

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 2



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.  
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.  
Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04266  
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## LA SECULARIZACIÓN EN CUESTIÓN. ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

Alessandro Caviglia, Pontificia Universidad Católica del Perú

La expresión «secularización» y el fenómeno social, político y filosófico que representa han tenido muchas interpretaciones. Los sectores más conservadores han considerado que se trata de un proceso nefasto que ha tenido lugar en las sociedades occidentales a raíz de la modernidad, la Revolución Francesa y la cancelación de las formas políticas, sociales y de pensamiento que campaban durante la Edad Media. Si consideramos que no existe una sino muchas modernidades, tanto en sentido diacrónico como en sentido sincrónico, podemos percibir que durante la primera modernidad y la modernidad expresada por los enciclopedistas, por Rousseau<sup>1</sup> y los inspiradores y agentes de la Revolución Francesa, la secularización era entendida del mismo modo en que los sectores conservadores la están entendiendo. Pero en la Ilustración alemana y en otros momentos del proceso de modernización de la cultura, la secularización es entendida de diferentes maneras.

Esta diversidad inherente al mismo proceso de la modernidad ha dado pie a una forma alternativa a la interpretación conservadora de lo que representa la secularización. Así, se señala que, lejos de significar una erosión de lo religioso dentro del campo social, se trata de un reacomodo de la relación entre lo político<sup>2</sup>, lo social y lo religioso. Dicho reacomodo resultaría ser una ganancia frente a lo anterior,

---

<sup>1</sup> Rousseau (1989) defendió la idea de reemplazar las religiones estatutarias por una religión civil que asegurara el compromiso de los ciudadanos con un sistema político republicano. Sobre la base de esta herencia de pensamiento político, se articuló el esquema de la laicidad de la República Francesa, que considera que lo religioso no debe tener ninguna presencia en la esfera pública. Aquí, la «esfera pública» es entendida como la suma de la esfera política del Estado y la esfera social de la sociedad.

<sup>2</sup> En el presente trabajo entenderé lo político de dos maneras bien definidas. En primera instancia, como la esfera de lo estatal; en segunda instancia, como la acción que brota de parte de la esfera social y que se encuentra dirigida a hacer valer los derechos y las libertades de todos los implicados en una instancia de gobernanza, ya sea estatal, internacional o transnacional. Lo político se opone

pues permite el desarrollo de las libertades tanto para las personas que tienen creencias religiosas como para quienes abrazan el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia en cuestiones religiosas.

## 1. SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN

El teólogo estadounidense David Tracy ha utilizado el término «postsecularización», señalando que, en los tiempos de la modernización contemporánea, la sociedad ya no padece de una privatización o erosión, sino de una reubicación de lo religioso.

Así, Tracy señala lo siguiente:

En los últimos diez años son tres los temas de los que me he ocupado más intensamente: la naturaleza pública de la teología, la realidad religiosa de la confianza fundamental y el significado del pluralismo teológico. El tema de la naturaleza pública de la teología es un tema familiar. La expresión taquigráfica para un problema cultural al que esta cuestión apunta es *privatización de la religión*. Una de las preocupaciones fundamentales de todo pensador religioso es que la religión es frecuentemente tratada como cualquier otra opción privada, con efectos meramente privados. Sin embargo, ninguna de las grandes religiones, entendida adecuadamente, puede aceptar una autocomprensión privatizada. Teólogos de todas las religiones monoteístas se dan cuenta que el compromiso fundamental con Dios exige que expresemos esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular. Ningún teólogo cristiano o judío atento al teocentrismo radical que está en el corazón de la teología puede permanecer tranquilo con la opción social de que las convicciones religiosas son «puras preferencias personales» u «opciones privadas» (1981a).

De esta manera, resulta claro que lo que Tracy piensa como postsecularización es la oposición tanto a la privatización de lo religioso como a la fusión entre la religión y el poder político. La alusión de Tracy a la exigencia de expresar «esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular» no supone en ningún sentido que dicha expresión «pública» signifique «integrarse al poder estatal», debido a que esto entraría en colisión con la defensa del pluralismo que el teólogo norteamericano representa (al respecto, véase, entre otras obras, Tracy, 1975; 1981b; 1987; 1990; Tracy & Cobb, 1983). Así, se abren tres posiciones importantes utilizando la oposición entre secularización y postsecularización:

---

a la actividad político-partidaria, que se encuentra dirigida a buscar imponer los intereses de un sector sobre el resto de la sociedad.

- a) La concepción conservadora que combate la secularización porque la interpreta como una erosión o privatización de la religión dentro de las sociedades modernas. La propuesta conservadora es la de volver a la situación premoderna en la que imperaba el Estado confesional y el integrismo dentro de las sociedades occidentales.
- b) La concepción del «secularismo humanista positivista» que se levanta en pie de lucha contra todo lo que pueda significar la religión.
- c) La llamada postsecularización que propone reubicar la religión y lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas y abrirles un espacio en la esfera pública, pero no en la esfera política.

En este sentido, es importante tener claro que la propuesta supone darle carta de ciudadanía a la religión en el ámbito de lo social, pero dejarla fuera del ámbito de lo político.

Frente a estas tres posiciones, es necesario hacer algunos comentarios:

- 1) La comprensión de la postsecularización como una vuelta al vínculo de la religión con el poder político es una opción que se encuentra fuera de lugar. Ello no sería postsecularización (en el sentido de un aprendizaje de los aportes de la secularización), sino que se trataría de una posición presecular que buscaría un retorno a la Edad Media, pero a través de nuevos recursos como, por ejemplo, la posición dominante en un mundo de globalización financiera.
- 2) La «secularización humanista positivista» es una forma de conservadurismo religioso invertido, de manera que comparte los mismos presupuestos. Por esa razón, no es posible identificar la «secularización» con la «secularización humanista positivista». Las conexiones entre esta posición y el pensamiento conservador de índole religioso serán aclaradas en breve.
- 3) La postsecularización se puede identificar perfectamente con una concepción liberal de la secularización, debido a que ambas defienden las mismas posiciones básicas, a saber: a) la no privatización de la religión, b) la presencia de la religión en la esfera pública y c) la separación entre religión y Estado.

## 2. UNA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN

Con el fin de tener un criterio respecto de la secularización, propondré una teoría de la secularización. Esta surgirá de la conexión de las ideas que John Dewey presenta en su libro *Una fe común* y de la teoría de la secularización que Charles Taylor presenta en su libro *La era secular*.

## 2.1. Primer paso de la teoría de la secularización: la cuestión del lugar

De acuerdo con Dewey, es necesario establecer una distinción entre el término «religión» y el término «religioso». El término «religión» representa a una institución social organizada para llevar a la práctica la vivencia de la experiencia religiosa. Como toda institución, la religión tiene sus normas, su estructura jerárquica y sus prácticas, las cuales realizan el juego paradójico de hacer posible a la experiencia religiosa y, a la vez, limitarla. Lo religioso, en cambio, representa a la vivencia de la experiencia religiosa sin las limitaciones que exige su institucionalización.

De esta manera, Dewey señala, teniendo en cuenta la crisis de las instituciones religiosas de su época, lo siguiente:

Se supone generalmente que la persona que no acepta cualquier religión demuestra con ello que es una persona irreligiosa. Pero es concebible que la crisis presente de la religión esté estrechamente unida al hecho de que las religiones impiden en la actualidad, a causa del peso de las cargas históricas, el que la cualidad religiosa de la experiencia llegue a la conciencia y halle la expresión adecuada a las condiciones actuales, intelectuales y morales. Creo que así es. Creo que hay muchas personas a las que les repele tanto lo que existe como religión, por sus implicaciones intelectuales y morales, que no se dan cuenta de actitudes propias que, si fructificasen, serían genuinamente religiosas. Espero que esta observación pueda ayudar a aclarar lo que quiero dar a entender con la distinción entre «religión» como sustantivo y «religioso» como adjetivo.

Para ser un poco más explícito, una religión [...] siempre significa un cuerpo especial de creencias y prácticas que tienen cierta organización institucional, tolerante o intolerante. Por el contrario, el adjetivo «religioso» no indica nada con respecto a una entidad indefinible, ya institucional o sistema de creencias. No denota nada que se pueda indicar específicamente, como se puede hacer con una religión histórica o Iglesia existente. Pues no denota nada existente de por sí, o que pueda ser organizado en una forma de existencia particular y distintiva. Denota actitudes que pueden adoptarse hacia todo objeto y todo fin o ideal propuesto (2005, pp. 18-19).

De modo que, especialmente en vista de la crisis de las instituciones religiosas, se hace necesario distinguir el término «religión» como sustantivo del término «religioso» como adjetivo; es decir, se vuelve urgente distinguir la religión de lo religioso a fin de poder liberar la fuerza que lo religioso tiene en la vida de las personas de aquellas instituciones religiosas que, por sus fracasos como instituciones, coaccionan dicha fuerza. Ciertamente, la experiencia actual en Occidente, especialmente en Europa y en los Estados Unidos, no se aparta mucho de la situación que percibe Dewey en su momento. Muchas personas abandonan las iglesias, no porque hayan perdido su fe, sino porque han perdido la confianza

en las instituciones. Esta pérdida de confianza tiene una serie de razones, entre las que destacan la corrupción de las instituciones y el endurecimiento de las mismas frente al mundo contemporáneo.

Más adelante, Dewey continúa profundizando en esta distinción entre «religión» como sustantivo y «religioso» como adjetivo, prefigurando lo que significa la liberación de lo religioso respecto de las religiones institucionalizadas:

La diferencia entre una experiencia que tenga una fuerza religiosa en cuanto afecta los procesos de la vida, y la experiencia religiosa como una cosa aparte, me da ocasión de hacer referencia a una observación anterior. Si esta función se viera libre, por emancipación de la dependencia de los tipos específicos de creencias y prácticas, de esos elementos que constituyen una religión, muchos individuos hallarían que las experiencias capaces de producir una adaptación a la vida mejor, más duradera y profunda no son tan raras ni poco frecuentes, como generalmente se cree. Ocurren con frecuencia en relación con muchos momentos de la vida. La idea de los poderes invisibles tomaría el significado de todas las condiciones de la naturaleza y la asociación humana que apoyan y profundizan el sentido de los valores que lo sostienen a uno a través de los períodos sombríos y desesperados, hasta el punto que pierden su usual carácter depresivo (2005, pp. 23-24).

Por su parte, Charles Taylor ha ofrecido últimamente una distinción de suma utilidad para complementar y precisar la distinción ofrecida por Dewey. Se trata de la distinción entre a) el poder político de las iglesias institucionalizadas en la sociedad, b) el repliegue de la religión al ámbito privado y c) el cambio de interpretación de la religión. A partir de esta distinción, Taylor nos ofrece una teoría respecto de la secularización que puede ser sumamente útil. En su libro *La era secular*, señala lo siguiente:

Aquí ingresamos en el terreno de la «teoría de la secularización». Esta teoría se ha ocupado principalmente de explicar diversas facetas de la secularidad 1 (el repliegue de la religión en la vida pública) y 2 (el declive de la creencia y la práctica), pero, obviamente, va a haber muchos solapamientos entre estas facetas y la secularidad 3 (el cambio de las condiciones de la creencia) (2015, tomo II, p. 198).

Aunque Taylor no realiza la distinción entre la religión y lo religioso que sí realiza Dewey, su análisis es perfectamente compatible con ella. Cuando se trata comúnmente de la secularización se piensa, en primer lugar, en la pérdida del poder político de las iglesias (es decir, de la religión) en las sociedades modernas y contemporáneas. A diferencia de la Edad Media, desde el advenimiento de la modernidad la religión (es decir, la Iglesia que expresa la religión institucionalizada)

ya no controla el poder político, pues se ha logrado adquirir la conquista de lo que el Estado laico significa, con lo cual se ha puesto en pie de igualdad a todos los ciudadanos.

De esta manera, la secularización, entendida como se expresa en a), se presenta como un proceso político y no tanto religioso. Ahora bien, la consolidación de la modernidad no solo ha significado retirar la religión de la esfera política del Estado, sino que también ha implicado un proceso de reflexión tanto respecto de la relación entre la religión o lo religioso y la sociedad, como también respecto de la misma forma de comprender la religión y lo religioso. Este doble proceso de reflexión ha llevado a los puntos «b» y «c» que Taylor señala: la religión y lo religioso han sido desplazados del ámbito político al ámbito privado y se los ha reubicado en el ámbito social. Con esto, la secularización se manifiesta como un proceso religioso, pues implica una reflexión de lo religioso sobre sí mismo y una interpretación teológica de lo que esta significa, tal como lo presenta Johann Baptist Metz en su *Teología del mundo* (1971).

Si tomamos en cuenta los aportes de Taylor y de Dewey como pasos para una teoría respecto de la secularización, veremos que esta puede prefigurarse en los cuatro pasos siguientes:

- 1) El repliegue de la religión en la vida pública. Movimiento político de separación entre Estado y religión. Este movimiento político ha llevado a una controversia política entre los adversarios y los partidarios de la laicidad en las sociedades modernas y contemporáneas.
- 2) El declive de la creencia y la práctica, pero, obviamente, muchos solapamientos entre estas facetas y la secularidad. Movimiento social de reubicación de la religión y de lo religioso en el seno de la sociedad y del ámbito privado. Aquí, por lo social se entiende lo público no estatal. En este ámbito, son legítimas dos formas de expresión de la religión y lo religioso: a) las manifestaciones propiamente religiosas sin apoyo alguno de las instancias del Estado, pero con el permiso de estas y respetando los derechos fundamentales de los implicados directamente y los afectados; b) el uso del mecanismo político de la estipulación que permite presentar demandas políticas revestidas de un lenguaje religioso.
- 3) El cambio de las condiciones de la creencia. Primer paso en la reflexión sobre la religión y lo religioso. Dicha reflexión se instala en Occidente con el advenimiento de la modernidad, entendida esta última como un proceso de reflexión respecto de la subjetividad y de los diferentes aspectos de la sociedad. Como fruto de esta reflexión se produce una modificación respecto de la comprensión de la religión, la cual supone una forma crítica de relacionarse con el dogma.

4) Distinción entre la religión y lo religioso. Segundo paso en la reflexión sobre la religión y lo religioso. En este segundo giro, la reflexión crítica se profundiza y se libera lo religioso de la religión. Este último paso abre las puertas al llamado patriotismo cívico, en el sentido de que el vínculo de los ciudadanos con la democracia puede entenderse como una religión civil reflexiva, pues no se trata de una religión en sentido estricto (como conjunto de instituciones y jerarquías), sino de la relación entre ciudadanos dentro de la democracia, relación que tiene el carácter de lo religioso en el sentido en el que Dewey lo presenta<sup>3</sup>. La religión civil reflexiva se distingue de lo propuesto por Rousseau en que esta no combate la presencia de lo religioso dentro de la esfera pública y no defiende la privatización de la religión, sino que fomenta el compromiso ciudadano como si fuese una exigencia religiosa. La religión civil reflexiva se acerca a la manera en la que los griegos entendían sus creencias religiosas, a saber, como una forma de afirmar sus compromisos cívicos.

## 2.2. Segundo paso de la teoría de la secularización: la cuestión política

Ahora bien, una teoría de la secularización debe dar un giro que permita entender lo que está en juego en este proceso. Normalmente se piensa la cuestión de la secularización como el problema del *lugar* que debe tener la religión dentro de una sociedad democrática y plural. Pero esta perspectiva es engañosa, pues incluso si la religión se mantiene en el espacio privado, puede plantearse con pretensiones de influir en el ámbito del Estado. Por eso es necesario un cambio de enfoque que permita entender la secularización en términos de *acciones dirigidas a*, en vez de entenderla en términos de *lugar*. La pregunta es si las religiones ubicadas en el ámbito privado tienen la pretensión o no de influir en el espacio social y en el Estado.

Esto supone la pregunta por el poder y el uso del mismo, es decir, la cuestión política. La actividad de dirigir las acciones de una institución hasta una meta determinada es política. Desde este enfoque de la secularización, esta se entiende no solo como una política orientada a ubicar la religión en un *lugar* determinado, sino también como el intento de la acción política de *dirigir u orientar* a las instituciones hacia una meta determinada. Así, podemos ver que la secularización tiene dos caras:

- a) aquella orientada a ubicar la religión en un lugar determinado;
- b) aquella orientada a plantear un esquema normativo de «acciones dirigidas a» para las mismas instituciones religiosas.

---

<sup>3</sup> Respecto de la conexión entre lo religioso y la ciudadanía y de las distinciones incorporadas la siguiente sección (2.2.), estoy en deuda con Ronald Reyes.

Esto quiere decir que el enfoque de la secularización como orientada a ubicar la religión en un lugar determinado es un enfoque político. En este sentido, este enfoque se inserta dentro del enfoque de la secularización como orientada a plantear un esquema normativo de «acciones dirigidas a» para las mismas instituciones religiosas. De esta manera, tomar exclusivamente el enfoque conectado con la metáfora del lugar resulta limitado, pues no permite percibir la totalidad de implicaciones políticas que tiene la secularización.

Teniendo en cuenta b), entendemos que las religiones, al ser instituciones, se plantean la cuestión del poder político tanto hacia dentro como hacia fuera de sí mismas. Hacia dentro, la cuestión del poder político se encuentra en la forma de su organización: la estructura jerárquica que incorpora la misma institución y la forma en que la jerarquía ejerce dicho poder sobre el resto de los miembros de la institución. Hacia afuera, la institución religiosa tiene pretensiones políticas respecto de la sociedad y el Estado. Ya sea que se plantee la necesidad de tener influencia en la sociedad y el Estado, ya sea que se plantee no influir en ambas esferas, la decisión que se asuma es siempre política.

Al mismo tiempo, la apuesta de Dewey consistía, como vimos, en liberar lo religioso de la religión para poder abrir las puertas al compromiso de los ciudadanos con la democracia en una religión civil reflexiva. Este proceso de liberación de lo religioso es de naturaleza política y supone una acción dirigida a fortalecer el compromiso ciudadano.

Esta teoría respecto de la secularización, en sus dos pasos, nos ofrece un punto de vista crítico respecto de dos visiones sobre este proceso, que corren en paralelo y constituyen un conflicto político en las sociedades occidentales contemporáneas: la visión conservadora y la visión liberal.

### **3. VISIÓN CONSERVADORA Y VISIÓN LIBERAL DE LA SECULARIZACIÓN**

Denominaré «concepción conservadora de la secularización» a aquella que entiende dicho proceso como una erosión de lo religioso dentro de la sociedad. En cambio, utilizaré el término «concepción liberal de la secularización» para referirme a aquella que entiende dicho proceso como el de la acomodación de la relación entre lo político, lo social y lo religioso.

#### **3.1. La visión conservadora de la secularización**

La concepción conservadora rechaza la teoría de la secularización que he esbozado arriba tomando las ideas de Charles Taylor y John Dewey. En contra de esta, quienes defienden esta posición señalan que esta representa un fenómeno pernicioso que se ha producido en la modernidad y que consiste en la erosión de lo religioso dentro

de la sociedad. En virtud de dicha erosión, el Estado se separa de la religión, se produce el fenómeno de la laicidad del Estado y, con ello, se derrumba la posibilidad de justificar el poder político recurriendo a la creencia religiosa. Al mismo tiempo, la religión se retira de la sociedad, de tal manera que las explicaciones científicas y el orden social ya no pueden basarse en explicaciones religiosas, a la vez que desaparecerían las manifestaciones religiosas dentro del ámbito social. Pero, desde esta perspectiva, se llega aún más lejos y se señala que las personas abandonarían los templos y la creencia religiosa desaparecería de los hogares, de los corazones y las mentes de las personas. De esta manera, la concepción conservadora de la secularización señala que esta representa un proceso de expulsión de lo religioso en todos los ámbitos de la vida de los hombres y las mujeres dentro de las sociedades modernas y contemporáneas.

Desde esta perspectiva, lo mejor que podríamos hacer es reactualizar formas de articulación entre el poder político y la religión que han existido antes del advenimiento de la modernidad. Muchas personas proponen, tal como lo hace Eduardo Hernando, que deberíamos apoyar el Estado confesional (Haro, Hernando & Caviglia, 2006; Hernando, 2015). Pero, en la misma línea de pensamiento, grupos como los denominados grupos provida —los cuales rechazan el aborto en todas sus formas (incluso el terapéutico), la unión civil, el matrimonio para todos y la eutanasia, entre otros temas sensibles— se pronuncian en nombre de la defensa de los principios que brotan de su manera de interpretar la religión. Al mismo tiempo, acusan a quienes apoyan las cuestiones que ellos rechazan de ser «humanistas secularizantes», es decir, de tener como agenda política la desaparición de la religión.

Sin embargo, esta actitud frente a la secularización no es defendida solo por grupos religiosos conservadores radicalizados, sino también por grupos que ven en toda forma de manifestación de lo religioso una amenaza para el progreso social. Grupos como la Sociedad Secular y Humanista del Perú, liderada por Helmut Kessel comparte con sus adversarios, los religiosos conservadores radicalizados, los mismos presupuestos respecto de la secularización y de la religión<sup>4</sup>. Para ambos grupos, la secularización supone una expulsión de lo religioso de todo ámbito de la vida de las personas. Sin embargo, mientras los primeros consideran que ello sería algo sumamente positivo, para los segundos la secularización sería sumamente pernicioso. Para personas como Kessel, la religión se ha opuesto a que las personas conquisten ciertos derechos sumamente importantes, como el de la unión civil, el del matrimonio para todos y el de la eutanasia. Por ello, la suerte de las personas

---

<sup>4</sup> Respecto de la posición de Kessel, véase el debate que mantiene con Rafael Fernández en *La mangana prohibida* (Sociedad Secular y Humanista del Perú, 2014).

sería mejor si la religión dejase de tener adeptos. Sería interesante saber si los defensores de esta postura consideran que el combate contra la religión significa pugnar por una mejor distribución de la riqueza y del poder político. Aunque las personas que piensan como Kessel comparten el positivismo de Marx, sospecho que ellos no aceptarían el espíritu crítico que el filósofo alemán proyectaba sobre la sociedad capitalista. El foco de su crítica a la religión se diferencia de la que proviene del filósofo alemán. Para Kessel, el problema de la religión es que pretende hacer afirmaciones científicas que los métodos científicos aceptados rechazan. De esta manera, el foco de la crítica es epistemológico, es decir, la religión pretende decir cosas sobre los hechos científicos del mundo que la ciencia muestra que son falsas. En cambio, el punto de la crítica de Marx a la religión es de índole social: el discurso religioso sería una construcción ideológica que se usa para justificar un sistema de dominación injusto.

Un antecedente interesante de la posición que Kessel y otros están defendiendo respecto de la creencia religiosa se encuentra en William Clifford, en su texto *La ética de la creencia*, el cual fue originariamente una conferencia presentada en el contexto del debate con William James respecto de la legitimidad de la fe voluntariamente aceptada. En dicho debate, James presentó su célebre texto *La voluntad de creer*. En su crítica a la religión, Clifford examina si nos encontramos legitimados a abrazar una creencia que no tiene como base una evidencia. En el contexto positivista en el que se mueve el pensamiento de Clifford, el término «evidencia» significa «evidencia científica», de manera tal que si no la tengo respecto de Dios —que sería el objeto de la creencia religiosa—, toda religión se encuentra desacreditada. De esta manera, señala lo siguiente:

La creencia es profanada cuando se la entrega a afirmaciones no probadas y no cuestionada para el solaz y placer privado del creyente [...]. Aquellos que protejan la pureza de su capacidad de creer con un cuidado celoso y fanático, de manera que nunca recale en un objeto sin valor y provoque una mancha que nunca pueda ser eliminada, merecen los parabienes de los demás [...]. Si [una] creencia ha sido aceptada basándose en evidencia insuficiente, el placer es robado [...]. Es un placer pecaminoso, porque se consigue burlando nuestro deber para con la humanidad. Ese deber es protegernos de tales creencias como de la peste, que puede en poco tiempo adueñarse de nuestro propio cuerpo y después extenderse al resto de la ciudad [...]. Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo (Clifford & James, 2003, pp. 146-147)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> He reproducido el resumen que realiza James de la posición de Clifford en *La voluntad de creer*. Estas ideas se expresan, asimismo, en el texto de Clifford (Clifford & James, pp. 98-102).

Con esto nos hemos colocado en el corazón del presupuesto compartido entre ambos sectores respecto de la religión, a saber, ambos consideran que la religión y la ciencia compiten respecto de quién tiene la descripción adecuada de la realidad. La posición de quienes comparten el punto de vista de Clifford y Kessel es que solo a partir de las ciencias, asumidas al estilo positivista, es posible describir la realidad y demostrar que en ella no hay Dios. En el caso de contemporáneos como Kessel, se ha aprovechado las reediciones del evolucionismo y se ha hecho una lectura particular de las neurociencias. Desde la otra trinchera, se ha apuntado a utilizar los argumentos de algunas teorías sobre la física y de la cosmología para afirmar que detrás de los elementos indeterminados de la realidad se encuentra la mano oculta de Dios prefigurando la realidad, o se defiende que —como señalan los grupos más radicales— los textos sagrados deben ser asumidos como textos científicos. Además, ambos puntos de vista comparten la idea de que la religión consiste en una suerte de conocimiento de un elemento trascendente de carácter sobrenatural. Desde el positivismo ateo, dicho conocimiento no sería posible de alcanzar por medio de los métodos científicos ni de ninguna otra manera. Por lo tanto, la religión quedaría descalificada. En cambio, los defensores de la posición conservadora sostienen que es posible demostrar la existencia de Dios, en tanto ser sobrenatural, a través de alguna teoría científica o recurriendo a algún vericuerdo pseudofilosófico. La cuestión de acceder a la demostración de la existencia de Dios es algo que forma parte del corazón de las posiciones conservadoras sobre la secularización.

El debate entre los positivistas y los conservadores religiosos se ha reeditado en el llamado debate —presentado por Habermas— entre el naturalismo científico y la ortodoxia religiosa. De acuerdo con el filósofo alemán, «dos tendencias opuestas caracterizan la situación de nuestra época: la expansión de la imagen naturalista del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas» (2006, p. 9). La naturalista es una imagen científica de la realidad que es heredera de la concepción positivista de la relación entre la ciencia y el mundo y que, por lo tanto, rechaza la posibilidad de darle un lugar a la creencia religiosa en el orden de comprensión de las cosas. Esta concepción naturalista ha dado pie a que se puedan realizar avances significativos en la biogenética, las neurociencias y la robótica. Sus consecuencias prácticas se expresan en los avances terapéuticos y eugenésicos. Sin embargo, con su difusión se abre camino a una «autocomprensión de las personas objetivada en el modo de las ciencias de la naturaleza» (p. 9) que se reduce a los fenómenos observables y fomenta la autoinstrumentalización. Ciertamente, la discusión no se encuentra en el plano de si las operaciones del espíritu humano dependen enteramente de sustratos orgánicos, sino, más bien, se centra en la pregunta respecto de cuál es la forma correcta de naturalizar el espíritu y la evolución cultural.

En la otra orilla se encuentra la inesperada revitalización y la politización a escala mundial de las comunidades y tradiciones religiosas. Esta revitalización puede encontrar un impulso doble: el avance del naturalismo científicista acompañado del fenómeno de la globalización financiera que ha adquirido fuerza renovada a raíz de la caída del Muro de Berlín, con la consecuente descolocación de las culturas y las religiones a escala mundial. El fenómeno de la globalización ha generado el problema de que las culturas y las religiones ya no saben cuál es su lugar en el mundo contemporáneo, de modo que han exacerbado sus exigencias y sus posiciones en todo el planeta. En Occidente, el naturalismo científicista ha exacerbado de manera adicional a las ortodoxias cristianas respecto de los temas morales que se encuentran en juego<sup>6</sup>.

Tanto el naturalismo científicista como la exacerbación de las ortodoxias cristianas en Occidente van a contrapelo del proceso de reflexión que representa el proceso de modernización. Tal como lo señala adecuadamente Habermas, ambas posiciones hacen a un lado la reflexividad necesaria para asumir una comprensión falibilista de sus propias convicciones, de manera que se instalan en trincheras inamovibles desde las cuales luchan a muerte. En otras palabras, asumen sus convicciones con la actitud de quien está instalado en la torre de la verdad absoluta y, con ello, enturbian tanto el debate de ideas como la discusión política.

### 3.2. La visión liberal de la secularización

A diferencia de la visión conservadora de la secularización, la visión liberal ve en ella un proceso positivo dentro de las sociedades contemporáneas, de manera que comparte la teoría de la secularización que he presentado arriba. Esta implica la separación de la Iglesia y el Estado, pero, a diferencia de la visión conservadora, considera que la modernización de las sociedades occidentales supone la reubicación de la religión dentro de la sociedad y al interior de las familias y los grupos religiosos.

---

<sup>6</sup> Terry Eagleton (2011) ha presentado con lucidez el debate entre el naturalismo científicista y la ortodoxia cristiana. Eagleton realiza una crítica a Richard Dawkins y a Christopher Hitchens. Dawkins niega la existencia de un Dios creador y personal en su libro *El espejismo de Dios*. En dicha obra enfrenta la posición clásica de la ortodoxia cristiana que se conoce como creacionismo utilizando los recursos de la teoría evolutiva. Como es sabido, la teoría creacionista señala que la descripción de la creación que aparece en el libro del *Génesis* es verdad científica. A esto, Dawkins contraponen los aportes de la escuela evolutiva, la cual presenta el desarrollo de las especies como un proceso evolutivo a fin de adaptarse al medio y sostiene que, como fruto de esa evolución, ha devenido el ser humano. Christopher Hitchens también rechaza la creencia en Dios basándose en la idea de que no existe evidencia científica de su existencia. La posición que defiende Eagleton es que el dilema entre el naturalismo científicista y la ortodoxia cristiana que abraza el creacionismo es falso. Abrazando el falibilismo pragmático, Eagleton señala que las cuestiones de creencia religiosa no se mueven en el registro de la comprobación científica.

Esto supone la posibilidad de la manifestación de lo religioso dentro del ámbito público, pero no en la esfera de lo estatal. Esta manifestación se puede realizar de dos maneras diferentes: por medio de rituales religiosos dentro de la sociedad o por medio del mecanismo que John Rawls denomina «estipulación».

De esta manera, si entendemos la secularización como un proceso de reacomodo reflexivo del lugar de la religión y de lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas, tendremos una base para plantear un punto de vista de carácter político que nos permita presentar con mayor claridad el lugar de la religión en el mundo contemporáneo. En primer término, hemos de establecer la distinción entre el plano propiamente político y el plano propio de la sociedad. El plano político corresponde al Estado, mientras que el social corresponde a la sociedad. Esta distinción no implica que desde la sociedad no se pueda plantear exigencias políticas. De hecho, muchas de las demandas políticas que provienen de la sociedad, e incluso de las iglesias y comunidades religiosas, tienen plena validez política: lo importante es poder esclarecer bajo qué condiciones es eso posible. Tanto la presencia de lo religioso en el plano de la sociedad como la posibilidad de que a partir de las comunidades religiosas se puedan plantear exigencias políticas hace pensar en las posibilidades de una forma razonable de postsecularización.

En el plano político del Estado, es necesario que se imponga un principio de neutralidad respecto de lo religioso y las religiones. Además, el Estado debe distribuir de manera igualitaria derechos y libertades respecto de la creencia y la no creencia religiosa. Estas dos exigencias son necesarias para hacer valer dos principios fundamentales: el de la igualdad moral de las personas y el de la libertad de conciencia. Esto es lo que caracteriza la laicidad del Estado. La quiebra de esta representa una forma de discriminación que genera ciudadanos de primera y segunda clase. Ciertamente, es posible pensar en otras formas de discriminación posible (por razones de lengua, etnia, cultura, condición socioeconómica, entre otras), pero un esquema político que combata todas estas posibles formas de discriminación supone insertar el modelo de laicidad en una concepción más amplia de la justicia. Por otra parte, los dos principios señalados (el de la igualdad moral y el de libertad de conciencia) tienen su justificación en una argumentación reconstructiva según la cual ambos principios no son necesarios, pero tampoco arbitrarios. Ambos representan ganancias de la reflexión política y moral desarrollada históricamente en Occidente y se trata de principios que pueden ganar apoyo en otros contextos. De acuerdo con esta argumentación, estos principios son ganancias del proceso de reflexividad que la modernidad significó, proceso con el que se dejó atrás tanto el régimen de prerrogativas especiales (propias del Antiguo Régimen) como las guerras de religión en Europa durante el siglo XVII.

En el ámbito de la sociedad, la religión tiene derecho a expresarse en virtud de la libertad de creencia y no creencia religiosa. Podemos distinguir dos formas de manifestación de lo religioso en la esfera social. La primera es a través de manifestaciones culturales o rituales, como las procesiones y otras formas, siempre que a) no se realicen con financiamiento público, b) se realicen con la autorización de la autoridad civil pertinente y c) se respeten los derechos de los demás ciudadanos (por ejemplo, una procesión religiosa se debe realizar sin afectar el libre tránsito de las personas). La segunda forma se realiza a través del mecanismo que John Rawls denomina *estipulación* y que consiste en presentar exigencias políticas revestidas de un lenguaje religioso.

De esta manera, Rawls señala lo siguiente: «[E]n el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que ellas proponen» (2002, p. 177)<sup>7</sup>. De este modo, las autoridades y los fieles de una comunidad religiosa pueden presentar demandas políticas frente al Estado. Una demanda política es aquella que se presenta en defensa de los derechos y las libertades de todos los ciudadanos, independientemente de que se trate de miembros de la comunidad religiosa en cuestión.

#### 4. LA RELIGIÓN, LO RELIGIOSO Y LA CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

A partir de la distinción de Dewey entre la religión y lo religioso, ha quedado un residuo conceptual que vale la pena presentar a fin de tener presente un elemento importante. Esta distinción permite darle un giro productivo a la idea de religión cívica presentada por Rousseau, a fin de liberarla de su vinculación con la posición de secularización dura que expulsa lo religioso del ámbito social. Este giro se realiza por medio de una serie de pasos. El primero consiste en la misma distinción entre la religión y lo religioso, tal como la ha presentado Dewey. El segundo paso consiste en conectar el sentimiento de lo religioso no solo a la creencia religiosa, sino también a los vínculos cívicos entre las personas dentro de una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo. El tercero y último paso supone colocar la creencia religiosa en el campo de lo privado y dejar en el ámbito social el vínculo cívico cargado de significación religiosa. De esta manera, una persona

---

<sup>7</sup> La teoría sobre la estipulación desarrollada por Rawls se diferencia de la parte correspondiente de la teoría sobre la secularización desarrollada por Taylor. Para el filósofo canadiense, la interpretación de la creencia permite que una persona participe de la actividad política por motivaciones religiosas que contienen exigencias universalizables, pero despojando su discurso de todo ropaje religioso. En cambio, la *estipulación* supone la utilización de un discurso religioso en la esfera política a fin de expresar la exigencia respecto de los derechos y las libertades de todos.

que es creyente debe activar una doble lealtad: por un lado, aquella que tiene para con su creencia religiosa en el ámbito privado y, por otro, aquella que tiene para con la democracia en el ámbito de la sociedad.

Esta reformulación de la idea de religión civil tiene como objetivo liberar las fuerzas de la religiosidad para fortalecer el compromiso con la democracia. La liberación de lo religioso de la religión permite fortalecer el compromiso con las instituciones democráticas y la forma de vida propia de la democracia, pero no anula la presencia de lo religioso en la esfera pública. Sin embargo, este giro pone en entredicho la presencia de las religiones en la esfera pública. La distinción de Dewey exige que afinemos la investigación al respecto, a fin de ver si es posible otorgarle algún lugar a la religión dentro de la esfera pública democrática, y, de tener algún lugar, determinar cuál sería este.

## 5. PLURALISMO CRÍTICO

A fin de profundizar en esta comprensión de la secularización, propongo articular un criterio que nos permita examinar con mayor precisión aquellas exigencias que la modernización de la cultura impone a los grupos de creencia religiosa, a fin de que puedan encajar en las condiciones de pluralismo y reflexividad propias de las sociedades contemporáneas. Con el propósito de aproximarnos a dicho criterio, propongo el concepto de «pluralismo crítico», elaborado sobre la base de una reflexión inspirada en Kant en torno al concepto de «pluralismo razonable» presentado por Rawls en su *Liberalismo político* (1996).

La modernización de la cultura incluye no solo un proceso de racionalización, tal como Weber lo presentaba, sino además uno de reflexión. Esto representa un ejercicio de pensamiento que toma como objeto las convicciones adquiridas tanto por medio de la tradición como por medio de las concepciones religiosas y las somete a crítica. Dicho proceso supone problematizar las convicciones, las cuales han sido adquiridas y tomadas de manera «natural», con el fin de que puedan encajar con las exigencias políticas de una sociedad contemporánea marcada por el hecho del pluralismo. En este proceso de crítica, los diferentes grupos de creencia religiosa se encuentran forzados a limitar sus expectativas con el objetivo de encajar sus doctrinas con las de otros en el marco de relaciones entre ciudadanos libres e iguales.

El giro crítico operante en este proceso exige a los creyentes asumir que no les es posible tener un conocimiento sobre los objetos metafísicos que los dogmas de sus diferentes religiones contienen, pasando así a aceptar que sobre ellos solo es posible pensar, pero no es posible conocer objetivamente. De esta manera, en este giro, las personas que abrazan una creencia religiosa salen de su conciencia natural

—en la cual asumen sus dogmas como conocimientos de objetos metafísicos o sobrenaturales— e ingresan al campo en el cual las razones exigen asumir los dogmas como objetos del pensamiento en vez de objetos de conocimiento.

Tanto en *Teoría de la justicia* como en *Liberalismo político* de John Rawls, esta situación exige llevar a cabo un equilibrio reflexivo entre, por un lado, las doctrinas religiosas y laicas previamente reflexionadas y, por otro, las exigencias de la justicia. Dicho equilibrio reflexivo conduce a un consenso entrecruzado en torno a los principios de justicia. Sin embargo, Rawls no enfatiza suficientemente el hecho de que en este proceso se produce una limitación de las expectativas en quienes profesan una doctrina religiosa. Ciertamente, para él las personas deben ajustar sus doctrinas comprensivas religiosas o laicas a fin de que encajen en un esquema de pluralismo razonable basado en los principios de la justicia. Sin embargo, con esto no se analiza suficientemente aquello que sucede al interior de las doctrinas comprensivas religiosas<sup>8</sup>. En particular, no se precisa qué tipo de desplazamientos se realizan al interior de las diferentes creencias y prácticas al interior de la doctrina y en qué lugar queda colocado el dogma. Por ello, propongo utilizar el término «pluralismo crítico» para denominar este proceso de reflexividad en el que el dogma queda desplazado y cernido a través de la crítica de la razón, en vez de utilizar el término «pluralismo razonable».

El pluralismo crítico exige que las religiones realicen una interpretación reflexiva del dogma, la cual supone una crítica del mismo. El término «crítica» es tomado aquí tal como Immanuel Kant lo propone, a saber, un cuestionamiento de toda pretensión de conocimiento respecto de objetos metafísicos. De esta manera, la crítica del dogma supone desconectarlo de toda pretensión de conocimiento de los objetos metafísicos que se piensan en él. De esta manera, junto con colocar la revelación dentro de los límites de las razones, esta interpretación basada en la crítica conduce a una redefinición de la relación entre la religión y el dogma. Fruto de esta redefinición crítica, no solo se produce una reinterpretación de la relación con el dogma, sino que se produce una redefinición del dogma mismo. Desde esta nueva situación, se entiende que la dinámica propia del dogma consiste en limitar la acción que él mismo inspira y, con ello, se comprende con claridad que no se puede deducir, a partir de este, ningún elemento normativo, ya sea moral, jurídico o político.

Esta reflexión conduce a la comunidad de creyentes a dudar, en sentido crítico, de su propio culto, puesto que le otorga conciencia de que carece del control sobre lo trascendente. De esta manera, la duda se introduce al interior

---

<sup>8</sup> No abordaré en el presente ensayo aquello que sucede respecto de las doctrinas comprensivas laicas.

de la experiencia religiosa en un doble sentido. En un primer sentido, la duda se presenta como una eventual sospecha sobre la verdad que la religión enuncia —la verdad es entendida aquí en un sentido metafísico—. En cambio, en un segundo momento, la duda se convierte en crítica y se adquiere la conciencia de que la experiencia religiosa no nos ofrece acceso a verdad metafísica alguna, sino a fenómenos de la experiencia inspirados en un incondicional que no se puede conocer, sino solo pensar. Respecto de lo trascendente que solo es posible pensar, quien tiene la experiencia de lo sagrado debe tener en claro que carece de mecanismos de control.

De esta manera, el «pluralismo crítico» se diferencia del «pluralismo razonable» presentado por Rawls en dos puntos centrales. En primer lugar, el pluralismo crítico examina la manera en la que se van ajustando las creencias al interior de una doctrina religiosa, especialmente aquellas respecto del dogma, cosa que no sucede con el pluralismo razonable. Ciertamente, el pluralismo razonable exige un proceso de reajuste de las creencias, pero no analiza de qué manera se da este reajuste. En segundo lugar, el pluralismo crítico permite distinguir diferentes grupos al interior de un grupo religioso, a saber, aquellos que ejercen la crítica sobre el dogma y aquellos que no lo hacen. De esta manera, el pluralismo crítico dilucida la posibilidad de un pluralismo al interior de las comunidades religiosas mismas. En cambio, el pluralismo razonable no hace esta distinción; más bien, asume la doctrina comprensiva religiosa como un todo, sin hacer distinciones internas.

## 6. PLURALISMO CRÍTICO Y SECULARIZACIÓN

El pluralismo crítico, entendido como un proceso reflexivo respecto de la religión a partir de la modernidad, se inserta, de manera ineludible, en el proceso de secularización. De este modo, forma parte de la teoría de la secularización, tal como la interpreto, tomando como base los aportes de Dewey y Taylor. El proceso de secularización que esta teoría presenta incluye necesariamente un proceso reflexivo de carácter crítico al interior de las doctrinas religiosas, tal como lo he discutido con relación al «pluralismo crítico». De esta manera, el proceso de secularización, lejos de representar un proceso de erosión de la creencia religiosa, significa una profundización y fortalecimiento de la creencia religiosa. La profundización se expresa en la posibilidad de asumir la creencia religiosa con mayor lucidez y reflexividad. El fortalecimiento supone la posibilidad de flexibilizar la creencia religiosa para purificarla de las pretensiones metafísicas y poder hacerla ingresar a la esfera de la sociedad de una manera más productiva.

En este giro reflexivo, la interpretación del dogma en el sentido de alejarse de una perspectiva metafísica del mismo adquiere un lugar central. Con esto, se logra que la creencia religiosa se adopte a través una actitud falibilista. El movimiento interno que el pluralismo crítico invoca supone no asumir consecuencias metafísicas de los dogmas religiosos y bajarle el tono a las creencias religiosas a fin de relacionarse con ellas con cierta ironía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Clifford, William & William James (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos.
- Dewey, John (2005). *Una fe común*. Buenos Aires: Losada.
- Eagleton, Terry (2011). *Razón, fe y revolución*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Haro, José Juan; Eduardo Hernando & Alessandro Caviglia (2006). Mesa redonda: entre el análisis económico del derecho, el pensamiento reaccionario y el liberalismo político. *Foro Jurídico*, 3(5).
- Hernando, Eduardo (2015). ¿Qué hay de malo con la laicidad positiva? *Blog Académico de la Facultad de Derecho*. Disponible en <http://facultad.pucp.edu.pe/derecho/blog/que-hay-de-malo-con-la-laicidad-positiva/>.
- Metz, Johann Baptist (1971). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Rawls, John (2002). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989). *El contrato social*. Madrid: Edaf.
- Sociedad Secular y Humanista del Perú (2014). *La manzana prohibida. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios?* Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6q-JOmy6eqY>.
- Taylor, Charles (2015). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.
- Tracy, David (1975). *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Nueva York: Seabury Press.
- Tracy, David (1981a). Defending the Public Character of Theology. *Christian Century*, 98, 350-356. Disponible en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1720>.

- Tracy, David (1981b). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Nueva York: Crossroad.
- Tracy, David (1987). *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope*. San Francisco: Harper & Row.
- Tracy, David (1990). *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids-Lovaina: Eerdmans-Peeters.
- Tracy, David & John Cobb (1983). *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* Nueva York: Seabury.