superar el impasse del debate sobre la secularización: a) la secularización como *declive* de las creencias prácticas y de las prácticas religiosas; b) la secularización como *privatización* de la religión; c) la secularización como *diferenciación* de las esferas seculares.

Así mismo, es necesario igualmente tomar conciencia de la relación multidimensional y recíproca entre la secularización y la religión. En otras palabras, los procesos históricos de lo secular y de lo religioso se condicionan mutuamente. Por consiguiente, paralelamente a la elaboración de un concepto de secularización a diversos niveles, necesitamos un nuevo concepto de religión, contemplado a la luz de sus relaciones mutuas.

Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger han trabajado sobre este tema, aunque ciertamente desde ángulos diferentes. Davie caracteriza la situación contemporánea en Europa occidental como “creer sin pertenecer”. El vínculo normativo entre una identidad religiosa, la creencia en proposiciones dogmáticas y una práctica religiosa regular ya no se sostiene para una mayoría de “creyentes”. Hervieu-Léger propone una caracterización diferente, incluso inversa, de la misma situación europea, es decir “pertenecer sin creer”. Pero estas dos caracterizaciones, a primera vista contradictorias, ilustran la emergencia de un nuevo concepto de religión, que Davie ha bautizado como “religión supletoria”, en el cual la relación entre las personas y sus iglesias ha cambiado radicalmente. Destaca el hecho innegable, al menos en Europa, de que lo religioso y lo secular se condicionan mutuamente.

¿Es posible extraer una conclusión de esta estimación selectiva? No ciertamente. Está claro que la tesis clásica de la secularización, en otro tiempo hegemónica, se encuentra hoy en día en una posición

cada vez más a la defensiva. Pero eso no significa que todo el mundo esté igualmente dispuesto a deshacerse de dicha teoría. Los que la quieren echar abajo se ven acompañados por creyentes y ambos son criticados por numerosos revisionistas que optan por una redefinición de los conceptos de secularización y de religión.

#### **4. Filosofía de la secularización. Una visión general selectiva**

Sobre un periodo más largo que abarca desde el siglo XIX al siglo XXI, esta evolución de la sociología de la religión va paralela a la evolución en el campo de la filosofía y de la religión. En la filosofía posterior a la Segunda Guerra Mundial, la tendencia a poner en entredicho el estatuto hegemónico de la tesis clásica de la secularización resulta igualmente visible. Las referencias mutuas entre sociólogos y filósofos abundan. En consecuencia, los principales protagonistas del debate sobre el concepto de secularización, tales como Weber, Gauchet, Taylor, Casanova y tantos otros, figuran en buen lugar en las revistas generales de los periódicos sociológicos y filosóficos.

##### **4.1. Max Weber: la secularización como racionalización de la cultura y el auge del capitalismo**

Las teorías de Max Weber afectan igualmente a dos cuestiones filosóficas importantes en lo que se refiere a la secularización. Weber es célebre por su expresión “el desencanto del mundo” (*die Entzau-berung der Welt*). Inventó esta expresión para referirse al proceso de racionalización sobre la historia (occidental). El objeto de dicha racionalización son las prácticas mágicas. La ciencia y la tecnología reemplazan el dominio mágico del mundo. El desarrollo de la ciencia y la tecnología ha sido posible también mediante reformas religiosas. La religión misma ha evolucionado y se ha racionalizado. En este sentido, el monoteísmo puede ser considerado como una purificación racional y un importante trampolín hacia el camino del desencanto del mundo. En lugar de verse enfrentado a un universo lleno de espíritus y dioses, el hombre no se ve vinculado más que con un solo dios, maestro del cosmos, pero al mismo tiempo trascendente. Esta idea ha sido desarrollada por Marcel Gauchet.

## 4.2. Karl Löwith: la secularización y los vicios de la “escatología inmanente”.

El filósofo judío Karl-Löwith tuvo que huir de la Alemania nazi y se estableció finalmente en los Estados Unidos. Sus experiencias de la Segunda Guerra Mundial se reflejan en *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949). En este libro, Löwith califica la modernidad como hijo bastardo de la antigua Grecia y de la Edad Media cristiana. Considera la modernidad como una secularización ilegítima del cristianismo. La modernidad considera la historia “con un ojo de la razón y un ojo de la fe”. Es heredera de la racionalidad de la Grecia y Roma antiguas y combina esta racionalidad con la esperanza cristiana. Se trata de un coctel explosivo que ha cambiado el curso de la historia para peor.

Löwith divide la historia en tres periodos: la antigüedad, el cristianismo y la modernidad, siendo cada uno de ellos caracterizado por una “filosofía de la historia” diferente. En la antigüedad, la gente no se preocupa demasiado por la historia humana. La historia viene determinada por el “logos” eterno, que no puede ser modificado ni por la sociedad humana ni por los individuos. La historia es cíclica y se repite según esquemas recurrentes. Así pues, los humanos deben orientar su facultad más excelente, que es la razón, hacia las leyes eternas del cosmos.

Las cosas cambiaron con la visión cristiana de la historia. Los actos divinos provocan rupturas en los esquemas cíclicos. Dios crea el mundo, lo cual significa que en adelante sea posible hablar de un “antes” y un “después” de la creación. Una ruptura similar se produce con la venida de Cristo. La revelación divina cambia el curso de la historia. En adelante, la historia tiene un comienzo y se desarrolla hacia un fin, el juicio final, con la esperanza de la redención de la humanidad. Para Löwith, la escatología cristiana equivale a abrir la caja de Pandora. En cuanto la esperanza se instala en el corazón y los deseos de las personas, se convierte en una herramienta peligrosa en manos de los dirigentes históricos. Mientras la esperanza va dirigida hacia el final trascendente de la historia, el juicio final, resulta más bien inofensiva. Pero, cuando la esperanza es aplicada

a este mundo, cuando las personas comienzan a pensar que existe una esperanza de mejorar su condición durante la vida terrestre, la esperanza se seculariza mediante la idea moderna del progreso. Para Löwith, la idea de progreso es central en las ideologías de los siglos XIX y XX que prometen la salvación última de la humanidad cambiando las condiciones terrestres (marxismo, nacionalismo, fascismo). Califica como ilegítima la transformación moderna de la esperanza en idea de progreso, pues los efectos potencialmente devastadores de la esperanza estaban originalmente contenidos en la “escatología trascendente”: al fin y al cabo, le correspondía a Dios separar a los rescatados de los condenados.

#### **4.3. Blumenberg: en defensa de la modernidad y de la secularización**

En 1966, Blumenberg responde al análisis de Löwith en su famosa obra *Die Legitimität der Neuzeit*. Rebate en primer lugar el punto de vista de Löwith sobre la escatología cristiana. La visión cristiana del destino último de la historia está tan vinculada al temor como a la esperanza. Blumenberg afirma que al final de la Edad Media, el temor a la condenación se convirtió en predominante con respecto a la esperanza de salvación. Así pues, se vuelve difícil considerar la idea moderna del progreso en la historia como la secularización de la esperanza cristiana.

En segundo lugar, Blumenberg afirma que las respuestas cristianas a nuestras preguntas más profundas se volvieron increíbles al final de la Edad Media. En el siglo XIV, el azote de la peste afectó a un tercio de la población europea. En consecuencia, la imagen del Dios bondadoso y providencial se vio remplazado por la de un Dios todopoderoso de voluntad despótica y caprichosa. No era posible esperar la salvación última de un Dios tan caprichoso y trascendente, situado por encima de toda comprensión humana.

Las respuestas se volvieron indefendibles, pero las cuestiones estructurales del cristianismo no fueron tan fácilmente desplazadas y continuaron obsesionando las nuevas mentalidades modernas. La llamada cristiana a la salvación permanecía, pero necesitaba un

nuevo contenido. En cuanto la creencia en la benevolencia de Dios disminuyó, el hombre se vio abandonado a sí mismo. En adelante, su existencia se veía abrumada entre un Dios caprichoso y omnipotente y una naturaleza ciega, contingente e inhospitalaria. Puesto que el hombre ya no puede contar con la idea de que la naturaleza es la creación racional y descifrable de Dios, su única defensa contra el poder de la naturaleza es su propia razón. El hombre se reafirma en el hecho de lo que Blumenberg llama “Selbstbehauptung” o autonomía. La secularización representa, según Blumenberg, una transición verdaderamente nueva y legítima en la historia de la humanidad: el paso puesto del acento sobre el poder divino a la creencia en los poderes creativos del hombre.

#### **4.4. Ampliar el alcance histórico**

A lo largo de las últimas décadas, algunos filósofos y sociólogos (de orientación filosófica) como Charles Taylor, Marcel Gauchet y Robert Bellah han ampliado claramente el alcance del debate Löwith-Blumenberg. Este último debate giraba en torno a la relación entre el cristianismo y la modernidad en figuras históricas muy precisas: la del joachimismo en el caso de Löwith, la figura del nominalismo en el retrato de Blumenberg. Si estas dos perspectivas sobre la secularización continúan siendo verdaderas en cuanto a su punto de partida, Taylor, Gauchet y Bellah estiman que las mismas no exponen más que una parte relativamente débil de la historia. Bellah, Gauchet y Taylor siguen reconociendo la importancia del cristianismo, pero ubican dicha importancia en una historia más amplia en cuanto a la evolución de la religión.

#### **4.5. Gauchet: la secularización como paso irreversible de la heteronomía a la autonomía**

Gauchet es un sociólogo y teórico político francés. En su obra filosófica más influyente, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985), es seguidor de Löwith y Blumenberg sobre la centralidad del cristianismo describiéndolo como “la religión de la *salida* de la religión”. Pero mientras que Blumenberg sitúa el mo-

mento crucial de la historia en el paso del fin de la época medieval a la era moderna, y que Löwith ve en el paso de la Grecia y Roma antiguas al cristianismo el eje crucial de la historia, Gauchet se remonta hasta en torno al 3.000 antes de Cristo. Es entonces, en el antiguo Egipto, cuando el poder del estado hace su aparición.

Anteriormente, pequeños grupos de cazadores-recolectores vivían unidos con su entorno que rebosaba de criaturas divinas. No existía jerarquía entre los humanos, solamente un orden divino otorgado en un acto de instauración temporal distante, conmemorado en los mitos y reconstituido en los ritos. Esos pequeños grupos vivían bajo la autoridad de una ley de inspiración religiosa, en una pura dependencia. Es lo que Gauchet llama la “religión primitiva o pura”. Es la edad de la heteronomía, o de la “deposesión”, edad en la que la libertad del hombre es abandonada a los dioses.

La ruptura fundamental en la historia de la humanidad se produce cuando las sociedades humanas se vuelven más grandes y más complejas, y necesitan formas de administración más sofisticadas. El nacimiento del estado marca la primera ruptura entre religión y política en toda la historia de la humanidad. El faraón es venerado porque representa lo divino, pero no es idéntico a él. Mientras que los miembros de una pequeña comunidad de cazadores-recolectores se hallaban igualmente cercanos y alejados de los dioses, participando todos de manera (políticamente) igual a lo divino, el faraón es, en adelante, considerado como más cercano a lo divino – y sus súbditos como más alejados, incluso sin relación con lo divino. Si bien estas primeras formas de distinción jerárquica pueden todavía inscribirse en una lógica religiosa, no es menos cierto que una ruptura fundamental se ha llevado a cabo en la realidad: la del campo divino y el dominio humano. En adelante, ambos se hallan separados en el espacio. A partir de ahora, la política humana puede ser cuestionada por razones religiosas, o la religión podrá ser reformada por razones política.

El relato histórico de Gauchet se desarrolla más intensamente en torno a la brecha creciente entre la religión y la política. La secula-

rización es la última etapa de este relato. La religión evoluciona en interacción con la política según una lógica estructural. En efecto, a medida que la religión se ve, cada vez más, desubicada a un nivel trascendente, comenzando por la emergencia del estado sobre la era de la religión axial en la tradición judeo-cristiana, ese mundo se desencanta de manera correspondiente. En la línea de Blumenberg, la historia de Gauchet es la de la profundización de la trascendencia religiosa. La profundización de la trascendencia religiosa reafirma el valor intrínseco de este mundo, y acaba por hacer desaparecer toda presencia divina.

El punto de vista de Gauchet no implica que la religión se haya vuelto imposible. Únicamente que ha perdido su papel clave a nivel de la sociedad pública y nunca más se hallará en condiciones de recuperar dicha posición. Gauchet no afirma tampoco que el desarrollo continuo de la autonomía desembocará en un mundo sin heteronomía. Antes bien, puesto que la heteronomía es una característica estructural del ser humano, continuará formando parte de nuestra experiencia humana, pero no necesariamente deberá asumir la forma de una religión.

#### **4.6. El relato principal de la reforma de Taylor**

Taylor publicó su *opus magnum* sobre la secularización en 2007. *La era secular* es el resultado de más de una década de escritos sobre la religión y su relación con la modernidad. Su objetivo no es describir empíricamente la secularización, ya sea como el ocaso de la religión en la esfera pública (“secularidad 1”) o como el declive de las creencias religiosas personales (“secularidad 2”). Al igual que Gauchet, quiere más bien proponer un análisis cultural a nivel trascendental: ¿Cuáles son las condiciones que han permitido a la cultura occidental evolucionar de una edad claramente religiosa hacia 1500 después de Cristo hacia una edad secular en nuestra época?

Las condiciones son múltiples y difíciles de resumir. Taylor no pretende contar una historia lineal, más bien piensa que la secularización no puede ser comprendida de forma adecuada más que como

un relato en zigzag. A fin de cuentas, podemos decir que vivimos actualmente en una era secular o en un “marco inmanente”, en el que toda referencia a una realidad trascendente está sometida a sospecha. Pero el camino que nos ha conducido a nuestra situación actual no ha sido sencillo. Es imposible contar una “historia de sustracción” lineal sobre, por ejemplo, la ciencia y la religión, en la que se supone que la ciencia haga obsoleta la religión retomando su función de verdad. Semejante historia de sustracción sostiene que una vez que la ciencia ha reemplazado a la religión como centro de conocimiento del universo, la verdadera naturaleza de la existencia humana será al fin revelada, y no tendrá nada que ver con la religión.

Taylor rechaza esta imagen simple por dos razones. Primeramente, la historia por sustracción del positivismo, del cientismo o del nuevo ateísmo ignora el papel esencial de las transformaciones religiosas en la génesis de la ciencia moderna. La historia de la religión prueba que la religión es por sí misma capaz de racionalización (la tesis weberiana). Por ejemplo, el periodo axial de la historia religiosa constituye una revolución sobre el plano racional y ético: ¿Cómo pueden los dioses comportarse de manera tan caprichosa como los seres humanos? ¿Cómo el bien y el mal pueden verse mezclados en una naturaleza divina? Posteriormente, el periodo de la reforma protestante (siglo XVI) inauguró lo que Foucault llamó la “disciplinización” de la cultura. Esta nueva cultura de la disciplina contribuyó, ciertamente, a los métodos rigurosos de la ciencia moderna.

En segundo lugar, la religión y la ciencia no son cualidades inversamente proporcionales. La religión también se benefició de la nueva cultura de la disciplina y de la austeridad. En el siglo XIX y en la primera mitad del XX, el cristianismo se hallaba en competencia con el socialismo y el liberalismo por las almas del individuo supuestamente ilustrado. Probablemente, la religión nunca llegó a alcanzar un grado tan elevado como en esa “era de movilización”. Esto no es más que un ejemplo de las razones por las cuales la historia de la secularización es más bien un relato en zigzag que un desarrollo lineal.

Taylor describe su propio relato como un relato principal de reforma. Los cambios sociales no se producen únicamente por razones intelectuales, versan sobre capas más profundas. Un cambio de ideas no puede nunca explicar por completo unos procesos complejos como el de la secularización. Concepciones diferentes de Dios o de la escatología desempeñan su papel, pero no pueden nunca dar cuenta de las reformas a gran escala que han modificado el imaginario social de las personas.

Hay que decir una palabra más sobre la relación de Taylor a Gauchet. Taylor hace un elogio de la exposición amplia, sistemática y matizada de Gauchet sobre la historia de la religión y de la política. Pero se separa de Gauchet sobre dos puntos: el enfoque estructural de la religión de Gauchet y la creencia de Gauchet en la irreversibilidad de la secularización como consecuencia de ese enfoque. En lo que se refiere a la primera cuestión, Taylor duda de que las reformas religiosas puedan ser explicadas de forma adecuada únicamente por referencia a las posibilidades estructurales en el seno de ciertas constelaciones históricas. Por ejemplo, Gauchet piensa que el dogma cristiano de la Encarnación es estructuralmente dualista: Dios debe asumir forma humana con el fin de vincular entre sí dos realidades ontológicamente distintas. Esta estructura dualista conduce finalmente y “lógicamente” al protestantismo y a su acento sobre la trascendencia de Dios, preparando así la salida de la religión de nuestro mundo humano.

No obstante, según Taylor, las reformas religiosas no suceden nunca “automáticamente” según una cierta lógica. Necesitan siempre las motivaciones de individuos o de grandes grupos de personas. La historia religiosa se ha visto profundamente marcada por figuras como Sócrates, Cristo, Agustín, Francisco de Asís, la Madre Teresa. Obviamente, sus emprendimientos religiosos han estado siempre ubicados en marcos históricos específicos y no se libran de las posibilidades estructurales de su época. Pero, al mismo tiempo, las reformas religiosas que inauguraron no pueden verse reducidas a la función social de la religión. Los personajes históricos mencionados anteriormente estaban profundamente motivados por lo que ellos

creían firmemente: la existencia de Dios y su amor universal. Este aspecto motivacional no puede ser dejado de lado como si no fuera históricamente pertinente.

Con Robert Bellah (y Hegel), Taylor piensa que “nada está nunca perdido”. Una época histórica determinada ha heredado siempre muchas cosas y siempre ello ha sido posible por las épocas precedentes. Los sedimentos históricos de épocas pasadas pueden ser siempre desenterrados de nuevo, e incitarnos a criticar nuestras formas de vida contemporáneas. Por eso, Taylor estima que con el elevado grado de disciplina que domina nuestra cultura, tenemos tendencia a perder de vista las formas de vida religiosa, festivas, comunitarias. El camino que tomará el porvenir no es en absoluto previsible: nuestra sociedad ¿acabará por desterrar toda referencia a la religión, o volverá a descubrir la riqueza del pasado religioso?

## **5. Una edad ¿secular o postsecular?**

A pesar del reconocimiento de un disenso de opiniones entre los autores sociológicos y filosóficos sobre la definición, el papel y el estatus del concepto de secularización, una tendencia parece evidente: el estatus en otro tiempo hegemónico del paradigma clásico de la secularización vuelve a ser cuestionado, no solamente fuera del occidente o en América del Norte, sino incluso en el núcleo del paradigma clásico de la secularización, Europa Occidental. En este contexto, no parece ser una coincidencia si el filósofo alemán Jurgen Habermas ha inventado el término “post-secular” con el fin de describir de forma más matizada y más precisa lo que caracteriza nuestra época contemporánea, incluido el mundo occidental. A lo largo de la última década, este término ha ganado popularidad. Parece suponer que vivimos una nueva era, dejando tras nosotros nuestra existencia secular y rechazando simultáneamente, en el plano teórico, la teoría de la secularización en otro tiempo dominante.

Los dos, Habermas y Taylor, afirman que la religión no ha desaparecido en la era de la laicidad, sino que se ha vuelto más frágil, una opción discutida entre otras. En segundo lugar, afirman que nos he-

mos vuelto laicos en razón del ascenso de un concepto autoreflexivo del tema precisamente inaugurado por la religión, y que, por consiguiente, una sociedad laica no ha estado nunca completamente desprovista de religión, sino que la religión ha seguido siendo vital y ha producido formas siempre más diversas de experiencia de uno mismo y actitudes autoreflexivas, es decir formas supletorias y enfoques de la religión. En otras palabras, se afirma que tan solo un buen laico puede ser un buen cristiano, que solo un cristiano puede ser un buen laico.

Esta controversia en torno al concepto de “post-secular” está fuertemente vinculado con el problema del lugar de la religión en la esfera pública y el papel del lenguaje religioso en relación al lenguaje secular. Por un lado, los exclusionistas, frecuentemente inspirados por el paradigma clásico de la secularización, consideran que únicamente los argumentos y los motivos seculares cuentan en el debate público y que, por consiguiente, la argumentación religiosa debe ser excluida. Los inclusionistas, que rechazan en su mayoría el paradigma clásico de la secularización, afirman, por el contrario, que no es necesario pensar en una cláusula de reserva, ni siquiera en aquello que concierne a la posibilidad de que una mayoría religiosa pueda tomar decisiones públicas, legalmente legitimadas, sobre la base de una argumentación puramente religiosa.

Habermas, Rawls y Taylor adoptan posiciones intermedias entre las de los exclusionistas y los inclusionistas, aunque a partir de interpretaciones diferentes de los conceptos de “secular” y de “post-secular”.

## **6. La secularización: Occidente y el resto del mundo**

Tanto si se califica nuestra época contemporánea de “secular” como de “post-secular”, la creciente sensibilidad sobre la complejidad del concepto de secularización en el mundo occidental se intensifica aún más cuando se lo trasfiere a las religiones no cristianas y a otras religiones del mundo, donde las tensiones sociológicas entre la religión del estado, el laicismo y la democracia o las tensiones filosóficas entre la trascendencia y la inmanencia han

asumido una forma completamente diferente. El caso de la India es particularmente ilustrativo al respecto. Tras la independencia de la India con respecto a Gran Bretaña, el laicismo ha sido una característica determinante de su sistema político, mientras que, al mismo tiempo, se ha vuelto un concepto profundamente contestado. Toda una serie de universitarios afirman que el laicismo occidental, impuesto a la sociedad india como una ideología hegemónica resultante de la reforma protestante, no resulta viable para la sociedad india. Afirman que los derechos de las minorías para los creyentes tradicionales y la tolerancia religiosa ofrecen una garantía más fiable para la tolerancia étnica y religiosa que el laicismo. En la misma tónica, algunas cuestiones y controversias análogas se aplican al problema mundial de la emigración en general y, en particular, de la emigración musulmana en Europa.

Para hacer frente a la dificultad de encontrar un concepto adaptado a las relaciones mundiales entre la religión y las sociedades contemporáneas, la categoría clásica de secularización no parece, en absoluto, aplicable. Dado que religiones tales como el confucianismo o el taoísmo, por ejemplo, han sido, en cierto sentido, siempre “verbales” y “laicas”, el concepto occidental de secularización no tiene mucho sentido para describir su evolución reciente. Por esa razón, un cierto número de investigadores han desarrollado el concepto de “modernidades múltiples”, una herramienta más adecuada, para señalar las tendencias mundiales al respecto, que el cosmopolitismo secular o post-secular o el choque de civilizaciones entre regímenes religiosos o seculares.

Aquellos que sostienen esta posición de las “modernidades múltiples” rechazan por igual la posición de una ruptura radical moderna con las tradiciones religiosas (paradigma clásico de la secularización) como la que defiende una continuidad esencial con la tradición. “Las tradiciones se ven forzadas a responder y a adaptarse a las condiciones modernas, pero en el proceso de reformulación de sus tradiciones para los contextos modernos, ellas contribuyen igualmente a modelar las formas particulares de la modernidad” (Casanova).

La animada discusión sobre temas tales como las “modernidades múltiples” y la relación entre “secular” y “post-secular” muestra que la creencia original en el declive inevitable y la extinción final de la religión ha dado lugar a un debate polivalente no solamente sobre toda una serie de aspectos específicos de la religión entre la modernidad y la religión, sino también un análisis conceptual renovado del mismo término de “secularización: “Lo cual equivale a decir que la definición de secular y su relación con lo religioso son tan ásperamente disputadas como siempre, y que el alcance del debate es probablemente más amplio que nunca. Tan solo el tiempo nos dirá si este periodo de contestación marca el inicio de una era post-secular, o simplemente un periodo de reflujo secular y flujo religioso”.

## **7. El cristianismo como religión de la encarnación. La necesidad de lenguajes más sutiles para deshacer la “excarnación”.**

Según Taylor, el principal problema del cristianismo contemporáneo en Occidente es que no está excarnado. La “excarnación”, el antónimo que él mismo inventó para indicar la “encarnación”, es el resultado de una doble evolución de la cultura occidental. Por una parte, el mí “poroso” premoderno ha dado paso al “sujeto tampón” moderno, por otra parte, el mundo encantado ha sido reemplazado por un universo desencantado. En el marco de esta nueva perspectiva sobre el hombre y el mundo, la visión de Dios como inefable metamorfósico (*Deus absconditus*) en la tradición nominalista de la tardía Edad Media desembocó finalmente en una secularización radical. El lenguaje perdió su poder sutil para hacer visible la realidad encarnada del Dios “histórico”. En consecuencia, necesitamos encontrar lenguajes más sutiles.

El tema de las “lenguas más sutiles” es complejo. Se halla vinculado no solamente a cuestiones lingüísticas, sino también a cuestiones epistemológicas, éticas y metafísicas. La experiencia, según la cual la creencia y la increencia se han vuelto facultativas en las sociedades occidentales actuales, va unida a la difícil tarea de volver a encontrar el origen de las condiciones de base modernas de esta experiencia de fragilidad. Dichas condiciones de base de la creencia y la increencia son diversas. No abordaré aquí más que un solo aspecto:

la imagen de Dios. Taylor sabe que ninguna formulación preconcebida está disponible en el discurso ordinario: “Para hacerlo, nuestro lenguaje debe ser creativo. [...] Debemos innovar en el lenguaje, y hacer ver claramente los límites de la experiencia en las formulaciones que abren una zona normalmente fuera de nuestro campo de reflexión y de atención”.

En su búsqueda de la realidad más profunda/elevada de la trascendencia, él no hace referencia la terminología cristiana tradicional. El objetivo de Taylor es elaborar una investigación provisional o de un “orden objetivo a través de una resonancia personal”. En términos más sutiles, está en búsqueda de lo que eso podría significar: “nuestro ser a imagen de Dios es también nuestra posición entre los otros en la corriente del amor, que es esa faceta de la vida en Dios que intentamos captar, muy insuficientemente, al hablar de la Trinidad”.

La religión y el cristianismo no se han extinguido en la era secular; se han visto transformados y transfigurados. Nos encontramos en el espacio abierto de un nuevo paisaje espiritual, en el cual los vientos soplan en todas direcciones. En este espacio abierto, se acepta la fragilidad que todos nosotros vivimos, creyentes y no creyentes.

Puesto que esta experiencia forma parte de nuestra época contemporánea, como condición básica de las formas contemporáneas de creencia, los cristianos – que viven en un ambiente ampliamente “excarnado” – están invitados a inventar lenguajes más sutiles con el fin de captar algo del misterio siempre más lejano del “Dios histórico”, es decir el misterio de su Dios “encarnado”. Desde esta perspectiva, la sociedad secular en la que vivimos actualmente podría, finalmente, resultar ser una bendición disimulada.