

# Una genealogía sociológico-conceptual de la post-secularización

**Javier Gil-Gimeno**I-Communitas. Institute for Advanced Social Research, Universidad Pública de Navarra (España)  **Lucía M<sup>a</sup> Rodríguez-Lizarraga**I-Communitas. Institute for Advanced Social Research, Universidad Pública de Navarra (España)  <https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.95523>

Recibido: 12 de abril de 2024 • Aceptado: 18 de julio de 2024

**Resumen:** Los análisis recientes de José Casanova, Jürgen Habermas, Gordon Lynch, Hans Joas, Robert Bellah, o el último Peter Berger —entre otros— han puesto el foco en las limitaciones asociadas a la teoría general de la secularización, convertida, durante décadas, en paradigma a partir del cual comprender e interpretar las relaciones entre lo secular y lo religioso. A través de la teoría de la post-secularización se ha podido re-graduar la mirada sociológica en torno a dichas relaciones, poniendo el énfasis en la vitalidad y pluralidad de formas que adquiere lo religioso en la actualidad. Partiendo de este presupuesto, el objetivo de nuestro trabajo es realizar una genealogía sociológico-conceptual de la post-secularización centrada en el análisis de algunas de las principales aportaciones teóricas que han contribuido al desarrollo de esta nueva forma de aproximación a la secularización. Dicha genealogía no se va a limitar al análisis de la obra de autores que han articulado sus propuestas como respuesta a las insuficiencias de la teoría general de la secularización, sino también queremos estudiar brevemente algunas aportaciones de clásicos del pensamiento sociológico —concretamente de Durkheim y de Weber— cuyas reflexiones ya apuntaban a un horizonte de post-secularización. Así, tras la introducción presentaremos un primer apartado centrado en estudiar el politeísmo moderno según Weber y la cosa sagrada en la obra de Durkheim. Posteriormente presentaremos tres análisis teóricos actuales, concretamente los de Habermas, Casanova y Lynch, que nos ayudarán a perfilar los contornos conceptuales de la post-secularización.

**Palabras clave:** Secularización; Post-secularización; Secular; Religioso; Sociología; Post-secular; Sagrado.

## ENG A Sociological-Conceptual Genealogy of Post-Secularization

**Abstract:** Recent analyses by José Casanova, Jürgen Habermas, Gordon Lynch, Hans Joas, Robert Bellah, or the latest Peter Berger —among others— have focused on the limitations associated with the general theory of secularization, which for decades became the paradigm from which to understand and interpret the relations between the secular and the religious. Through the theory of post-secularization, it has been possible to re-grade the sociological view of these relationships, emphasizing the vitality and plurality of forms that the religious currently acquires. Starting from this presupposition, the objective of our work is to carry out a sociological-conceptual genealogy of post-secularization centered on the analysis of some of the main theoretical contributions that have contributed to the development of this new approach to secularization. This genealogy will not be limited to the analysis of the work of authors who have articulated their proposals as a response to the inadequacies of the general theory of secularization, but we also want to study briefly some contributions of classics of sociological thought —specifically Durkheim and Weber— whose reflections already pointed to a post-secularization horizon. Thus, after the introduction, we will present a first section focused on the study of modern polytheism according to Weber and the sacred thing in Durkheim's work. Subsequently, we will present three current theoretical analyses, namely those of Habermas, Casanova and Lynch, which will help us to outline the conceptual contours of post-secularization.

**Keywords:** Secularization; Post-Secularization; Secular; Religious; Sociology; Post-Secular; Sacred.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Algunas aproximaciones conceptuales de los clásicos y su impacto sobre la crítica de la teoría general de la secularización: El politeísmo moderno en Weber y la cosa sagrada en Durkheim. 2.1. El politeísmo moderno en Weber. 2.2. La cosa sagrada en Durkheim. 3. Aproximaciones conceptuales actuales a la post-secularización. 3.1. Jürgen Habermas o la conciencia de lo que se está perdiendo. 3.2. José Casanova. Hacia una sociología comprensiva de lo secular. 3.3. Gordon Lynch. Una sociología cultural de lo sagrado. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

**Cómo citar:** Gil-Gimeno, Javier; Rodríguez-Lizarraga, Lucía M<sup>a</sup>. (2024): “Una genealogía sociológico-conceptual de la post-secularización”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-95523. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.95523>.

## 1. Introducción

En 1744, el rey de Francia, Luis XV, cayó gravemente enfermo. En este escenario de precariedad física estableció con la divinidad el pacto de construir un templo religioso (una iglesia) en el caso de que la patología desapareciese. Así fue y el monarca se puso manos a la obra para pagar su deuda espiritual. Al parecer, el contexto económico en el que el monarca hizo la promesa no era el mejor para realizar un gasto como el que implica erigir un templo, motivo por el que, al morir en 1774, las obras aún no habían concluido. Es más, tal y como se señala en la historiografía (Chadwick, 1975), cuando explota la revolución en 1789, la iglesia de Sainte Geneviève todavía no había sido consagrada para el culto. Aquí comienza la historia de cómo una iglesia cristiana termina convirtiéndose en uno de los símbolos fundamentales de la laicidad francesa, incluso, podríamos decir, de la religión civil francesa: el Panteón, y cómo los vaivenes históricos hicieron que, por momentos, los usos del templo fueran cristianos o civiles, pero nunca profanos. De hecho, a pesar de que el Panteón actual es un monumento consagrado claramente *Ad Majorem Gens* (nación) *Gloriam*, la cruz de piedra que todavía preside su cúpula es un recordatorio de su origen cristiano, al mismo tiempo que un ejemplo de convivencia inter-religiosa, de coexistencia pacífica entre lo secular y lo religioso o de interpenetración entre ambos.

Esta magnífica anécdota histórica que hemos extraído de Hans Joas (2012: 187-188) –quien a su vez la recoge de otro trabajo de Owen Chadwick (1975:159)– nos sirve para introducir la tarea que nos hemos propuesto a lo largo de las siguientes páginas, que no es otra que presentar, a modo de genealogía sociológico-conceptual<sup>1</sup>, una serie de aportaciones teóricas que nos permiten urbanizar el escenario de las teorías de la post-secularización, que surgen como crítica de la ‘teoría general de la secularización’ (Casanova, 2012a y 2012b), y se articulan como forma de superar determinados errores, confusiones (Beriaín y Sánchez de la Yncera, 2012) o puntos ciegos (Gil-Gimeno, 2020), esto es, limitaciones de dicha teoría para comprender las interacciones entre lo secular y lo religioso en el escenario de las sociedades contemporáneas. De hecho, la anécdota histórica apunta a un escenario social de convivencia e interpenetración entre lo religioso y lo secular al que no atiende la teoría general.

Por lo tanto, para comprender el trasfondo de la labor crítica, de pensamiento de segundo orden (Elkana, 1986), que realizan estas teorías de la post-secularización, debemos conocer previamente –a modo introductorio– sobre qué supuestos se articulaba la llamada por José Casanova ‘teoría general de la secularización’. Dichos supuestos (sub-tesis las denomina el sociólogo de origen aragonés) son tres: 1. El declive generalizado de la creencia y práctica de lo religioso; 2. La privatización de lo religioso y; 3. La diferenciación entre esferas religiosas y seculares (Casanova, 2012a:23). El origen de esta teoría hunde sus raíces en el evolucionismo, que en sociología tiene dos destacados representantes como son Herbert Spencer (1972) o Auguste Comte (1981), pero su impacto todavía tiene su influjo en la actualidad entre destacados e influyentes sociólogos como, por ejemplo, Ronald Inglehart y Pipa Norris (2004) o Steven Bruce (2002). Incluso tuvo entre sus representantes más destacados a Peter L. Berger (2006), que posteriormente renegó de sus presupuestos, articulando y desarrollando análisis centrados en las nociones de ‘des-secularización’ (1999) o del pluralismo religioso (2014).

Pero la teoría general de la secularización no solo sigue teniendo capacidad de prédica en la academia, sino que gran parte de sus presupuestos son narrativas sociales fuertemente asentadas que revelan lo que en otro lugar hemos denominado como ‘puntos ciegos’ asociados a dinámicas del tipo *pars pro toto* (Gil-Gimeno, 2020). Una de las más destacadas es la que se articula en términos de identificación clara entre lo religioso y la religión histórica (Bellah, 1969), que tiene un impacto mayor en las sociedades de tradición cultural y religiosa cristiana, sobre todo en Europa. Lo que nos interesa destacar aquí es que, a nivel social-narrativo, esta lógica interpretativa que confunde la parte (religión cristiana) con el todo (lo religioso) supone un claro escollo a la hora de que la sociedad haga suyo el enfoque que propone la mirada post-secular. Esta no va a ser una cuestión que vayamos a abordar en profundidad en el presente trabajo, pero consideramos necesario dejar constancia de ella, ya que puede jugar un papel significativo en lo que tiene que ver con el nivel de impacto del enfoque de la post-secularización sobre la experiencia social.

Así pues, más allá de la importancia que tendría que la crítica a la teoría general de la secularización permeara las capas de la inter-acción social, las narrativas sociales generales y no solo las académicas, lo cierto es que desde el punto de vista de la investigación sociológica, los tres supuestos –sub-tesis en los términos de Casanova (2012a)– sobre los que esta se articula son –al menos– claramente cuestionables si nos limitamos a analizar, tal y como sugiere Max Weber (1979:328), la acción social (comunitaria) orientada hacia lo religioso. Detengámonos brevemente en esta cuestión.

En lo que respecta a la primera de sub-tesis (declive generalizado de la creencia y práctica religiosa), habría que preguntarse en qué territorios y en qué tipos de comunidades religiosas se produce este fenómeno, ya que a pesar de que es algo que se puede observar en el caso de la profesión de fe religioso-cristiana

<sup>1</sup> Tal y como señalan Jeffrey Alexander y Philip Smith (2000) toda aproximación sociológica a la realidad de la religión o de lo religioso tiene un marcado componente cultural. Es más, sociológicamente hablando el abordaje de la religión no puede realizarse si no es atendiendo al componente de creación o reproducción cultural vinculado a la acción social.

en Europa<sup>2</sup> (fundamentalmente en sus variables católica y protestante), otras religiones históricas como el islam o el evangelismo no hacen sino crecer en las sociedades actuales<sup>3</sup>. Del mismo modo, los análisis que defienden esta sub-tesis no atienden a la presencia y vitalidad de otro tipo de religiosidades ‘seculares’ (Aron, 1944) como pueden ser, por ejemplo, la sacralización de la persona (Durkheim, 1973; Joas, 2014), de los cultos revolucionarios (Mathiez, 2012), de lo civil (Bellah, 2007), de lo público (Casanova, 1994)<sup>4</sup>, con lo que reproducen esa lógica *pars pro toto* de la que hablábamos en párrafos anteriores.

Si nos detenemos en la segunda de las sub-tesis (privatización de lo religioso), podemos observar que, a pesar de que podemos identificar lógicas de invisibilización (Luckmann, 1973), individualización (Beck, 2009), o el surgimiento del fenómeno denominado por Stephen Warner como *A Church of our Own* (2005), la lógica de la privatización no es la única ni la hegemónica en lo que respecta a lo religioso, sino que esta comparte espacio con otras en las que lo religioso sigue conservando un papel esencial y activo en lo público (Casanova, 1994) o en lo civil (Bellah, 2007). Por lo tanto, sin negar la mayor vinculada a esta tesis, la tendencia general de la situación religiosa en las sociedades secularizadas no apunta exclusivamente a la privatización.

Finalmente, está la sub-tesis de la diferenciación de esferas religiosas y seculares. Este es, posiblemente, el supuesto más asentado y el más fuerte (incluso el más generalizable, aunque existan sociedades que no han dado el paso a la diferenciación de esferas), pero, tal y como señala Casanova (2012a), su alcance no tiene un impacto tan directo sobre la supervivencia o permanencia de lo religioso, como sobre el papel que desempeñaría la esfera, el sistema religioso (Luhmann, 2009), en la toma de decisiones de la vida social. Esto es, la acción social orientada a la diferenciación de esferas religiosas y seculares sería una reacción al carácter hegemónico que ostentó el cristianismo en el occidente europeo medieval, y no tanto una apertura a una sociedad (la secular) desprovista “de religión” (Casanova, 2012b:100).

Al análisis anterior le tenemos que añadir otra ‘confusión’ (Beriaín y Sánchez de la Yncera, 2012) a la hora de realizar una aproximación a la realidad religiosa en las sociedades seculares: la tendencia a considerar la secularización como un proceso único y unívoco que parte de Occidente y se exporta al resto de localizaciones geográfico-culturales, esto es, como un patrón a reproducir sin tener en cuenta las particularidades de cada contexto. En lo que respecta a esta cuestión queremos señalar que, del mismo modo que no existe un patrón único de modernidad, sino múltiples programas culturales asociados a ella, tal y como nos recuerda Shmuel N. Eisenstadt (2000), tampoco podemos hablar de un modelo de secularización exportable *Worldwide* o *Urbi et orbe*, sino de ‘secularizaciones múltiples’ (Gil-Gimeno, 2017) o múltiples formas de articulación del proceso de secularización. De hecho, una de las tendencias interpretativas actuales es a considerar el modelo europeo (tanto de modernidad como de secularización) como la excepción (ver, Beriaín y Sánchez de la Yncera, 2012; Casanova, 2012a), hasta tal punto que Joseph Heinrich ha catalogado a los Occidentales como *The Weirdest People in the World* (2020). Sobre esta cuestión volveremos en las siguientes páginas.

Diferentes autores han usado estos (y otros) indicios de error y limitaciones asociadas a la teoría general de la secularización como ‘materia gris’ a partir de la que articular una fórmula de aproximación alternativa a las relaciones entre lo secular y lo religioso en el contexto de las sociedades modernas. Estas aproximaciones que se centran en reivindicar la presencia de la religiosidad en este escenario de ‘marco inmanente’ (Taylor, 2007), constituyen la argamasa sobre la que se erige la teoría de la post-secularización (si es que podemos hablar de una teoría unificada a tal respecto, algo que, permítasenos señalar, no tenemos del todo claro) o, como entendemos que es más preciso, sobre las que se erigen una serie de aportaciones teóricas que tratan de ofrecer argumentos sólidos para rechazar algunos de los supuestos erróneos de la teoría general de la secularización y que, partiendo de dichos errores, diseñan un escenario en el que lo secular y lo religioso no actúan como elementos incompatibles, sino claramente interdependientes.

En nuestro devenir narrativo y analítico por el presente trabajo nosotros nos vamos a centrar en el estudio de las propuestas realizadas por tres autores (apartado 3): Jürgen Habermas (2010), Casanova (2012b) y Gordon Lynch (2012). Para que esta genealogía no entienda exclusivamente la post-secularización como una respuesta, como un movimiento reactivo a los presupuestos de la teoría general de la secularización, creemos conveniente estudiar previamente (apartado 2) algunas claves teóricas presentes ya en los trabajos de los clásicos Max Weber (2004) y Émile Durkheim (1982), que claramente apuntan al horizonte de compatibilidad entre lo secular y lo religioso. Finalmente, y a modo de conclusión, trataremos de apuntar algunas líneas teóricas en las que convergen los cinco planteamientos desarrollados, entendiéndolas como elementos comunes sobre los que se asientan las diferentes perspectivas post-seculares.

<sup>2</sup> Nos parece importante puntualizar que, a pesar de que en este momento estamos hablando de credos cristianos, en Europa la diversidad religiosa es un hecho, motivo por el que pueden encontrarse una gran pluralidad de credos y de formas religiosas.

<sup>3</sup> Del mismo modo, es importante señalar el paulatino aumento de la categoría no religioso, o ‘none’ en su terminología inglesa, que está alcanzando cuotas superiores al 30% en las sociedades occidentales. Para más información consultar: Burge, R. P. (2023): *The Nones: Where They Come From, Who They Are, and Where They Are Going*, Minneapolis, Fortress Press o Woodhead, L. (2016): “The Rise of No Religion in Britain: The Emergence of a New Cultural Majority”, *Journal of British Academy*, 4, pp. 245-261.

<sup>4</sup> En el contexto español también han proliferado publicaciones que ponen el acento en la capacidad de sacralización de las sociedades modernas. Como ejemplo sirvan estas dos referencias: Sánchez Capdequí, Celso (2014): *El dinamismo de los valores*. Barcelona, Anthropos y Bericat Alastuey, Eduardo (2008): “Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 121 pp.13-53.

## 2. Algunas aproximaciones conceptuales de los clásicos y su impacto sobre la crítica de la teoría general de la secularización: La 'cosa sagrada' en Durkheim y el 'politeísmo moderno' en Weber

La tarea que nos hemos propuesto en este apartado es presentar algunos conceptos importantes en la obra de dos clásicos del pensamiento sociológico como son Durkheim (1982) y Weber (2004), entendiéndolos como elementos que, de haber sido tenidos en cuenta por la teoría general de la secularización, podrían haber evitado algunas de las sombras que esta proyecta. Del mismo modo, estas conceptualizaciones encajan perfectamente con los presupuestos de compatibilidad entre lo religioso y lo secular sobre los que se erige el enfoque post-secular. Esto no implica que sean los únicos autores que nos pueden aportar claves en este sentido. Somos conscientes de que otros teóricos de la sociología también podrían ofrecernos elementos importantes de análisis para desarrollar la labor que tenemos entre manos, pero la capitalidad de la obra de ambos nos aporta algo que necesita cualquier investigación sociológica: solidez argumentativa.

Una vez dicho lo anterior, nos vamos a detener brevemente en las avenidas teóricas que surgen del análisis de la noción de 'politeísmo moderno' en Weber (2004) y de la 'cosa sagrada' en Durkheim (1982).

### 2.1. El politeísmo moderno en Weber

Las páginas finales de la conferencia «Ciencia como vocación» (concretamente desde la página 216 hasta las 233 de la versión castellana que manejamos en este trabajo) nos ofrecen un exhaustivo análisis en el que se plantea cómo es posible que, una sociedad que, en principio, «carece de profetas y está de espaldas a Dios» (2004: 227), no deba ser estudiada como una en la que el componente religioso ha desaparecido de la escena.

Para entender el trasfondo de la perspectiva defendida por Weber en este escrito tenemos que hacer referencia a dos conceptos clave en su obra en general: tensión (conflicto) y valor. Para Weber, la tensión es un rasgo central e irreductible de la acción social, que siempre está presente independientemente de las medidas que se articulen para reducirlo. En este sentido, la modernidad se articularía como un contexto espacio-temporal abierto claramente a lo plural (Berriain, 2005), esto es, a la heterogeneidad y a la diversidad de formas y modos de comprender tanto la acción humana como su sentido. Esta primera nota introductoria ya nos hace conscientes de que en el contexto moderno es más probable el desarrollo de lógicas vinculadas con la mezcla, con la mixtura, desarrolladas a través de identidades diversas, que otras orientadas hacia la eliminación de formas de ver y entender el mundo. Tal y como señalaba Beck (2009), la vida moderna se articula a través de dinámicas del tipo *tanto-esto-como-lo-otro*, y no tanto por otras del tipo *o-esto-o-lo-otro*. El escenario que plantea la teoría general de la secularización —en lo que respecta a las relaciones entre lo secular y lo religioso— abonaría el segundo escenario; la mirada post-secular se concentra en el análisis del primero. Así pues, la propia lógica de acción moderna apuntaría ya no tanto a la desaparición de lo religioso, sino hacia el desarrollo de formas múltiples y plurales de serlo, esto es, hacia la proliferación de *many altars* (Berger, 2014).

Aquí es donde aparece con fuerza el segundo concepto clave que queremos rescatar de Weber: el de valor. Para el sociólogo alemán la acción social está atravesada por el sentido, y detrás del sentido siempre se esconde el valor. No podemos comprender la acción social sin atender a ello. Más allá de que a través de lo que acabamos de decir podemos percibir claramente la dimensión religiosa del valor y del sentido, lo que queremos remarcar es que en el contexto moderno no podemos hablar de la existencia de un único valor hegemónico que se impone mecánica y sistemáticamente al resto, tal y como ocurría en el escenario medieval cristiano, sino que se constata una presencia de múltiples valores que pugnan en una lucha sin fin por obtener reconocimiento y por tener impacto social. Esto es, la propia lógica moderna de aceptación de diferentes lógicas o sistemas de valores es la que provoca que «los distintos sistemas de valores libran entre sí una batalla sin solución posible» (2004:216) y no tanto el fin y/o el declive generalizado de la creencia y práctica religiosa.

Una vez realizada la tarea anterior faltaría conectar el valor con la religiosidad. Aunque Weber da por hecha esta correlación, sobre todo cuando afirma lo siguiente:

las ideas que estoy exponiendo aquí ante ustedes derivan de un hecho fundamental, el de que la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O, dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista, que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida, y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro (2004:225),

nosotros entendemos que este vínculo debe ser brevemente explicado. La clave radica en que el valor, entendido desde la perspectiva de una de sus dimensiones (ni la exclusiva ni la más importante), esto es, la de proveer de sentido a la acción social, requiere del ejercicio de una proyección, de un ir más allá de uno, de un rebasamiento (Simmel, 2010), uno de los rasgos característicos de lo religioso que se manifiesta en forma de trascendencia. El valor, además, tiene un poder y un carácter claramente re-ligador, tal y como afirma el propio Weber:

no hay, por el contrario, charlatanería, sino algo muy serio y verdadero, aunque a veces quizás equivoco, en el hecho de que algunas de esas comunidades juveniles que se han desarrollado silenciosamente durante los últimos años interpreten sus propias relaciones comunitarias y humanas como una relación religiosa, cósmica o mística (2004:230).

Así pues, una lectura en profundidad de «Ciencia como vocación» nos hace conscientes de que la proliferación de valores auspiciada por el escenario moderno no ha ‘acabado’ con lo religioso, sino que ha generado un contexto de lucha politeísta de valores y opciones de sentido. Por lo tanto, para Weber el escenario no puede ser interpretado desde la perspectiva de ausencia de lo religioso o de tendencia a la desaparición de lo religioso, sino de pluralismo y conflicto entre las diferentes formas de sentido, entre los diferentes ‘dioses’ que se desarrollan en el contexto de la era secular (Taylor, 2007).

## 2.2. La ‘cosa sagrada’<sup>5</sup> en Durkheim

En el epígrafe anterior hemos comprobado cómo la entrada en crisis de la visión hegemónica cristiano-medieval no tuvo un impacto negativo sobre lo religioso en general –manifestado en esa tensión entre valores o formas politeístas–, sino sobre lo religioso cristiano en particular. Así, con Weber hemos analizado cómo desde una perspectiva dinámico-evolutiva no podemos certificar la defunción de lo religioso en las sociedades modernas y seculares, sino la proliferación de valores y la tensión entre estas fórmulas de acceso al sentido. El reto que nos planteamos ahora con Durkheim tiene un carácter más estático (aunque sus implicaciones tengan también un impacto directo sobre la evolución de lo religioso), centrándonos en su descripción-definición de la ‘cosa sagrada’ con independencia de las formas concretas que esta adquiere o haya adquirido a lo largo de la historia.

En este sentido, y como vamos a poder comprobar, la aproximación que Durkheim realiza a la noción de ‘cosa sagrada’ en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982) se articula como un antídoto para formulaciones reduccionistas o dinámicas analíticas del tipo *pars pro toto* como las llevadas a cabo por la teoría general de la secularización en su desarrollo, algo que nos lleva a poner en cuestión el trasfondo de sus análisis sobre las relaciones entre lo secular y lo religioso en el contexto de las sociedades actuales. El planteamiento realizado por Durkheim tiene un claro carácter de apertura, tratando de habilitar un espacio en el que tengan cabida formas primitivas y futuras que pueda adquirir lo sagrado. En el fondo hay una clara conciencia de la diversidad asociada a lo sagrado-religioso:

no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. [...] No puede pues determinarse de una vez por todas el círculo de los objetos sagrados (Durkheim, 1982:33).

Para Durkheim la cosa sagrada es siempre una ‘cosa’ sacralizada a través de la acción social. Aquí reside el trasfondo de su teoría sobre lo religioso. En este sentido, el carácter sacralizador (o la potestad/posibilidad para sacralizar) no reside en el exterior, en un afuera de la acción social, sino en su interior. Incluso para llevar a cabo una ‘transvaloración de los valores’ en el sentido nietzscheano del término (1990), necesitamos que la propia sociedad ceda o transfiera su soberanía en lo que respecta a su función de sacralización a otro sujeto de acción, ya sea este espíritu, tótem, divinidad u otro. En las ‘formas elementales’ que analiza, los citados son objetos de sacralización, ahora bien, Durkheim es consciente de que lo son porque responden a un sentido y valor social y, por lo tanto, son susceptibles de experimentar metamorfosis vinculadas al cambio social.

Y es que, como el círculo de los ‘objetos sagrados’ depende de la acción colectiva no puede estar previamente determinado. Esto implica que, tal y como también argumentaba Weber (2004), habrá que estar atento a las interacciones, a los valores, y al sentido que se desprende de los mismos para poder definir qué forma toma lo sagrado, esto es, qué aspecto adquiere concretamente la ‘cosa sagrada’ en los diferentes momentos del tiempo y en los distintos espacios de acción social. De hecho, esto explica cómo en las sociedades seculares aspectos importantes como lo civil (Bellah, 2007), la revolución (Mathiez, 2012) o la persona (Durkheim, 1973 y Joas, 2014), entre otros, se han convertido en objetos de veneración y protección, esto es, han adquirido estatus de sacralidad. Por lo tanto, la propuesta de Durkheim no se centra en definir la cosa sagrada en las ‘formas elementales’ que analiza, sino que su alusión a la imposibilidad de determinar de una vez por todas las formas que puede adquirir trasciende el espacio y tiempo de las sociedades primitivas, ofreciéndonos un material conceptual aplicable más allá de las máscaras concretas que adopta la ‘cosa sagrada’.

Del mismo modo, el hecho de que en las fases primitivas de la evolución religiosa (Bellah, 1969) la ‘cosa sagrada’ no adquiera forma divina, sino de espíritu, ánima o tótem, entre otros, nos debería hacer conscientes de que la idea de dios requiere o ha requerido una evolución social y una construcción colectiva de lo sagrado orientada hacia esa forma concreta. Este razonamiento puede ser aplicado a cualquier elemento de la vida social. La clave radicaría, una vez más, en su relación con el valor y con el sentido social. Así comprendemos que en un contexto de religiosidad primitiva (Bellah, 1969), en el que la acción del ser humano está muy apegada y/o condicionada por la naturaleza, las fuerzas suprasensibles adquieran formas vegetales o animales. La personificación de esas fuerzas se produce al mismo tiempo que avanza lo que Norbert Elias denomina proceso de civilización (2015), que implica un alejamiento del ser humano con respecto de la ‘naturaleza’ articulado a través de la acción creadora de la cultura. Así pues, de acuerdo con esta lógica no parece descabellado pensar que en una sociedad caracterizada por la ‘afirmación de la vida corriente’, las cuestiones seculares puedan convertirse en objeto de sacralización.

<sup>5</sup> Para profundizar en el análisis de lo sagrado desde la perspectiva actual consultar las importantes contribuciones de Joas, Hans (2021): *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford, Oxford University Press, o Collins, Randall (2013): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.

En definitiva, el análisis de la 'cosa sagrada' en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982) nos ofrece un paraguas conceptual sólido para entender la pervivencia de lo religioso en las sociedades seculares, una vez que nos permite descartar la reduccionista y exclusiva identificación entre lo divino y la 'cosa sagrada'.

### 3. Aproximaciones conceptuales actuales a la post-secularización

Una vez presentadas a modo de ejemplo las aportaciones de Weber y Durkheim, en el sentido de que sirven de apoyo conceptual, o refuerzan, la tesis de continuidad entre lo religioso y lo secular que defiende el paradigma de la post-secularización, vamos a concentrarnos en el análisis de las propuestas de tres autores<sup>6</sup> que han articulado sus teorías a partir de una crítica a los límites de la teoría general de la secularización. Estos son Jürgen Habermas (2010), José Casanova (2012b) y Gordon Lynch (2012).

#### 3.1. Jürgen Habermas o la conciencia de lo que se está perdiendo

Para denominar este epígrafe hemos utilizado el título del capítulo en el que Habermas presenta (2010) en líneas generales su tesis sobre lo post-secular<sup>7</sup>. Aunque no desarrolla en profundidad lo que entiende por 'pérdida', para el filósofo alemán la teoría general de la secularización —tal y como se articuló— cometió la equivocación de dejar efectivamente fuera (o tratar de hacerlo) a la religión de la vida moderna secular. Haciéndolo cometió el error de eliminar de la ecuación del análisis de la vida social un elemento que seguía teniendo impacto sobre la misma. Sin duda, lo perdido en y para el análisis es motivo más que suficiente para que un investigador se ponga manos a la obra para reflexionar sobre o proponer un modelo de análisis que incluya las partes eliminadas o veladas.

Antes de adentrarnos en el análisis conceptual propuesto por Habermas nos parece interesante detenernos muy brevemente en el estudio preliminar e introductorio titulado "An Awareness of what is Missing" que realizan Michael Reder y Josef Schmidt (2010), en el que certifican que, sin haber sido un defensor de la teoría general de la secularización, el pensamiento de Habermas ha atravesado básicamente por dos fases en lo que respecta al análisis de las relaciones entre lo secular y lo religioso. En un primer momento, que coincide con la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa* (2013), Habermas

asume que, con el desarrollo de la sociedad democrática moderna, la función de la religión en el fomento de la integración social se transfiere esencialmente a la razón comunicativa secularizada (Reder y Schmidt, 2010:4),

dando a entender la existencia de cierta asimetría entre lo secular y lo religioso, y la primacía del primero sobre el segundo. En este escenario, lo religioso debería realizar un ejercicio de adaptación a lo secular, debido a que el segundo actuaría como lógica de acción dominante en el contexto de las sociedades modernas. Así pues, sin abrazar totalmente los presupuestos de la teoría general de la secularización, la primera fase de análisis habermasiano acepta la dependencia de lo religioso con respecto de lo secular, y, lo que es más importante, en este primer momento todavía no se vislumbra la horizontalidad en las interacciones entre lo secular y lo religioso, base sobre la que va a articular su propuesta sobre lo post-secular.

Esta primera lógica discursiva y analítica desarrollada por Habermas se modifica a partir, más o menos y por situar una fecha concreta, de los atentados del 11S en Nueva York, momento en el que comienza lo que Reder y Schmidt denominan segunda fase. A partir de esta fecha encadena una serie de publicaciones —entre las que destacan su volumen *Between Naturalism and Religion* (2008) y sus diálogos con el papa Benedicto XVI (2005)— en los que engendra y desarrolla la noción de lo post-secular, centrada en definir las relaciones entre lo secular y lo religioso en términos de mutua dependencia, rescatando una lógica de horizontalidad entre ambos que no está tan presente en su primera fase. Del mismo modo, comienza a cuestionar la idea de la existencia de una clara separación entre lo religioso y lo secular, tal y como se interpretaba desde los presupuestos —tercera sub-tesis— de la teoría general de la secularización.

Así pues, una vez presentadas muy brevemente las fases en la evolución que ha experimentado el pensamiento de Habermas en torno a las relaciones entre lo secular y lo religioso, nos vamos a centrar en estudiar los rasgos principales a partir de los que se articula su propuesta de post-secularidad. El punto de partida es claro: la religión sigue desempeñando un papel importante en nuestras sociedades, por lo tanto, no parece que vayamos a presenciar algo así como una extinción del fenómeno religioso: «La secularización funciona menos como un filtro que separa los contenidos de las tradiciones que como un transformador que redirige el flujo de la tradición» (Habermas, 2010: 18). Para Habermas (2010), la teoría general de la secularización denominó 'extinción' lo que era una 'transformación', por lo tanto, la investigación se debería centrar en analizar los cambios que han experimentado las interacciones religiosas en el contexto secular, y no tanto en certificar el declive generalizado de la creencia y práctica religiosa. Esto es, el nuevo escenario definido por la existencia de un 'marco inmanente' exige y ha exigido a lo religioso un movimiento de adaptación. Lo religioso en el escenario de las sociedades seculares ha experimentado, tal y como señala Frederic Lenoir (2005), un proceso de metamorfosis. Lo que habría que estudiar, por lo tanto, serían dichas metamorfosis y las formas plurales (Berger, 2014) de ser religioso que ha generado.

<sup>6</sup> Nuestra investigación tiene un marcado carácter teórico. Si se quiere abordar la cuestión desde una perspectiva con un cariz de tipo cuantitativo estadístico se recomienda aproximarse a trabajos como: Roy, Oliver (2020): *Is Europe Christian?* Oxford, Oxford University Press; o Pollark, Detlef y Olson, Daniel (2008): *The role of religion in modern societies*. London, Routledge.

<sup>7</sup> Antes de continuar nos parece interesante señalar que hay autores que han defendido que la concepción post-secular de Habermas podría definirse como un secularismo encubierto o matizado. Para profundizar en esta idea: Ungureanu, Camil y Monti, Paolo (2017): *Contemporary political philosophy and religion. Between public reason and pluralism*. London, Routledge.

Por ende, contradiciendo directamente los presupuestos de la teoría general de la secularización, para Habermas lo religioso y lo secular no serían ‘elementos irreconciliables’ (2010:16), sino aspectos de la vida social que, en ocasiones, experimentan tensiones. Aquí aparece de nuevo la idea del conflicto o de la tensión como algo característico de la vida social y del conflicto politeísta característico de la modernidad, tal y como lo analizábamos un poco más arriba de la mano de Weber (2004).

Ahora bien, el análisis de Habermas va un poco más allá del reconocimiento de la actualidad de lo religioso y del desarrollo de fricciones entre lo secular y lo religioso cuando convergen en la vida social. El filósofo alemán reconoce el intrínseco valor y pervivencia de lo religioso en la articulación y desarrollo de las sociedades seculares. Para Habermas, esto supone poner en cuestión dos preceptos muy asentados en la narrativa social de la secularización:

Rechazo expresamente dos posturas: en primer lugar, la del iluminismo ciego que no se ilumina a sí mismo y que niega a la religión todo contenido racional, pero también, en segundo lugar, el punto de vista de Hegel para el que la religión representa una formación intelectual digna de ser recordada, pero sólo bajo la forma de un ‘pensamiento representacional’ subordinado a la filosofía. La fe permanece opaca para el conocimiento de un modo que no puede negarse ni aceptarse sin más. Esto refleja el carácter inconcluso de la confrontación entre una razón autocrítica dispuesta a aprender y las convicciones religiosas contemporáneas. Esta confrontación puede agudizar la conciencia de la sociedad post-secular sobre la fuerza inextinguible de las tradiciones religiosas (Habermas, 2010:18).

Tras la afirmación anterior subyace la posición weberiana defendida en la ya analizada conferencia «Ciencia como vocación» (2004) en la que trata de establecer una diferenciación nítida entre la labor del científico y algunos elementos de la acción social –vinculados al sentido de la propia acción– que no pueden ser abordados exhaustivamente desde la lógica científica y que se resumen a través de la fórmula agustiniana: *credo non quod, sed quia absurdum est*. Lo religioso se encarga de dar respuesta a estas cuestiones que siguen presentes en las sociedades gobernadas por el ‘marco immanente’. De la misma forma, para Habermas (2010: 17 y 75), el hecho de que lo religioso lidie con *el mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 2012) no implica que no se pueda generar conocimiento en torno a ello; tampoco implicaría que lo religioso no pueda adquirir formas racionalizadas –de hecho, esta cuestión es un eje en el pensamiento de Weber (1979)–, ya que significaría que lo religioso no pertenece al reino de la acción social, algo contra lo que también levantaría Durkheim (1982). De hecho, la Era Axial (Jaspers, 1965) entendida como un periodo histórico desarrollado entre el 800 y el 200 a. C., que es precursor de las sociedades científicas se articuló en torno al pensamiento de segundo orden (Elkana, 1986), siendo sus dos manifestaciones fundamentales la filosofía griega y las religiones universales (Weber, 1983) o históricas (Bellah, 1969). Del mismo modo, el movimiento protestante es una versión racionalizada del desarrollo religioso, como explica Weber en la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1983).

Partiendo de los pilares conceptuales que acabamos de señalar, Habermas propone una serie de preceptos a partir de los cuales se debe asentar la convivencia entre lo secular y lo religioso en las sociedades post-seculares:

La parte religiosa debe aceptar la autoridad de la razón “natural” como los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas y los principios básicos del igualitarismo universalista en la ley y la moral. A la inversa, la razón secular no puede erigirse en juez de las verdades de fe, aunque al final sólo pueda aceptar como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, en principio universalmente accesibles (2010:16).

### 3.2. José Casanova. Hacia una sociología comprensiva de lo secular

En *The Secular and Secularisms*<sup>8</sup> (2012b), Casanova propone que para comprender las relaciones entre lo religioso y lo secular se debe desarrollar una sociología reflexiva sobre lo secular que trascienda los límites a partir de los que definía esta relación la teoría general de la secularización:

al postular lo secular como el sustrato natural y universal que emerge una vez retirado el aditivo superestructural religioso [...], [la teoría general de la secularización] ha evitado la tarea de analizar, estudiar y explicar lo secular o las variedades de experiencia secular, como si fuera solo lo religioso, pero no lo secular, lo que está necesitado de interpretación y explicación analítica. (2012b:96).

Partiendo de lo señalado en la cita anterior, uno de los grandes problemas –y, por lo tanto, una de las grandes limitaciones del enfoque dominante de la secularización– ha sido aproximarse a lo secular exclusivamente desde su relación con lo religioso, como si lo secular solo pudiera articularse en contraposición a lo religioso. Desde su punto de vista, si queremos comprender fenómenos como la secularización o la presencia de lo religioso en las sociedades modernas *resulta capital y urgente acercarse al análisis de lo secular desde lo secular*.

Con este objetivo desarrolla una propuesta que –aunque él no la denomina post-secular–, se centra en la tarea tanto de cuestionar los errores presentes en la teoría general de la secularización, como de proponer un modelo que, partiendo de la observación de las interacciones sociales actuales, supere la narrativa que considera lo religioso y lo secular como elementos incompatibles, y se centre en estudiar las relaciones

<sup>8</sup> Texto originalmente publicado en la revista *Social Research*, 76 (4), Winter, 2009, pp. 1049-1066. Nosotros trabajamos en este texto con la versión traducida al castellano (2012b).

entre lo secular y lo religioso en un contexto de 'marco inmanente'. A la hora de explicar su propuesta nos vamos a centrar en dos elementos de análisis: el primero está relacionado con lo secular; el segundo con la secularización.

En lo que respecta al primer elemento de análisis, para Casanova,

qualquier discusión sobre lo secular debe empezar con el reconocimiento de que este emergió primeramente como una categoría teológica de la cristiandad occidental que no solo no tiene equivalente en otras tradiciones religiosas, sino tampoco en el cristianismo oriental (2012b:96).

Lo comentado en la cita anterior tiene dos claras implicaciones para la comprensión de lo secular como categoría independiente y también para analizar su interacción con lo religioso: en primer lugar, a la hora de comprender lo secular como una categoría extrapolable *Worldwide*. Y es que, como vemos, la particularidad tanto de la categoría (secular) como del contexto (cristianismo occidental medieval) en el que se desarrolla hace que sea difícilmente pensable y articulable como un patrón a desarrollar *Urbi et orbi* independientemente de las dinámicas civiles y religiosas concretas que se desarrollan en los diferentes contextos socio-culturales concretos en los que, efectivamente, se puede hablar de lo secular o de la existencia de procesos de secularización; por otro lado, y, en segundo lugar, el origen religioso del término pone en cuestión la tesis de la absoluta incompatibilidad entre lo secular y lo religioso. En este segundo sentido, la aparición del clero secular, esto es, de un sacerdocio orientado hacia la acción en el mundo, no reforzaría ni la tesis de la diferenciación ni de la incompatibilidad entre lo religioso y lo secular, sino todo lo contrario, apuntaría a una apertura desde lo religioso hacia el mundo, y con ello un paso decisivo en lo que Taylor define como 'afirmación de la vida corriente' que está en la base de lo que denomina la era secular (2007). Por lo tanto, la aparición de la categoría secular en este contexto religioso tiene un impacto directo –tal y como hemos señalado previamente– en la ruptura del marco simbólico de la fase 'histórica' de la evolución religiosa de las sociedades (Bellah, 1969), que se articulaba en torno al dualismo existente entre este y el otro mundo, a la dependencia del primero con respecto al segundo y a la exclusiva presencia de lo sagrado en la esfera extramundana. Ahora bien, de acuerdo con la explicación de Bellah, tras la fase 'histórica' de la evolución religiosa se desarrollarían las etapas pre-moderna y moderna, y en ambas, la afirmación de la vida corriente, esto es, lo secular, deviene paulatinamente objeto de sacralización. En palabras del propio Casanova:

el proceso histórico de secularización debe ser comprendido como una reacción particular al dualismo estructurador de la cristiandad medieval [...] difuminando los límites entre lo religioso y lo secular, volviendo lo religioso secular y lo secular religioso a través de una infusión recíproca (2012b: 97).

En lo que respecta al segundo elemento de análisis –la secularización–, la propuesta de Casanova parte de la necesidad de remarcar y reconocer un hecho:

'la religión' como una realidad discursiva, de hecho, como una categoría abstracta y como un sistema de clasificación de la realidad usada por individuos modernos y por sociedades modernas a lo largo del mundo, por autoridades religiosas y seculares, se ha convertido en un hecho social global e indiscutible (2012b:106).

Esta afirmación cuestiona frontalmente las tres sub-tesis sobre las que se erigió la teoría general de la secularización que analiza el propio Casanova (2012a): la del declive de la creencia y de la práctica religiosa, la de la privatización de la religión y la de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas. De hecho, ya en 1994 este mismo autor había planteado este escenario cuando publica *Public Religions in the Modern World*, obra en la que se constata, por un lado, tanto la vitalidad de lo religioso –en sus derivas seculares e históricas–, como, por otro lado la vocación pública de algunas de estas dinámicas religiosas y el desarrollo de determinados cultos claramente seculares. Este escenario en el que lo religioso y lo secular conviven exige que el analista social se deba concentrar «en las transformaciones y revitalizaciones religiosas, y en los procesos de sacralización como procesos globales mutua y continuamente constituidos» (2012b:108), pero también en las tensiones que afloran inevitablemente en ese contexto de acción.

Para articular conceptualmente este análisis de la realidad, Casanova describe tres dinámicas de secularización paralelas que permiten aproximarnos de una forma más precisa a las relaciones existentes entre lo religioso y lo secular en las sociedades actuales.

- a) La primera de dichas dinámicas tiene que ver con el proceso de secularización producto de la expansión global del 'marco secular inmanente'. Es decir, podemos reconocer la secularización como un fenómeno global, ahora bien, esto no implica ni ausencia de lo religioso ni patrones exclusivos de articulación del proceso: «este proceso de secularización situado dentro del mismo marco inmanente puede acarrear dinámicas religiosas diferentes». (2012b:108). De hecho, en lo que respecta a la consideración del patrón de secularización occidental como modelo a implantar en el resto de sociedades, Casanova coincide tanto con Joseph Henrich (2020) como con Dipesh Chakrabarty (2020), al señalar que el patrón europeo es excepcional (Chakrabarty, 2000) si lo comparamos con el de otros contextos socio-culturales a lo largo y ancho del globo, esto es, que somos *The Weirdest People in the World*, tal y como comenta Henrich (2020) y no el espejo en el que se refleja el resto de la humanidad. En este sentido, el patrón general indica y le reconoce a lo religioso una vitalidad que no le concede el patrón de secularización occidental.

b) La segunda dinámica implica el desarrollo de un proceso de constitución de un sistema global de religiones o, como Casanova lo define, un proceso de 'denominacionalismo religioso global' (2012b:110). En un texto más reciente (2019) aborda en profundidad este fenómeno, presentándolo como

un sistema de reconocimiento mutuo de grupos dentro de la sociedad. Es el nombre que nos damos a nosotros mismos y el nombre por el que nos reconocen los demás. [...] puede entenderse mejor como un proceso de confesionalismo religioso global, por el que todas las llamadas 'religiones mundiales' se redefinen y transforman, en contraposición a 'lo secular', mediante procesos recíprocos interrelacionados de diferenciación particularista, reivindicaciones universalistas y reconocimiento mutuo. [...] Cada 'religión mundial' reivindica su derecho universal a ser única y diferente, de ahí su particularismo, al tiempo que se presenta globalmente como un camino universal para toda la humanidad. [...] El confesionalismo global está emergiendo como un sistema autorregulado de pluralismo religioso y reconocimiento mutuo de grupos religiosos en la sociedad civil global (Casanova, 2019:63).

El denominacionalismo global al que apunta Casanova se articula sobre tres ejes conceptuales: la pervivencia y la presencia de lo religioso; la pluralidad de lo religioso (existencia de confesiones seculares y religiosas); y la infinita creatividad de lo religioso. Entendemos que no advertir esta realidad, cada vez más presente en la reflexión de Casanova, implica la imposibilidad de llevar a cabo análisis que generen conocimiento sobre la situación religiosa en un contexto de secularización.

c) La tercera dinámica se articula en torno al desarrollo de una clara interpenetración entre lo religioso y lo secular. Si bien hay que reconocer una tendencia a la privatización en lo que respecta a las religiosidades históricas (Bellah, 1969), lo cierto es que también se produce una sacralización de esferas seculares. Esto es, que la tesis de la diferenciación no está tan clara cuando hay ámbitos marcadamente seculares que experimentan procesos de sacralización. Para Casanova (2012b:111), los más destacados serían los relativos al culto al individuo y la sacralización de la humanidad en torno a los derechos humanos. Así pues, de acuerdo con esta tercera dinámica, los análisis en torno a la relación actual entre lo secular y lo religioso no deben perder de vista dos ejes conceptuales clave: en primer lugar, la existencia de confesiones religiosas tanto públicas como privadas; en segundo lugar, el desarrollo de manifestaciones religiosas históricas y seculares.

En definitiva, la propuesta post-secular de Casanova pretende poner el foco no tanto en constatar la victoria de lo secular con respecto a lo religioso, sino en aspectos vinculados al «cómo, dónde y quién debe trazar los límites entre lo religioso y lo secular» (2019:62), en un contexto en el que conviven formas de religiosidad pasadas y presentes, religiosas, digamos históricas, y seculares. En definitiva, para Casanova:

la humanidad global se está volviendo simultáneamente más religiosa y más secular, pero de maneras significativamente diferentes, en diferentes tipos de regímenes seculares, en diferentes tradiciones religiosas y en diferentes civilizaciones (2019:65).

### 3.3. Gordon Lynch. Una sociología cultural de lo sagrado

Si en el apartado anterior hemos realizado una aproximación a las relaciones entre lo religioso y lo secular a partir de la propuesta de Casanova (2012b) en torno a la necesidad de articulación de una sociología comprensiva de lo secular, en este epígrafe vamos a tratar de seguir urbanizando el terreno teórico de lo post-secular esbozando una sociología cultural de lo sagrado en las sociedades modernas a partir de la propuesta de Lynch (2012). El punto de partida de su análisis queda claramente expuesto si leemos entre líneas en la frase anterior: para Lynch lo moderno y lo sagrado (y, añadimos nosotros, lo secular) no son categorías excluyentes: «Incluso aceptando que vivimos en tiempos más seculares que las generaciones anteriores, no vivimos en una época desacralizada» (2012:2).

Antes de avanzar en el contenido de su propuesta nos parece interesante señalar una cuestión básica que tiene que ver con una cuestión de enfoque: la sociología de lo sagrado que propone comprende este fenómeno (el sagrado) como una estructura cultural que va más allá de manifestaciones concretas como pueden ser las religiones. De hecho, Lynch considera que una sociología que se limite al campo de la religión no es capaz de comprender todo el trasfondo del fenómeno socio-cultural de lo sagrado, más que nunca en las sociedades modernas y seculares. Desde su punto de vista una sociología de lo sagrado es más comprensiva que una sociología de la religión:

Las formas sagradas contemporáneas suelen tener un importante pasado religioso, y las formas sagradas asociadas a tradiciones y comunidades religiosas concretas desempeñan un papel en la multiplicidad de formas sagradas de la sociedad contemporánea. Pero el amplio abanico de formas sagradas que ejercen una influencia considerable en la vida contemporánea no pueden englobarse fácilmente en el concepto de "religión". El género, los derechos humanos, el cuidado de los niños, la naturaleza y el mercado neoliberal tienen un significado sacralizado en la vida social moderna, pero nuestra comprensión de la naturaleza y el funcionamiento de estas formas sagradas no se ve favorecida por el hecho de enmarcarlas como fenómenos "religiosos" [como religiones]. Del mismo modo, los discursos y símbolos de la religión circulan por la cultura contemporánea en formas que no tienen necesariamente un significado normativo ni atraen la atención de los adherentes en la forma que lo hacen las formas sagradas (Lynch, 2012:5).

En esta reflexión está presente la definición de la ‘cosa sagrada’ que hemos analizado a través de la obra de Durkheim (1982), pero también la reveladora distinción que Georg Simmel realiza entre religiosidad y religión (2012). De acuerdo con el sociólogo alemán, la religión sería forma, mientras que la religiosidad sería materia de lo humano, estando supuestamente implícita en las diferentes manifestaciones o formas que puede adquirir. Así pues, y desde este punto de vista, la sociología de lo sagrado permitiría ampliar el abanico de fenómenos que pueden ser considerados religiosos o sagrados, sin la necesidad de que cristalicen en una «sistematización de un conjunto de creencias y prácticas relativas a lo sagrado», tal y como define el propio Durkheim la religión (1982:42). Haciendo esto se consigue ser más preciso en lo que respecta al análisis de las relaciones entre lo secular y lo religioso en el contexto de las sociedades actuales, ampliando el abanico de fenómenos religiosos, e incluyendo en el mismo religiosidades con un marcado carácter secular.

En el proceso de construcción de una sociología de lo sagrado, Lynch destaca cuatro fundamentos clave (2012:47-49), extraídos de la lectura en profundidad (y del análisis conjunto) de la obra de tres destacados autores especialistas en la sociología de la religión y de la cultura: Edward Shils (1975), Robert N. Bellah (2007) y Jeffrey C. Alexander (2003)

a) *Como fenómeno social lo sagrado es algo moralmente ambiguo.*

El término sagrado no debe ser considerado, en términos sociológicos, como una marca de bondad normativa, sino como atada a la construcción del ‘bien’ y del ‘mal’, en el que [en muchas ocasiones] la búsqueda del ‘bien’ puede ser la causa de mucha violencia y sufrimiento (Lynch, 2012:48).

Para explicar esta cuestión, Lynch usa el ejemplo de los atentados del 11S en Nueva York. Desde la perspectiva estadounidense, los yihadistas son considerados terroristas atentando contra la sociedad civil norteamericana (elemento sagrado-secular [Gorski, 2019]); desde la perspectiva de los atacantes, EE.UU. es el símbolo de la decadencia moral, de la blasfemia, de la infidelidad a las normas y actitudes marcadas por la religión. En el contexto político estadounidense actual sigue presente esa narrativa de decadencia moral en el discurso del nacionalismo religioso secular (Gorski, 2019) cuyo máximo exponente en el campo de lo político es Donald Trump. El bien serían los fieles a la doctrina que suma narrativa de la conquista y apocaliptismo, mientras que el resto de la sociedad americana abrazaría el mal y tendría un comportamiento blasfemo contra la nación sacralizada a través de pactos de sangre.

b) *La contingencia histórica de lo sagrado.* Tomar conciencia de ello

implica, por tanto, no sólo el análisis sincrónico en torno a qué objetos se consideran sagrados en un contexto cultural determinado, sino también un análisis diacrónico en torno al análisis de cómo el poder social de determinados objetos aumenta y disminuye. También [implica tomar conciencia de] cuestiones específicas sobre el modo en que las condiciones sociales y culturales de la modernidad tardía afectan a la naturaleza y la actuación de las formas sagradas (Lynch, 2012:48).

Implica, en definitiva y tal como estamos remarcando en el presente trabajo, no desarrollar dinámicas *pars pro toto*, en este caso, establecidas entre la religión y lo religioso (sagrado en términos de Lynch) o entre la religión y la religiosidad (en términos de Simmel, 2012).

c) *La sociedad moderna se caracteriza por la emergencia de múltiples formas sagradas.*

Del mismo modo que las sociedades ya no se orientan principalmente en torno a una forma sagrada común, los individuos tampoco tienden a orientar sus vidas en torno a formas sagradas únicas [...] A nivel social, la presencia simultánea de estas múltiples formas sagradas significa que éstas se desarrollan en forma de patrones contingentes de complementariedad, conflicto, dominación y subyugación. (Lynch, 2012:49).

Aquí vuelven a aparecer las propuestas de Casanova en torno al denominacionalismo global (2019) o la más clásica de Weber (2004) sobre la lucha de dioses modernos<sup>9</sup>.

d) *La presencia de lo sagrado en la vida social necesita ser contextualizada en relación con las lógicas mundanas, prácticas, emociones y estéticas de la vida diaria.*

La vida social, a nivel de lo cotidiano, puede practicarse más comúnmente con referencia a las lógicas de contextos mundanos particulares, y con poca o ninguna referencia consciente a las formas sagradas. (2012: 49).

En este cuarto fundamento, Lynch nos recuerda que somos hijos y vivimos en torno al marco inmanente. Por lo tanto, una sociología de lo sagrado no puede perder de vista el contexto en el que se lleva a cabo la labor de sacralización y el actual ha disuelto el dualismo característico de la fase histórica, concentrándose en el *saeculo*, esto es, en el siglo, en el plano mundano. El imperativo herético (Berger, 1980) denota la primacía de lo mundano sobre lo extra-mundano.

Teniendo presentes estos cuatro fundamentos, lo sagrado en las sociedades modernas remite a un horizonte de marco secular en el que lo religioso no solo no ha experimentado universalmente un ‘declive generalizado’, tal y como rezaba la teoría general de la secularización, sino que se desarrolla en un contexto

<sup>9</sup> No nos detenemos más en su análisis porque consideramos estas cuestiones ya han quedado suficientemente explicadas en los apartados anteriores.

de pluralismo (Berger, 2014) en el que confluyen religiones y formas religiosas que no llegan al nivel de sistematización que requiere la primera, pero que no por ello deben perder la etiqueta de lo sagrado o de lo religioso. En este contexto aparecen fórmulas de sacralización que no tienen por qué abrazar las lógicas de acción desarrolladas en las diferentes etapas de la evolución religiosa que analiza Bellah (1969), siendo algunas de ellas claras manifestaciones de religiosidad secular, que no por el hecho de ser seculares dejan de ser religiosas, y viceversa. En definitiva:

La fragmentación de lo sagrado moderno no significa que la sociedad se organice simplemente en torno a diferentes sub-tribus formadas en torno a formas sagradas que compiten entre sí, sino que la vida social se negocia a través de los complejos campos de atracción gravitatoria que ejercen simultáneamente diferentes formas sagradas. Por lo tanto, el sujeto humano individual de la modernidad tardía rara vez vive en relación con una única forma sagrada, sino más bien en relación con múltiples formas de manera contingente y compleja (Lynch, 2012:135).

#### 4. Conclusiones

Decíamos en el cuerpo del artículo que es posible que no podamos establecer algo así como una teoría unificada sobre lo post-secular, ahora bien, el análisis realizado nos permite presentar una serie de líneas generales en las que convergen los autores estudiados, algo que puede entenderse como un *common ground* a partir del que estudiar las relaciones entre lo secular y lo religioso en el contexto actual. Son las siguientes: 1. Una crítica en torno a los ‘puntos ciegos’ (Gil-Gimeno, 2020) asociados al enfoque de la teoría general de la secularización, concretamente, en lo que respecta tanto a su identificación entre religión histórica y lo religioso, como a la supuesta incompatibilidad entre lo religioso y lo secular. 2. La constatación de la presencia de lo religioso en las sociedades seculares, implica la falsación de la tesis de la incompatibilidad entre ambos y la necesidad de atender al surgimiento de lo que Casanova (2019) denomina ‘nuevo denominacionalismo global’. 3. La constatación de la hibridación entre lo religioso y lo secular, lo que ha provocado no solo el mantenimiento de formas ‘clásicas’ de religiosidad, sino también el surgimiento de formas religiosas claramente seculares, como algunas de las señaladas a lo largo del escrito. 4. La constatación, frente a la tesis del declive de lo religioso, de la existencia de un marcado pluralismo religioso. 5. La necesidad de concentrarse en las interacciones entre lo religioso y lo secular, prestando especial atención a los conflictos que surgen entre ellas.

En definitiva, un análisis evolutivo nos hace conscientes de que, a lo largo de la historia las diferentes sociedades han desarrollado formas religiosas. No entraremos aquí en el debate de si lo religioso es materia de lo humano (Simmel, 2012) o no, ya que nos llevaría más allá de los límites y de la capacidad de conocimiento de la sociología, obligándonos a imaginar contextos en los que todavía no hemos estado. Ahora bien, el actual ya es un contexto de acción, y nos revela, más allá de los supuestos de la teoría general de la secularización, que el nuestro no es un tiempo sin fórmulas religiosas.

Por lo tanto, para evitar seguir reproduciendo algunas ‘confusiones’ (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012) vinculadas a la teoría general de la secularización es importante reconocer y constatar la existencia de relaciones entre lo secular y lo religioso en las sociedades actuales (Habermas, 2010), algo que conlleva reconocer implícita y explícitamente la persistencia de lo religioso. Del mismo modo, es necesario, articular tanto análisis sobre lo secular que partan de lo secular (Casanova, 2012b), y no tanto de su relación con lo sagrado; como análisis sobre lo sagrado que reconozcan el marcado carácter socio-cultural de este fenómeno (Lynch, 2012). Haciéndolo, la aproximación a la realidad (no confundir con la realidad en sí misma) será más precisa. Y esta es, sin duda, una de las labores principales de la investigación social.

#### 5. Bibliografía

- Alexander, Jeffrey. C. (2000): *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Ciudad de México, Anthropos.
- Alexander, Jeffrey. C. (2003): *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- Aron, Raymond (1944). “L’Avenir des Religions Séculières”, *La France Libre*, 8, pp. 210-217 y 269-277.
- Beck, Ulrich. (2009): *El dios personal: La individualización de lo religioso y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós.
- Bellah, Robert. N. (1969): “Religious Evolution”, en N. Birnbaum and G. Lenzer (eds.), *Sociology of Religion: A Book of Readings*, New Jersey, Prentice-Hall, pp. 67-83.
- Bellah, Robert. N. (2007): “Religión Civil en América”, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, en Josetxo Beriain y Maya Aguiluz (coords.), Barcelona, Anthropos, pp. 114-138.
- Berger, Peter. L. (1980): *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London, Harper and Collins.
- Berger, Peter. L. (Ed.) (1999): *The Desecularization of the World*, Grand Rapids, William E. Eederman.
- Berger, Peter. L. (2006): *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairos.
- Berger, Peter. L. (2014): *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralistic Age*, Boston, De Gruyter.
- Beriain, Josetxo (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- Beriain, Josetxo e Ignacio Sánchez de la Yncera (2012): “Tiempos de postsecularidad: Desafíos de pluralismo”, en Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-92.

- Bericat Alastuey, Eduardo (2008): "Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa" *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 121, pp.13-53.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Oxford University Press.
- Burge, Ryan P. (2023): *The Nones: Where They Come From, Who They Are, and Where They Are Going*, Minneapolis, Fortress Press.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Casanova, José (2012a): *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.
- Casanova, José (2012b): "Lo secular, las secularizaciones y los secularismos", en Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 93-124.
- Casanova, José (2019): "Global Religious and Secular Dynamics. The Modern System of Classification", *Religion and Politics*, 1.1, pp. 1-74.
- Chadwick, Owen (1975): *The Secularization of the European Mind in the 19Th Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chakravarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Collins, Randall (2013): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.
- Comte, Auguste (1981): *Curso de filosofía positiva*, México, Porrúa.
- Durkheim, Émile (1973) "Individualism and the intellectuals", en R. N. Bellah (ed.): *Émile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, Chicago University Press, pp. 43-58.
- Durkheim, Émile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Eisenstadt, Shmuel. N. (2000): "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129, pp. 1-29.
- Elias, Norbert (2015): *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Elkana, Yehuda (1986): "The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece", en S. N. Eisenstadt (Ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York, State University of New York Press, pp. 40-64.
- Gil-Gimeno, Javier (2017): "Secularizaciones múltiples", *Sociología histórica*, 7, pp. 291-319.
- Gil-Gimeno, Javier (2020): "Repensando la relación entre lo secular y lo religioso. Análisis de dos puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 25, pp. 57-76.
- Gorski, Philip. S. (2019): *American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to Present*, Princeton, Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (2008): *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2010): "An Awareness of what is Missing", en J. Habermas et al., *An Awareness of what is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge, Polity Press, pp. 15-23.
- Habermas, Jürgen (2013): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta.
- Henrich, Joseph (2020): *The Weirdest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Jaspers, Karl (1965): *The Origin and Goal of History*, New Haven, Yale University Press.
- Joas, Hans (2012): "Oleadas de secularización", en Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 187-202.
- Joas, Hans (2014): *The sacredness of the person*, Georgetown, Georgetown University Press.
- Joas, Hans (2021): *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford, Oxford University Press.
- Lenoir, Frédéric (2005): *Las metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid.
- Luckmann, Thomas (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.
- Luhmann, Niklas (2009): *Sociología de la religión*, México, Herder.
- Lynch, Gordon (2012): *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford, Oxford University Press.
- Mathiez, Albert (2012): *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Madrid, CIS.
- Nietzsche, Friedrich (1990): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Norris, Pippa y Ronald Inglehart (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Otto, Rudolf (2012): *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- Pollack, Detlef y Daniel V.A. Olson (2008): *The role of religion in modern societies*. London, Routledge.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas (2005): *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro.
- Reder, Michael y Josef Schmidt (2010): "Habermas and religion", en Jürgen Habermas et al., *An Awareness of what is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge, Polity Press, pp. 1-14
- Roy, Oliver (2020): *Is Europe Christian?*, Oxford, Oxford University Press.
- Sánchez Capdequí, Celso (2014): *El dinamismo de los valores*, Barcelona, Anthropos.
- Shils, Edward (1975): *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology*, Chicago, Chicago University Press.
- Simmel, Georg (2010): "Life as Transcendence", en G. Simmel., *The View of Life*, Chicago, Chicago University Press, pp. 1-17.
- Simmel, Georg (2012): *La religión*, Barcelona, Gedisa.
- Spencer, Herbert (1972): *Herbert Spencer. On Social Evolution*, Chicago, Chicago University Press.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

- Ungureanu, Camil y Paolo Monti (2017): *Contemporary political philosophy and religion. Between public reason and pluralism*, London, Routledge.
- Warner, R. Stephen (2005): *A Church of Our Own. Disestablishment and Diversity in American Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Weber, Max (1979): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión* (vol. 1), Madrid, Taurus.
- Weber, Max (2004): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- Woodhead, Linda (2016): "The Rise of No Religion in Britain: The Emergence of a New Cultural Majority", *Journal of British Academy*, 4, pp. 245-261.

