

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 6



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 TENSION «SECULARIZACIÓN» - «POSTSECULARIZACIÓN» Y EL DESAFÍO DEL MERCADO RELIGIOSO¹

Ricardo Marcelino Rivas García, Universidad Intercontinental / Universidad Pontificia de México

1. INTRODUCCIÓN

Siguiendo a Olivier Tschannen (1991; 1994), la discusión en torno a la secularización debe orientarse por dos preguntas fundamentales: 1) ¿en qué consiste la secularización?; 2) ¿ha sido superada o continúa operando en este contexto post-secular? El objetivo de este escrito, como se enuncia en el encabezado, es brindar algunas reflexiones en torno al valor de la secularización y al desafío que esta y la postsecularización representan para el cristianismo, el cual se asume no como una propuesta religiosa más, sino como «la verdad revelada», en un contexto en el que tiene que convivir con múltiples ofertas religiosas que presenta el pluralismo post-secular de nuestra época. El presente trabajo también considera las implicaciones que el horizonte religioso representa para la vida institucional de la Iglesia Católica, así como para cualquier religión institucionalizada (histórica). La tesis que pretendo sostener es que la secularización no ha sido superada y la postsecularización que nos congrega no debería desestimar sus aportes a la sociedad actual, incluso sobre el papel de la religión en ella.

2. LA SECULARIZACIÓN COMO PARADIGMA

La tesis de la secularización sostiene que el declive de la religión en Occidente no es un accidente sino la consecuencia no intencionada de una serie de cambios sociales complejos, que podemos llamar modernización. No fue un proceso inevitable. Pero a menos que podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo, la secularización es irreversible (Bruce, 2006, p. 428).

¹ El presente artículo tiene como base el trabajo Rivas García (2013b).

Desde hace varias décadas, en virtud de las críticas de las que fue objeto el proyecto de la modernidad, así como la filosofía de la historia de él emanado, se ha podido observar críticamente que las formulaciones teóricas acerca de la secularización obedecen a un paradigma de inspiración evolucionista y naturalista. La secularización se convirtió en uno de los axiomas centrales de la propia teoría de la modernización que se gesta en la Ilustración europea, hasta el punto de llegar a identificar modernidad y secularidad (Casanova, 1994, p. 12; Tschannen, 1991, p. 395). La idea central de esta teoría es que, a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas y, como consecuencia, menos religiosas: «[...] a medida que los países se hacen más diversos, ellos devienen más seculares», reza este paradigma (Bruce, 2006, p. 427). La teoría de la secularización parte de una ecuación representada en la fórmula « $S=X-Y$ », entendiéndose por « X » el progreso de la ciencia y la tecnología como resultado de un inminente despliegue de la racionalidad modernizadora; mientras que « Y » significa la centralidad del ámbito religioso y su carácter integrador de otros ámbitos de la vida. La condición para esta ecuación se apoya en el hecho constatable desde el siglo XVII de que a mayor desarrollo de la racionalidad y de los procesos de modernización corresponde una mayor contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones religiosas en la vida de los individuos: « $X>Y$ ».

La teoría de la secularización se fundamenta en tres elementos característicos, a saber: 1) diferenciación, 2) racionalización y 3) mundanización.

1) La diferenciación significa básicamente que, a través de la historia, la religión se separa y distingue progresivamente de otros dominios de la vida, de modo tal que emerge finalmente como un dominio institucional muy específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones o esferas (educación, política, economía). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas en este proceso de diferenciación empiezan a trabajar racionalmente sobre la base de criterios relacionados con sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa. La economía y el Estado empiezan a trabajar de manera racional siguiendo su propia lógica interna.

Como se puede observar en nuestros días, el paradigma no se ve confirmado por el declive de las creencias y prácticas religiosas, sino por la declinación de la religión institucional y por una creciente tendencia hacia la interiorización o privatización de la creencia. Asimismo, la pérdida de poder e influencia de la religión institucionalizada no implica necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión, ya sea en la arena política y la cultura de una sociedad, o en la conducción de la vida personal, ni siquiera en la conformación de la identidad del sujeto (Casanova, 1994, pp. 229-230). Los efectos de la privatización han sido

compensados por la generalización de valores de origen religioso —particularmente valores judeo-cristianos—, valores que han devenido fundamentales para la reconstrucción moral de las sociedades occidentales. Talcott Parsons (1963; 1974) señalaba que las sociedades modernas tenían más compromiso con los valores cristianos al apelar a valores en favor de los más vulnerables de la sociedad. De tal manera que la secularización constituye un proceso paradójico porque, si bien reduce el espacio de la religión a un lugar más limitado en el sistema cultural, promueve los valores religiosos dotándolos de una importancia estratégica extendida en la sociedad. Así, la secularización no se traduce en la pérdida, sino en la ampliación social del compromiso con los valores religiosos, pero ahora secularizados y promovidos desde esferas sociales distintas a la esfera religiosa: ética ciudadana, ética medioambiental, defensa de los derechos humanos, etcétera.

2) La racionalización como parte del proceso de secularización está fuertemente relacionada con las ideas weberianas de desencantamiento y burocratización del mundo. Tomando como referencia dichas ideas, las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental, a la vez que se alejan del pensamiento mágico. La racionalización de las sociedades implica, por lo tanto, el predominio de la acción orientada en términos utilitarios —acción racional con arreglo a fines— junto con la emergencia de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad, y la sistematización de la vida alrededor de ellos (Tschannen, 1992, pp. 67, 129). El efecto más evidente de la racionalización es el desplazamiento de la religión por el empuje de las ciencias, en tanto discurso dominante y principal recurso de legitimación del orden social, ofreciendo una «visión científico racional» de los mecanismos sobre los que funciona la sociedad, como hemos señalado cuando hablábamos de la ecuación «S=X-Y». El impacto de este proceso en los ámbitos de la ciencia, la tecnología, la política y la economía es por demás conocido. Junto con el proceso de racionalización aparecieron las doctrinas del derecho natural, de la igualdad, de la soberanía popular, de la tolerancia. En el ámbito sociorreligioso, el impacto de ese proceso es un tanto confuso. En la medida en que la religión descansaba esencialmente en certidumbres sobrenaturales, la situación del pluralismo era propicia para la secularización, porque confrontaba a la religión con múltiples cuestionamientos sobre su credibilidad. Sin embargo, cuando la tolerancia abrió la puerta a variables religiosas diferentes, la unidad se fragmentó: las certezas compartidas disminuyeron y, con ello, también la fe. La pluralidad de religiones característica de la sociedad moderna implicaba que las diferentes denominaciones religiosas se centraran más en lo terrenal, ya que todas debían adoptar estructuras burocráticas similarmente racionalizadas y eficaces en la lucha por la supervivencia y la adaptación al mundo moderno. Las instituciones religiosas van perdiendo cierta

especificidad, haciéndose más mundanas. Las organizaciones religiosas empiezan a atender más directamente a las necesidades psicológicas y sociales de sus miembros, antes que a su salvación. Las diferentes esferas de la vida llegan a ser autónomas y entran en competición con la religión. La religión pierde relevancia y autoridad, pero no desaparece.

3) Por lo que se refiere a la mundanización, esta es entendida como el proceso por el cual una sociedad, un grupo o una organización social retiran su atención del mundo sobrenatural para concentrarse en los asuntos de este mundo (Tschannen, 1992, p. 69). En otras palabras, la mundanización es el resultado más radical del proceso de secularización, en el sentido de «desencantamiento» del mundo. Diferenciación y racionalización conducen a la mundanización, es decir, a la total desacralización, a consolidar una concepción de la realidad independiente de Dios y cerrada a toda dimensión trascendente, a la pérdida del sentido de lo sagrado. Como señalaba

Berger, «un cielo sin ángeles se encuentra abierto para la intervención del astrónomo y eventualmente del astronauta» (2006, p. 141). Émile Durkheim afirma lo siguiente: «Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas» (1987, pp. 201-202). Esto ha dado origen a una «cultura horizontal», la cual cada vez afirma más la superioridad y autosuficiencia de los seres humanos, al mismo tiempo que da muestras de incapacidad para dirigir la mirada hacia lo trascendente. La mundanización implicaría a su vez la increencia. Pero este último punto del paradigma es el más difícil de confirmar empíricamente, ya que hemos señalado algunos rasgos secularizadores que marcan la tendencia hacia el pluralismo (el reencantamiento del mundo o la pervivencia de la religión invisible, aunque ciertamente no una vuelta a la religión otrora dominante).

Sobre esta última cuestión, podemos señalar dos posiciones encontradas. La primera sostiene que el reencantamiento manifestado en la emergencia de nuevos movimientos religiosos forma parte del mismo proceso de secularización, en la medida en que las creencias son desmonopolizadas de una religión institucional, pero siguen siendo importantes para la vida de numerosos individuos que demandan múltiples formas de lo religioso (Tschannen, 1992, p. 342). La otra posición sostiene que la emergencia de cultos y nuevos movimientos religiosos es prueba del fracaso del paradigma (Stark & Bainbridge, 1987).

Resumiendo lo anterior, el paradigma de la secularización considera a esta como el irreversible declive de las prácticas y las creencias religiosas tradicionales (González-Carbajal, 2003), a cuya base está el extendido e innegable proceso histórico de contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesásticas frente a otras instituciones seculares (Casanova, 2003, p. 18).

3. LA REVITALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA ERA «POSCRISTIANA» Y «POSTSECULAR»

A pesar de que la secularización moderna ha sido conceptualizada como un paradigma (lo cual puede ser interpretado como «ideología», como cosmovisión generalizada, como movimiento social, como autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales y humanas), los efectos de este proceso secularizador son ciertamente constatables en la sociedad actual.

Sin embargo, en una obra de 1912, Durkheim planteó una tesis que apenas en este siglo que recién concluyó se comenzó a confirmar: la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico humano y, por lo tanto, su permanencia es incuestionable. No se refiere necesariamente a una religión institucionalizada, sino a las «formas de lo religioso», como lo podemos inferir del siguiente fragmento:

[...] hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo (1992, p. 398).

Puede ser que, efectivamente, la secularización haya menguado la centralidad de la religión (o de algunas de ellas) y la haya marginado al ámbito de lo privado, pero será difícil que logre suprimirla de manera definitiva del espíritu humano. Como hemos mencionado, la pérdida de funciones y la tendencia a la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión (Casanova, 1994, pp. 229-230).

Confirmando lo que planteó Durkheim, la secularización empezó a ser crecientemente cuestionada desde finales del siglo pasado. Actualmente, determinadas instituciones religiosas han perdido ciertamente poder e influencia

en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso espontáneo y desestructurado. Las instituciones religiosas en los últimos años han jugado importantes papeles políticos y sociales, incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan (Berger, 1999, p. 3). Todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. En definitiva, ello significa que «la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición» (Estruch, 1994, p. 279). Por otra parte, el vigor de nuevos y viejos fundamentalismos por todo el panorama internacional, el creciente recrudecimiento de las ortodoxias religiosas, ha sido invocado a menudo como refutación de un presente y un futuro en vías de secularización. La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros, pero también ha provocado poderosos movimientos de contrasecularización (Berger, 1999, p. 8).

Según Jürgen Habermas (2008a, p. 171; 2008b, p. 5), tres fenómenos entrecruzados convergen para crear la impresión de que se está presentando un «resurgimiento de la religión», o que estamos arribando a una nueva era postsecular. Dichos fenómenos son: a) expansión misionera, b) resurgimiento de fundamentalismos e integrismos, y c) instrumentalización de la religión para legitimar la violencia política (Habermas, 2006, pp. 13-41). Previamente, Casanova (1994, pp. 211ss.) había demostrado empíricamente que, durante la década de los ochenta, las tradiciones religiosas de todo el mundo, desde el fundamentalismo islámico a la teología de la liberación católica, comenzaron a hacer su camino, a menudo con fuerza, fuera de la esfera privada e insertas en la vida pública, causando la «desprivatización» de la religión en la vida contemporánea. Esto le permitió a Habermas acuñar el término «postsecularización» como un retorno de la religión en la esfera pública.

Paradójicamente, la postsecularización ha afectado particularmente al cristianismo como religión dominante de Occidente. Como se ha mencionado, en la esfera socioreligiosa, el evidente proceso de racionalización (aun cuando tal racionalización se haya dogmatizado en la modernidad) generó un horizonte pluralista, afectando la unidad y la hegemonía de la religión cristiana. Desde entonces se empleó el término «poscristiandad» para referirse a ese nuevo panorama religioso, enmarcado en la misma modernidad, caracterizado por la pérdida de centralidad de la religión cristiana en la sociedad. Este debilitamiento del cristianismo ha llegado a formar parte de los rasgos de la misma sociedad posmoderna actual. El proceso

de racionalización hizo que el cristianismo fuese ocupando un puesto cada vez más periférico, llegando al punto de ser considerado como una institución más dentro del entramado social (Mardones, 1994). Se comprende que en la modernidad a la religión en general, y a la cristiana en particular, le hayan salido competidores: aparecerían visiones e ideologías que tratarían de explicar el mundo y la realidad, los procesos sociales, al hombre mismo y a la historia desde una mirada no religiosa. De la cosmovisión casi exclusivamente religiosa se va pasando a una visión del mundo suministrada por las diversas ideologías, humanismos, científicismos, etcétera (Habermas, 2008b, p. 4). La religión cristiana ya no tendrá la exclusiva en la interpretación del mundo. La fragmentación de la unidad social y cultural se extenderá a la unidad religiosa. Este es el momento de la pérdida de exclusividad de cosmovisión que había detentado hasta entonces el cristianismo, este es el fin de la cristiandad (Mardones, 1994, p. 155). Podemos sostener, sin embargo, que del hecho de que el cristianismo haya perdido terreno en las sociedades occidentales no se sigue que la religión haya sufrido la misma suerte.

Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general (Taylor, 2007). Las profecías de la secularización que se avistaron desde la Ilustración europea implicaban que la secularización sería tan gradual como la modernización lo fuese, lo cual no ha sucedido. Inclusive, podemos apoyarnos en la evidente emergencia de la religión (cristiana o musulmana) en los países de Europa del Este, tras décadas de monopolio ateo. Esto hace sugerir a varios expertos que la secularización como fenómeno irreversible es un «mito» (Estruch, 1994, pp. 267-281; Berger, 1999, p. 12; Casanova, 2003, p. 18; véase también Martelli, 1990; Ziebertz & Ulrich, 2008).

4. LA DESCONCERTANTE «OFERTA RELIGIOSA» EN LA ERA POSTSECULAR

Recientemente aparecieron investigaciones inspiradas directamente en la economía neoclásica que proponen una teoría coherente y sumamente inquietante sobre la vigencia de la religión, incluso en contextos hipertecnificados. Si bien el paradigma de la secularización sostiene que la sociedad necesita cada vez menos de la religión en cuanto a las funciones y mecanismos estrictamente sociales, ello no representa necesariamente la declinación en general de ella, sino la pérdida de influencia de la institución religiosa dominante y una marcada tendencia hacia la desregulación religiosa por parte del Estado. Esta «desmonopolización», como la llama Peter Berger (2006, pp. 107-130, 272), que puede ser interpretada en términos económicos, precipita una situación de pluralismo, de competencia religiosa, de diversificación de la oferta en un mercado relativamente libre y autorregulado.

Junto a la desmonopolización, es evidente la separación entre las esferas pública y privada. Desde la Reforma protestante puede interpretarse que la modernización va acompañada de un proceso de privatización de la experiencia religiosa, pues esta va siendo retirada de la esfera pública y comunitaria, quedando relegada al ámbito interior de los sujetos. Como parte del proceso de modernización en sociedades complejas y diferenciadas, en la medida en que las esferas temporales o públicas se ensanchan, la esfera religiosa se contrae al espacio íntimo. Esto tiene como consecuencia que la identidad religiosa personal se convierte también en un asunto privado que responde a una decisión personal, y que no puede ser impuesta por nadie, escapando a la regulación de las grandes instituciones religiosas (Luckmann, 1967, pp. 65-263). Lo anterior provoca que la decisión de creer se vea sometida a factores que las instituciones religiosas no pueden controlar, como, por ejemplo, la ya mencionada situación de mercado, provocando que el individuo se sienta confrontado con una multitud de ofertas de sentido global con pretensiones de validez (Hervieu-Léger, 1999, pp. 42-55). Dicha situación abre, asimismo, la posibilidad de tener una identidad y una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad o institución religiosa: «creer sin pertenecer», creer sin comprometerse (Davie, 1990). Este último fenómeno, visto desde la posición de la oferta religiosa en esta situación de mercado plural y, obviamente, «competitivo», obliga a pensar en el individuo como consumidor religioso.

Ante esto, los movimientos religiosos se imponen el imperativo de «alcanzar resultados» y buscar estrategias para aumentar y retener a sus miembros, y, así, mantenerse dentro del mercado, ofreciendo un producto atractivo para las necesidades, deseos, demandas y expectativas de los consumidores (Stark, 2006, pp. 47-67). El mercado religioso competitivo tiene implicaciones tanto con respecto a la diversificación de la oferta religiosa (para demandas y necesidades diferentes) como con relación a la homogeneización, en el sentido de estandarización de ciertos productos religiosos que gozan de una amplia acogida entre los consumidores. Lo anterior no obsta para que siga dándose la «lealtad a la marca» (Bruce, 2006, pp. 413-430).

Una interpretación alternativa del paradigma de la secularización, pero en los mismos términos económicos que la anterior (Finke & Stark, 1992), mide la secularización de una religión o Iglesia (y no de la sociedad en general) de manera inversamente proporcional al grado de compromiso y participación entre sus fieles. Simplificando el modelo costo-beneficio, las Iglesias modernizadas o secularizadas, más adaptadas al proceso de desencantamiento del mundo y de adhesión a valores temporales, son las que han visto disminuir el número de sus fieles porque demandan menos compromiso. Una parte considerable de sus fieles aportan poco a la vida comunitaria de la iglesia. Como consecuencia de ello, se da una escasa

producción colectiva de bienes y servicios religiosos. Por el contrario, las iglesias que postulan un mundo «encantado» y exigen una fuerte participación en la vida de la iglesia son las que más han crecido (Kelly, 1972; 1984). Se puede afirmar que el crecimiento de las religiones poco secularizadas se debe a que su doctrina permite la oferta de una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos de los cuales todos luego participan, aunque estos bienes sean en realidad de carácter temporal, si bien son dotados de sentido sacro por los creyentes: Dios puede sanar, ayudar a encontrar pareja, proporcionar prosperidad económica o conseguir trabajo, establecer lazos de convivencia y solidaridad en un mundo individualista. En tanto, las Iglesias más secularizadas esperan que estos servicios sean provistos por instituciones seculares correspondientes: médicos, psicólogos, asistentes sociales, empresarios, ONG, etcétera, aunque ellas mismas los promuevan o los patrocinen. Según un modelo de costo-beneficio —y aceptando que las creencias religiosas continúan siendo importantes para grandes sectores de la población— resulta razonable participar de aquella iglesia que provea una mayor cantidad de bienes y servicios religiosos (Finke & Stark, 1992, p. 197).

Siguiendo a Stark (2006), sería ilustrativo aplicar también otros conceptos de la economía clásica, como «oferta y demanda (*supply and demand*)» (Stark & Iannaccone, 1994, pp. 230-252). Considerando que el núcleo de la práctica religiosa implica relaciones de intercambio entre los seres humanos y lo sobrenatural, la religión y sus instituciones serían el intermediario para tales relaciones de intercambio. Muchas visiones y estudios sobre la religión se han concentrado en la demanda, asociándola al conjunto de «necesidades humanas» básicas o complejas. Tal enfoque propone que «la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto o necesidad que puedan tener los seres humanos» (Stark, 2006, p. 48; véase también Inglehart & Norris, 2004).

Puede decirse que la demanda religiosa ha sido más o menos constante en sus características a lo largo de la historia humana. La vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechas por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas y son, por tanto, en sí mismas valiosas recompensas. La recompensa fundamental es la respuesta sobre el sentido último —y sobrenatural— de la existencia humana (Stark, 2006, p. 50).

Si la demanda ha sido más o menos constante, porque se funda en una estructura antropológica, lo más importante viene a ser la «oferta». Las explicaciones de cambio religioso se habían formulado hasta ahora en términos de cambio en la demanda, de cambios en las preferencias individuales. Si la gente deja de acudir a su iglesia, ello puede interpretarse como un cambio en las preferencias, y la conclusión

acostumbrada nos suele llevar por los caminos de la teoría de la secularización (que resumimos en la siguiente fórmula: «la gente ha dejado de ir porque ha perdido la necesidad de la religión»). Señala Stark:

[...] Para ilustrar cuán fundamental es el cambio de énfasis de la demanda a la oferta, considérese que los defensores de los otros enfoques, cuando se enfrentan a grandes cambios en la composición religiosa de las sociedades [...] generalmente plantean la cuestión básica del siguiente modo: ¿por qué cambian las preferencias religiosas de las personas? Eso parece una cuestión totalmente razonable. Sin embargo, cuando se plantea de esta manera, nos dirigimos a buscar una respuesta sobre el cambio en la demanda y por lo tanto se concluye que estos cambios se producen porque la gente de repente desarrolla nuevas necesidades religiosas insatisfechas y se vuelven a producir nuevas instituciones religiosas capaces de satisfacer estas necesidades (2006, p. 48).

Si partimos del supuesto de que la demanda religiosa es más o menos constante, el cambio religioso es producto de transformaciones en la oferta. En suma, la demanda religiosa permanece relativamente constante, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel agregado de participación religiosa depende de la diversidad y de la energía de las instituciones religiosas que se dedican a ofertar.

Hemos de conceder que los individuos varían en los gustos y en las necesidades, también en lo religioso. Unos individuos demandan mucho compromiso y otros bastante menos. Una institución religiosa no podrá dar entera satisfacción a tanta diversidad individual. De lo que se sigue que el estado natural de la religión en todas las sociedades modernas y complejas no es la secularización, sino el pluralismo religioso. Pero el pluralismo ha sido típicamente suprimido en favor de religiones establecidas; dicho en la jerga de la economía, a favor de «monopolios religiosos». Mantenido y sostenido de muchas maneras, los monopolios no tienen incentivos para atraer a su mercado, cautivo después de todo (Stark, 2006, p. 52). Es esto lo que explica la situación de apatía religiosa, a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí, como revelan los estudios a este respecto (Casanova, 1994, pp. 75-207). En una situación de monopolio, con el mercado intervenido, muchos nichos religiosos con demandas específicas pueden dejar de cubrirse. En todo caso, serán las sectas —o, al interior de la Iglesia Católica, los diferentes carismas ofrecidos por las diferentes órdenes, congregaciones religiosas e institutos de vida consagrada—, con alto nivel de compromiso, las primeras que intenten satisfacer ciertos segmentos del mercado (Stark, 2006, pp. 58-59, 62).

De acuerdo con Stark, donde más avances ha conseguido la secularización ha sido precisamente entre cierto tipo de instituciones monopólicas, perezosas e

incapaces de atender las demandas del público. La religión es una empresa colectiva, por lo que si carece de fuerza y del compromiso para socializar, la participación religiosa se resiente (Stark, 2006, pp. 55-57; véase también las reflexiones en este mismo sentido en el documento de «Aparecida», CELAM, 2007). Donde las instituciones religiosas están más adaptadas a los procesos de modernización, podemos esperar las tasas más altas de secularización, pero la competencia en el mercado impide que sus efectos se hagan patentes (Stark, 2006, p. 64).

El renacimiento religioso de América Latina se puede explicar porque el protestantismo emprendedor ha conseguido entrar en un mercado previamente atendido por un despreocupado mercado católico, y esto ha estimulando a su vez nuevas respuestas católicas (CELAM, 2007, numeral 226), como también ha promovido el renacimiento islámico por la competición entre sectas. Para Stark, el pluralismo de nuestra época es la mejor garantía de vigor religioso: «La competencia entre las organizaciones religiosas en cualquier sociedad estimula el esfuerzo, lo que aumenta el nivel general de compromiso religioso y provoca la desaparición de las religiones que carecen de suficiente atractivo para el mercado» (Stark, 2006, p. 63).

Sirva como botón de muestra el análisis de Rodney Stark sobre el resurgimiento de la religión y el cuestionamiento sobre la teoría de la secularización. Sin embargo, esto pone de manifiesto que el contexto tardomoderno actual, calificado como de incertidumbre y riesgo (Beck, 1994; Berger & Luckmann, 1997), conoce fenómenos religiosos que, si bien no suponen un auge de la religiosidad institucionalizada, favorecen la aparición de nuevos movimientos religiosos y una suerte de espiritualidad difusa, además de reacciones defensivas de tonalidad fundamentalista, como hemos señalado anteriormente. En el seno de la sociedad occidental, esta religiosidad difusa toma del cristianismo lo que le interesa y le supera o abandona por la puerta religiosa de un eclecticismo que también puede considerarse como poscristiano (González-Carbajal, 2003, pp. 94-111).

5. SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARIZACIÓN, EL DESAFÍO LATENTE PARA EL CRISTIANISMO

La secularización ha tenido resultados benéficos, en la medida en que esta ha ayudado a depurar una falsa imagen de Dios y ha hecho del hombre un ser responsable de los problemas intramundanos. En el cristianismo es difícil encontrar quien dude de que la secularización haya sido positiva tanto para la sociedad como para la misma fe. Ha sido beneficiosa para la sociedad, porque gracias a ella la sociedad accedió a su mayoría de edad y dejó de recurrir a la religión para la consecución de objetivos específicamente mundanos. Y, desde luego, ha sido también beneficiosa para la religión cristiana. Por una parte, la ayudó a purificar su imagen de Dios (Estrada,

2003, pp. 292-295) y, por otra parte, la ayudó a precisar mejor cuál es su papel en la sociedad, separándola de la simbiosis con los poderes terrenales.

Si en el pasado sociedades todavía menores de edad obligaron al cristianismo a desempeñar ciertas tareas de suplencia, hoy aprenderán a relativizar todas esas tareas. Gracias a la secularización, la fe y la religión cristianas pueden tornarse realidades que garanticen la sinceridad y coherencia de la adhesión del creyente o promuevan formas de presencia en el mundo y de anuncio salvífico originales y de gran vigor. «Secularizar el mundo es, ante todo, purgarlo de un pretendido carácter sacro que no tiene. Al relativizarlo recordándole su dependencia de Dios, la fe cristiana cumple su función respecto a él secularizándolo, tutelando su naturaleza profana, desmintiendo su autosuficiencia y su presunto carácter de fin último» (Ruiz de la Peña, 1998, pp. 225-226). El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et spes*, hace una precisión sobre la autonomía de la realidad temporal, en la que se valora la secularización. Se lee en el texto conciliar:

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. [...] Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aun, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida (1965, numeral 36).

Pero no hay que perder de vista, de cualquier manera, que el fenómeno de la secularización convive hoy con tendencias francamente opuestas, que más bien afirman la vitalidad de lo sagrado (CELAM, 2007, numeral 264), la búsqueda de lo sobrenatural y mágico, o bien valores absolutos a los que poder adherirse ante la angustiosa ausencia de seguridad. Sin embargo, dichas tendencias no siempre se traducen en un retorno a las Iglesias o a las religiones tradicionales, y a menudo plantean problemas que profundizan la situación de crisis religiosa que afrontan esas Iglesias.

No obstante, y como el mismo fragmento arriba citado lo subraya, la secularización y la postsecularización expresan una sensación de amenaza para la continuidad del cristianismo en las sociedades más avanzadas, no solo por el perceptible alejamiento de ciertos estratos de la población, sino también por la gran relativización de la autoridad moral de sus ministros, por la confusión doctrinal y

por la desagregación comunitaria en la que suele manifestarse. Las consecuencias son también palpables a nivel de sociedad civil: la pérdida de presencia religiosa se traduce en no pocos síndromes individuales y sociales, a causa de la dificultad para encontrar sustitutos que puedan satisfacer las exigencias de identidad, seguridad, esperanza y consuelo, o incluso de fundación y motivación moral, que prestaban las religiones o, de forma más particular, el cristianismo. La anomia, o falta de orientación vital, ciertas patologías sociales o el alejarse de valores e ideales, sin los que resulta imposible la supervivencia de la sociedad, son muestra de dicha crisis.

La situación presente permite abstraer los siguientes rasgos, a los cuales debemos considerar asimismo como desafíos actuales:

- a) El pluralismo social y religioso, con el consecuente relativismo de los valores y de las creencias, los cuales dejan de estar respaldados por la totalidad de un pueblo y pasan a ser patrimonio de grupos que comparten sus cosmovisiones junto a otros. Esa situación erosiona la plausibilidad de credos que se reclaman como absolutos.
- b) La privatización de la fe, que responde a una decisión personal, y que no puede ser impuesta por nadie y que escapa al control de las instituciones religiosas. Ello provoca que la decisión creyente se vea confrontada con una multitud de ofertas en un mercado religioso plural y competitivo.
- c) Weber llamó a esta situación desgaste de las «religiones de fraternidad», sobre todo a causa de su contraste con los sistemas sociales más avanzados, como la economía (con sus exigencias materiales), la política (como estrategia de poder) y la ciencia (como sistema autónomo de conocimiento, que hoy alimenta además buena parte de la conciencia crítica que se vierte contra las Iglesias).
- d) No deben olvidarse las causas internas de la secularización, o la culpabilidad eclesial, consecuencia del desprestigio de las instituciones y de las personas representativas de ellas, así como la constatación de la esterilidad, o incluso negatividad, de desarrollos teológicos y de experiencias prácticas poco afortunados, a la hora de rescatar el significado del cristianismo en un mundo secular. Se trata de elementos que han profundizado aun más las tendencias secularizadoras.

6. REFLEXIÓN FINAL

La secularización y la postsecularización, en el marco de la sociedad moderna y posmoderna, obligan a replantear a nivel práctico muchas de las ideas y de los modos de actuación del creyente y de la religión cristiana en nuestros días. En principio,

el nuevo contexto de pluralismo cultural, tomando en cuenta los análisis de Stark, obliga a las Iglesias a abandonar planteamientos propios de una situación de monopolio religioso, cuando se daba por descontado que las necesidades religiosas de los individuos solo podían ser satisfechas en el ámbito de las religiones e Iglesias tradicionales. La nueva situación es de concurrencia, e implica un mayor esfuerzo por presentar la oferta religiosa como la mejor y la más convincente. No se trata solo de una cuestión publicitaria o de proselitismo, sino de coherencia y calidad de la fe («calidad en el producto», para seguir con la jerga de la economía) que se vive y se ofrece (CELAM, 2007, numeral 210).

Por otro lado, la situación de pluralismo que determina el contexto secular obliga a valorizar el pluralismo al interior de la tradición cristiana; dicha tradición debería poder entrar en contacto con sensibilidades diversas y ofrecer una fe rica y plural, capaz de expresarse en modos siempre nuevos y responder a la búsqueda de cada uno.

Finalmente, la secularización y la postsecularización obligan a una cierta provisionalidad, tanto a la reflexión creyente como a sus prácticas, ya que no se garantiza de antemano si es que un discurso o un modo de vivir y transmitir la fe resulta adecuado en las nuevas circunstancias. Buena parte del esfuerzo de la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II por actualizar la tradición cristiana deberá afrontar el riesgo del error y la necesidad de corrección, a partir de los resultados que obtenga su puesta en práctica (Ratzinger, 2002, pp. 11-25; Rivas García, 2013a). Nos preguntamos, no obstante, si el cristianismo al menos, como religión de la gratuidad y de la caridad, puede someterse solo al criterio de la eficacia a la hora de juzgar sus modelos de reflexión y sus prácticas². En tiempos postseculares, la secularización deberá valorarse también como una aportación del cristianismo a Occidente y deberá reconocerse también su utilidad a la hora de valorar las propuestas de sentido último que las tradiciones religiosas ofrecen.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich (1994). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Benedicto XVI (2010). *Ubicumque et semper*. Carta apostólica para la institución del Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

² Las necesidades pastorales que se plantean en el presente, y que en la Iglesia Católica se han expresado bajo el paradigma de la «nueva evangelización», ponen nuevamente en vigencia el debate sobre la entidad de la secularización, el juicio sobre sus valores y las posibilidades prácticas de anunciar el cristianismo en ese nuevo contexto (véase Benedicto XVI, 2010).

- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós. Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Doubleday.
- Berger, Peter (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. En Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans.
- Berger, Peter (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Borghesi, Massimo (2007). *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro.
- Bruce, Steve (2006). Secularization. En Robert A. Segal (comp.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 413-430). Malden: Blackwell.
- Casanova, José (1994). *Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Casanova, José (2003). Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective. En Grace Davie, Paul Heelas y Linda Woodhead (comps.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures* (pp. 17-29). Aldershot: Ashgate.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (2007). «Aparecida». Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá: San Pablo.
- Concilio Vaticano II (1965). Constitución apostólica *Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Davie, Grace (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?. *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- Díaz Salazar, Rafael, Salvador Giner & Fernando Velasco (coords.) (1994). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, Émile (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Esteban, Valeriano (2008). La secularización en entredicho. En Eduardo Bericat Alastuey (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 299-321). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Estrada, Juan Antonio (2003). *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta.

- Estruch, Joan (1994). El mito de la secularización. En Rafel Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (coords.), *Formas modernas de religión* (pp. 267-281). Madrid: Alianza Editorial.
- Finke, Roger & Rodney Stark (1992). *The Churching of America — 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- González-Carbajal, Luis (1993). *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: Sal Terrae.
- González-Carbajal, Luis (2003). *Cristianismo y secularización*, Santander: Sal Terrae.
- Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008a). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.
- Habermas, Jürgen (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?. *Diánoia*, 53(60), 3-20.
- Hervieu-Léger, Daniele (1999). *Lepelerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- Inglehart, Ronald & Pippa Norris (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Dean (1972). *Why Strict Churches are Growing*. Nueva York: Harper & Row.
- Kelly, Dean (1984). Why Conservative Churches are Still Growing. En Patrick McNamara (ed.), *Religion. North American Style*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. Nueva York: MacMillan.
- Luckmann, Thomas (1977a). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, Thomas (1977b). Theories of Religion and Social Change. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 1-28.
- Luhmann, Niklas (2007). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Mardones, José María (1988). *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.

- Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Mardones, José María (1996). *¿Adónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, José María (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Martelli, Stefano (1990). *La religione nella società post-moderna, tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*. Boloña: Dehoniane.
- Moltmann, Jürgen (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- Oviedo, Lluís. (1990). *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*: Valencia: Facultad de Teología San Vicente.
- Parsons, Talcott (1957). Réflexions sur les organisations religieuses aux Etats-Unis. *Archives de sociologie des religions*, 3(1), 21-36.
- Parsons, Talcott (1963). Christianity and Modern Industrial Society. En Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin* (pp. 3370). Nueva York: Harper & Row.
- Parsons, Talcott (1966). Religion in Modern Pluralistic Society. *Review of Religious Research*, 7(3), 125-146.
- Parsons, Talcott (1971). Belief, Unbelief and Disbelief. En Rocco Caporale y Antonio Grumelli (eds.), *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Unbelief, March 22-27, 1969* (pp. 207-245). Berkeley: University of California Press.
- Parsons, Talcott (1974). Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization. *Social Research*, 41(2), 193-225.
- Ratzinger, Joseph (2000). ¿Verdad del cristianismo?, *Istor*, 1(2), 11-25.
- Rivas García, Ricardo Marcelino (2013a). Joseph Ratzinger y el binomio fe y racionalidad. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente. *Teología y vida*, 54(4), 707-727.
- Rivas García, Ricardo Marcelino (2013b). «Secularización» y «Postsecularización»: Ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo. *Mayéutica*, 39, 275-296.
- Ruiz de la Peña, Juan (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.

- Stark, Rodney (1993). Europe's Receptivity to New Religious Movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(4), 389-397.
- Stark, Rodney (2006). An Economics of Religion. En Robert A. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 47-67). Malden: Blackwell.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. Nueva York: Lang.
- Stark, Rodney & Laurence Iannaccone (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230-252.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tschannen, Olivier (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Tschannen, Olivier (1994). Sociological Controversies in Perspective. *Review of Religious Research*, 36(1), 70-86.
- Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: FCE.
- Wilson, Bryan R. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. Londres: C.A. Watts.
- Wilson, Bryan R. (1968). Religion and the Churches in Contemporary America. En William Mcloughlin y Robert Bellah (eds.), *Religion in America* (pp. 73-110). Boston: Houghton Mifflin.
- Wilson, Bryan R. (1975). The Debate over «Secularization»: Religion, Society and Faith. *Encounter*, 45, pp. 77-84.
- Wilson, Bryan R. (1976a). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan R. (1976b). Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (3/4), 259-276.
- Wilson, Bryan R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Ziebertz, Hans-Georg & Ulrich Riegel (eds.) (2008). *Europe: Secular or Post-Secular?* Berlín: LIT Verlag.