

La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión

Rafael Ruiz Andrés¹

Recibido: 09-11-2020 // Aprobado: 11-11-2021

Resumen. Tras la creciente crítica efectuada a la teoría de la secularización durante las últimas décadas, la postsecularización se ha consolidado como nuevo paradigma en sociología de la religión. Sin embargo, una aproximación a la producción sociológica sobre el tema revela dos líneas interpretativas básicas, aquella que emerge de la teoría social y la que efectúa un uso de la postsecularización como categoría descriptiva.

El presente artículo apuesta por la integración de ambas perspectivas y de su interacción en el paradigma de la postsecularización. La pertinencia de esta aproximación conjunta será desarrollada a partir de las reflexiones extraídas de las principales obras sobre la postsecularización y del análisis descriptivo de datos cuantitativos procedentes tanto de la investigación del autor sobre el caso español de secularización como del más amplio contexto europeo.

La aproximación crítica a la secularización y el reto de la pluralidad serán los dos ejes principales con los que indagaremos en la vertiente teórica del paradigma de la postsecularización. A partir de esta primera reflexión, abordaremos posteriormente el potencial de la postsecularización como categoría descriptiva a través de la interacción entre la “conciencia postsecular” —surgida del acercamiento crítico a la secularización— y la sociología histórica, de un lado, y entre el reconocimiento normativo de la pluralidad y los retos para su análisis sociológico, de otro. Esta tensión entre la vertiente normativa y la realidad sociológica, que la teoría de la secularización obvió en cierto punto de su desarrollo, es la que posibilita al paradigma de la postsecularización limitar los excesos de su predecesora a la hora de interpretar las transformaciones religiosas en la modernidad.

Palabras clave: secularización; sociología de la religión; teoría social; religiosidad; democracia; sociedad civil; pluralismo religioso; pluralismo; sistemas políticos.

[en] Postsecularisation. A New Paradigm in Sociology of Religion

Abstract. After the increasing criticism on the theory of secularisation during the last decades, postsecularisation has emerged as a new paradigm in the sociology of religion. However, an approach to the sociological production on the subject reveals two basic lines of interpretation, one that emerges from social theory and another that makes use of postsecularisation as a descriptive category.

This article focuses on the integration of both perspectives and their interaction within the postsecularisation paradigm. The relevance of this joint approach is based on both the reflections from the main works on postsecularisation and the analytical description of quantitative sources, which includes the author’s research on the Spanish case of secularisation and data from the broader European context.

The critical approach to secularisation and the challenge of plurality are the two main axes of the first part of this study, which is focused on the theoretical background of postsecularisation. In the second section of the article, both categories will allow us to explore the interaction between “postsecular consciousness” and historical sociology, on the one hand, and between the normative recognition of plurality and the challenges of its sociological analysis, on the other. This tension between the normative approach and sociological reality, which has sometimes been omitted by the theory of secularisation, enables the postsecularisation paradigm to limit the excesses of its predecessor in interpreting the religious transformations of Modernity.

Keywords: secularization; sociology of religion; social theory; religiosity; democracy; civil society; religious pluralism; pluralism; political systems.

Sumario. 1. La sociología de la postsecularización. 2. La aportación de la teoría social de la postsecularización a la sociología de la religión. 3. El valor de la postsecularización como categoría sociológica descriptiva. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Como citar: Ruiz Andrés, R. (2022). La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión. *Polít. Soc. (Madr.)* 59(1), 72876. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.72876>

¹ Universidad Complutense de Madrid (España)
E-mail: rafaelruizandres@ucm.es

1. La sociología de la postsecularización

La secularización, primero como teoría y posteriormente como paradigma (Tschannen, 2004), ha constituido la referencia básica para el estudio de las relaciones entre religión y modernidad durante gran parte de la historia de la sociología de la religión. Ante la estela de autores que han alumbrado el concepto de Max Weber a Peter Berger, quizá la afirmación de la radical inutilidad de esta categoría resulte excesiva, aunque no pocos defiendan tal aserto en la actualidad. Sin embargo, las insuficiencias de la secularización como marco interpretativo —reveladas tanto por los estudios críticos de las últimas décadas como por los crecientes desajustes entre la teoría y una realidad sociológica en constante transformación, es decir, por la distancia entre una visión secularista que tendía a ver próximo el final de las religiones y la presencia que estas continúan poseyendo a escala global— han matizado profundamente su alcance.

Es más, estas insuficiencias han forjado progresivamente la necesidad de un cambio de mirada para el estudio de las interacciones entre religión y modernidad. Lejos de constituir una “referencia poética” para iniciar el texto, la necesidad de modificar el modo con el que observamos la realidad, de cambiar nuestra mirada, apunta, más bien, a una crisis epistemológica y, por consiguiente, a la necesidad de una transformación de nuestra aproximación analítica; en definitiva, refleja un “cambio de paradigma” en el sentido *kuhniano* del término.

A medida que ha avanzado el siglo XXI, aún naciente, la postsecularización ha heredado parte del espacio anteriormente ocupado por la secularización para el estudio de las relaciones entre religión y modernidad en los foros y discusiones académicas. Se ha convertido en ese “nuevo paradigma” reclamado por las ciencias humanas y sociales para el análisis de las transformaciones sociorreligiosas (Garzón, 2014: 11). A pesar del escaso acuerdo sobre una definición unificada de esta nueva mirada de la postsecularización, lo que establece un primer límite de la misma que no puede ser obviado, la categoría “postsecular” hace generalmente referencia al análisis de las relaciones entre religión y modernidad a partir de la constatación de la “persistencia, reformulación o resurgimiento de la religión en la esfera pública” tras el proceso de secularización, así como a la necesidad de una mayor conciencia “de las interrelaciones entre las fuerzas religiosas, seculares y humanistas que actúan conjuntamente”, tal y como señalan Beaumont, Eder y Mendieta (2020: 2).

Así pues, la postsecularización se ha erigido progresivamente como uno de los paradigmas principales surgidos a partir de la comprobación de que el binomio “a mayor modernidad, menor religiosidad” no se ha cumplido a escala global y que incluso en Europa, tierra por antonomasia de la *eurosecularidad* (Davie, 2006), su alcance debe ser matizado. Tal y como expresaba a inicios del siglo XXI José María Mardones, uno de los primeros sociólogos españoles que se adentró en la categoría “postsecularización”, “La religión no desaparece, pierde influencias sociales, se desprende de sus formas mágicas, adopta otras formas nuevas, que en un principio comienzan a deambular por la institucionalización, la interioridad y el individuo. Pero ni la modernidad ni la religión se van a detener aquí” (Mardones, 2005: 23).

A partir de esta primera constatación, la postsecularización ha sido desarrollada en las últimas dos décadas por parte de autores de distintas procedencias disciplinares, aunque aunados por la misma urgencia de reflexionar sobre las trayectorias religiosas en el mundo moderno. Junto con los esenciales trabajos del filósofo Jürgen Habermas (2002; 2006; 2008 a y b; 2009) sobre la postsecularización, con los que el presente artículo dialogará destacadamente, esta categoría ha sido recogida también en las reflexiones de diferentes voces destacadas de la sociología de la religión que —además— ya habían teorizado previamente sobre el concepto de secularización, como son los casos de Bryan S. Turner (2010) y José Casanova (2017).

Sin embargo, una aproximación bibliográfica a la reflexión desarrollada en las últimas décadas sobre la postsecularización parece conducirnos a la conclusión de que, más que un paradigma en sociología de la religión, podemos encontrar simultáneamente dos ideas de postsecularización que, en ocasiones, parecen incluso ser contradictorias. Estos dos desarrollos entroncan con la propia reflexión habermasiana sobre la postsecularización, que en sus palabras apunta tanto al marco que debe surgir tras un proceso de secularización (interpretación normativa-teórica) como a las implicaciones analíticas y metodológicas que se derivan del descubrimiento de que la pluralidad es la característica fundamental de los contextos seculares (uso de la postsecularización como categoría descriptiva).

De este modo, encontramos —de un lado— a aquellos autores que se han aproximado a la postsecularización principalmente desde la teoría social y la filosofía política. A partir de la reflexión sobre la religión desarrollada en las obras de Jürgen Habermas, John Rawls o Nicholas Wolterstorff, diferentes investigadores han profundizado en aspectos de sus teorizaciones desde el prisma de la postsecularización (Díaz-Salazar, 2007: 13-46 y 127-160). En estos escritos, el estudio de la postsecularización aparece vinculado a la adquisición de una “conciencia postsecular” (Parmaksiz, 2018), la presencia y la contribución de las religiones a la esfera pública (De Vries, 2006) o la interacción entre política y postsecularización (Requejo, 2014). Todas estas reflexiones poseen un marcado acento normativo y suelen, por lo general, ubicar su mirada en la “promesa de una sociedad distinta” que debe ser construida tras el proceso de secularización (Beck, 2009: 162), así como en el desarrollo teórico para comprender y, en cierto modo, dotar de inteligibilidad a la realidad social.

Por otro lado, la postsecularización también ha adquirido una creciente relevancia como categoría descriptiva en la sociología de la religión. Este desarrollo, convergente con el realizado desde la teoría social, se ha

encaminado por un sendero diferente. Si en la teoría social sobre postsecularización se efectúa el viaje desde la constatación de la pluralidad al horizonte normativo-teórico postsecular, el uso descriptivo de la postsecularización transita desde la constatación sobre las contradicciones de la secularización a las implicaciones analíticas y metodológicas de la postsecularización. En estas reflexiones, el término “postsecular” como adjetivo es habitualmente empleado para designar a la miríada de realidades empíricas en las que subyace parte de lo estipulado por los planteamientos teóricos postsecularización. Un recorrido por la bibliografía que aborda primeramente esta postsecularización de calado más descriptivo nos muestra que uno de los intereses fundamentales de estos análisis se ha ubicado en aquellas espiritualidades y movimientos religiosos surgidos al margen de las religiones tradicionales (Braidotti, 2014; Mapril *et al.*, 2017), que confirman la pertinencia para el estudio de las transformaciones sociorreligiosas en contextos seculares de la distinción que ya hiciera Simmel (2012) entre una religiosidad de calado más experiencial y la religión, comprendida como institucionalización religiosa. Mención destacada merecen también las investigaciones sobre el rol del factor religioso en las tensiones sociales y políticas (Forlenza, 2019: 142), o el análisis de los fenómenos de novedad y de metamorfosis dentro de las propias tradiciones religiosas (Dillon, 2018).

Frente a estas dos vertientes del paradigma de la postsecularización, en ocasiones desarrolladas de modo más simultáneo que intercruzado, el presente escrito defiende que precisamente la riqueza de la postsecularización como paradigma de la sociología de la religión descansa en la conversación entre la postsecularización como teoría social y su uso como categoría descriptiva. Precisamente, la constante interpelación entre ambas permite que el paradigma de la postsecularización supere el principal exceso de la articulación teórica de la secularización: la priorización de la vertiente normativa sobre la realidad sociológica, que ha favorecido que esta funcione, en no pocas ocasiones, como *self-fulfilling prophecy*, en los términos descritos por Robert K. Merton. Debido a la apuesta de este artículo por la postsecularización como paradigma en tensión, utilizaré consciente y consistentemente el concepto “postsecularización” a lo largo del artículo y no otras categorías como postsecularidad o postsecular, que parecen enfatizar un carácter “más cerrado” del proceso.

A partir de estas premisas, en las páginas que siguen se abordarán las implicaciones del paradigma de la postsecularización en sociología de la religión a través de la interacción entre su fundamento teórico y su uso como categoría analítica. En la primera parte del artículo argumentaremos que los principales pilares de la postsecularización en su sentido teórico-normativo, la superación de una “secularización descarriada” (Díaz-Salazar, 2007: 141) y la necesidad de un reconocimiento pleno de la pluralidad, no solo dibujan un horizonte postsecular, sino que constituyen también el sustrato teórico para la utilización de la postsecularización como categoría analítica en sociología de la religión, de la que nos ocuparemos en la segunda parte.

Por último, cabe subrayar que la argumentación de este artículo se ha efectuado a partir del diálogo entre la revisión bibliográfica sobre la postsecularización, particularmente la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas, y los resultados de mi propia investigación sobre la sociología histórica del proceso de secularización experimentado en España entre la segunda mitad del siglo XX y la actualidad (Ruiz Andrés 2022), de la que extraeré ejemplos para la fundamentación de las ideas teóricas. Con este mismo afán, y en aras a la concreción de las argumentaciones del artículo a partir de la realidad sociorreligiosa, incorporaré igualmente datos sociológicos relativos al contexto europeo, tomados principalmente del reciente estudio efectuado por el Pew Research (2018a).

2. La aportación de la teoría social de la postsecularización a la sociología de la religión

El filósofo canadiense Charles Taylor (2006) señala en su obra *Imaginario sociales modernos* que las ideas que conforman nuestras cosmovisiones “están ahí” con anterioridad a su explicitación. Sin embargo, en el momento mismo en el que son pronunciadas y teorizadas, estas adquieren una dimensión nueva. Algo similar podemos decir que ha sucedido con la postsecularización.

Si bien parte de las realidades de las que emerge la necesidad de la postsecularización como paradigma fueron adquiriendo una evidencia creciente en el ocaso del siglo XX, ha sido su desarrollo dentro de la teoría social durante el siglo XXI el que ha dotado de fuerza discursiva a la postsecularización. Es más, la propia teoría social se ha convertido en el sustrato que ha alimentado constantemente el debate sobre la postsecularización. Sintéticamente, la cuestión de fondo que ha mantenido abierta la reflexión y el debate sobre la postsecularización ha sido la formulada por el propio Jürgen Habermas (2008a: 173): “¿Cómo debemos vernos en cuanto miembros de una sociedad postsecular y qué debemos esperar de manera recíproca del otro, con el fin de que, en los Estados nacionales consolidados, las relaciones sociales sigan siendo civiles a pesar del crecimiento de la pluralidad de culturas y de visiones religiosas del mundo?”.

Ese “cómo debemos vernos”, con el que empieza la pregunta —y que de nuevo nos remite a la idea de cambio de mirada, de paradigma—, es un interrogante lanzado a todos los ciudadanos de aquellas sociedades en las que, tras un proceso de secularización, se ha constatado la persistencia de voces seculares y religiosas en la esfera pública. Igualmente constituye un aporte para repensar la sociología de la religión y su aproximación a las relaciones entre religión y modernidad, en ocasiones demasiado cegada por un “deber ver” que rápidamente se respondía con “el declive necesario de la religión”. De tal modo, el cuestionamiento que la teoría

social implica para el paradigma de la postsecularización en sociología de la religión puede sintetizarse en dos líneas, derivadas de este primer cuestionamiento habermasiano: la adquisición de una conciencia postsecular y el reconocimiento de la pluralidad, que constituyen —a la vez— la fundamentación normativa de la postsecularización y el sustrato teórico para el análisis desde la sociología de la religión.

2.1. La adquisición de una conciencia postsecular

Del interrogante en torno al “modo de vernos” en el que nos introducía la pregunta habermasiana emerge la teorización sobre “la adquisición de una conciencia postsecular”. Desarrollada tanto por Habermas como por la miríada de comentaristas de su obra (Puyol, 2014; Ungureanu, 2013), esta conciencia postsecular se caracteriza por la progresiva asunción de una actitud autorreflexiva sobre la secularidad. Es decir, se conforma por medio de la aceptación de nuestra condición secular de manera crítica, actitud que marca un punto de contraste con la interpretación clásica de la secularización como un proceso irreversible de progresiva desaparición de la religión.

A partir del resultado de mi investigación sobre el caso español de secularización (Ruiz Andrés, 2022), concluimos —en la línea de lo previamente teorizado por autores como José Casanova (2012) y Charles Taylor (2015)— que la secularización en España presenta, como en buena parte de Europa, una vertiente procesual y otra de carácter proyectivo y narrativo. Esta última vertiente conformaría progresivamente un “régimen epistémico” (Casanova, 2012) que tiende a obviar la genealogía del propio proceso de secularización, y lo toma como una realidad antropológica y necesaria en la que se tiende a equiparar modernidad con secularización y a infravalorar las religiones como subproductos de una cultura atávica, retrógrada y pasada.

Frente a esta “secularización descarriada” (Habermas, 2002, en Díaz-Salazar, 2007), la postsecularización apuesta por distinguir aquello que pertenece a la secularidad como “proceso sociohistórico” de los postulados que forman parte de su pensamiento crítico y emancipador (Parmaksiz, 2018: 11). Como señalan Beaumont, Elder y Mendieta (2020: 15), no hay postsecularización sin secularización, pero un exceso de la misma conduce hacia el secularismo —es decir, de aquella doctrina que asume la ausencia de la religión como postulado normativo—, que puede lastrar igualmente su desarrollo dado que niega la constatación básica de la que emerge “la conciencia postsecular”: la coexistencia de la pluralidad de voces seculares y religiosas tras un proceso de secularización.

Esta invitación a la autorreflexión desde una “conciencia postsecular” es igualmente aplicable a las propias religiones. A pesar de que este aserto haya sido tildado de “imposición” secular a las religiones, los propios desarrollos teóricos de la postsecularización incluyen dos reflexiones que matizan considerablemente estas críticas.

En primer lugar, el propio de Habermas —en paralelo con la reflexión efectuada por otros preeminentes autores como John Rawls (2002) acerca de la presencia de las “doctrinas comprensivas” en el marco de las democracias deliberativas— defiende la libre presentación de las creencias religiosas en caso de que la traducción al lenguaje secular sea imposible por parte de las voces religiosas, así como impele a los actores seculares a que realicen un esfuerzo en pro de la comprensión del posible contenido de verdad y validez de las premisas expresadas en lenguaje religioso y evitar, de este modo, la “sobrecarga” a la que el ciudadano religioso puede verse obligado en un contexto secular (Habermas y Ratzinger, 2008: 32-33).

En segundo lugar, en las relaciones entre religión y modernidad no solo ha habido una “historia de imposición”, sino también un proceso de aprendizaje complementario entre actores seculares y religiosos del que emerge la propia postsecularización (Habermas y Ratzinger, 2008: 29).

Desde el lado “secular”, esta realidad de interacción más allá del enfrentamiento se muestra, por ejemplo, en el paso desde una comprensión política basada en la confrontación con lo religioso hacia el contexto del “tercer umbral de laicidad”, concepto desarrollado Jean Baubérot (2005: 12) para hacer referencia a las relaciones Iglesia-Estado en un marco de desinstitucionalización y pluralización. En este “tercer umbral”, “ninguna democracia europea occidental presenta hoy una separación hostil o rígida entre la Iglesia y el Estado”, como señala Stepan (en Beriain, 2012: 67). Es decir, tras una historia marcada por la conflictividad, el liberalismo ha dejado en buena medida de ver a la religión como un enemigo para valorar su potencial aporte, efectuando progresivamente un giro de “una laicidad de la incompetencia a una laicidad de inteligencia” (Herrero-Hernández, 2016: 16).

Desde el lado de las religiones, cabe señalar que parte de los desarrollos de las propias tradiciones religiosas durante el periodo de la contemporaneidad han sido producto de la relación entre modernidad y religión, una cuestión que ni los secularistas ni los fundamentalistas podrían aceptar fácilmente. Sirva, a modo de ejemplo, la declaración de “la imposición religiosa” como contraria a la dignidad humana efectuada por el Concilio Vaticano II (1962-1965), que contrasta radicalmente con la dilatada historia de autocomprensión de la Iglesia como “sociedad perfecta”. Si en cierto modo la continuada interacción entre modernidad y religión ha favorecido la asunción de parte de las premisas seculares por parte de las religiones, la postsecularización proporciona un espacio de diálogo para que se produzca este esfuerzo autorreflexivo de manera conjunta; es decir, un marco colaborativo tanto para la aceptación de los retos que la modernidad plantea a las creencias

en cuestiones de diversidad, avance de la ciencia, irrupción de una ética y una política secular, individualismo igualitario del derecho racional y la moral universalista (cf. Gómez Rincón, 2015: 80-81) como para el debate sobre el potencial aporte de las religiones en un contexto secular.

2.2. El reconocimiento de la pluralidad

Mientras la adquisición de una “conciencia postsecular” arroja su carga crítica principalmente hacia la genealogía de la secularización, el reconocimiento de la pluralidad presenta un contrapunto tanto al desarrollo sociohistórico de la secularización como a sus repercusiones en el presente.

Evidentemente, el reconocimiento de que la pluralidad es el resultado del proceso de secularización se posiciona frente a la doctrina clásica que quería ver en toda modernización una desaparición del hecho religioso o, al menos, su privatización (Luckmann, 1973). Sin embargo, señalo que interpela tanto al presente como al pasado de la secularización porque la aceptación de la pluralidad como una de sus consecuencias fundamentales apunta, a la vez, a que el proceso de secularización podría haber sido más ambiguo de lo estipulado por su teoría. Una de estas contradicciones ha sido recogida con el término *vicarious religion*, categoría referida a la permanencia de la religiosidad en las definiciones identitarias de la población europea, que continúan conformándose de modo mayoritario a través de la etiqueta cristiana a pesar del fuerte proceso de secularización experimentado en este contexto (Davie, 2006). Esa *vicarious religion* constituiría un credo religioso específico que se encuentra histórica y culturalmente ligado al Estado. Esta vinculación, además, sería aceptada por un amplio porcentaje de la sociedad, creyente o no, que ve en la relación de su Estado con la confesión religiosa la conservación de una identidad propia de la nación, y se encontraría vinculada a otras realidades sociorreligiosas como la *culturalized religion*, es decir, la aproximación a la religiosidad desde una perspectiva primeramente cultural y no necesariamente religiosa (Astor y Maryl, 2020).

Sin embargo, la contrapartida de esta *vicarious religion* se daría en la potencial negación de la “otredad religiosa”, de aquellas realidades religiosas distintas al cristianismo y que serían contempladas, incluso en una Europa secular, como “extrañas”. El caso del islam, por su percepción como “el radicalmente otro” para parte de la población europea, es significativo a este respecto y revela, a la vez, las insuficiencias que en ocasiones presentan tanto los modelos de laicidad, pensados primeramente desde la relación Iglesia-Estado (Casanova, 2007a), como la propia expansión de la aceptación postsecular de la pluralidad en la sociedad europea.

Si la teoría de la secularización obviaba la pluralidad, la postsecularización apuesta por generar una secularidad que no solo sea consciente de que la religión no ha desaparecido durante el proceso de transformación sociorreligiosa, sino que es la pluralidad entre voces seculares y religiosas lo que caracteriza de modo evidente a las sociedades que han experimentado un proceso de secularización. La adquisición de la “conciencia postsecular”, por tanto, también se encontraría condicionada por el reconocimiento de las múltiples perspectivas religiosas y seculares y de la pluralidad interna entre las voces seculares y las religiosas (Berger, 2016: 9), cuyas implicaciones alcanzan al uso de la postsecularización como categoría descriptiva (Arat, 2018).

Para hacer efectivo el reconocimiento postsecular de la pluralidad, este no puede quedar limitado a “mera constatación, y conlleva, por ende, el reto de cómo responder, tanto a nivel social como individual, a la multiplicidad de voces seculares y religiosas que componen nuestras sociedades. A este respecto, cabe decir que la teoría social de la postsecularización valora a las religiones no meramente como hechos sociales existentes, sino como potenciales aportes para nuestras sociedades (Ortega-Esquembre y García-Granero, 2019: 73). De nuevo, una pregunta del propio Habermas nos puede ayudar a desarrollar esta idea, fundamental para la interpretación normativa de la postsecularización: “¿Puede el pensamiento posmetafísico que ha renunciado al concepto fuerte de Teoría de Hegel (teoría con T mayúscula) excluir la posibilidad de que las tradiciones religiosas involucren potenciales semánticos que al liberar sus contenidos de verdad profanos sean todavía capaces de inspirar a la sociedad civil cuando esta tiene que enfrentar retos de conflictos de valores?” (Habermas, 2008b: 18).

Lejos queda, por fortuna, el debate propio de la época en la que la secularización era concebida como una “apostasía de las masas”, en la que se tendía a contemplar a los sujetos religiosos como los únicos ciudadanos que podían desarrollar plenamente un sentido ético y moral. Frente a las reticencias del fundamentalismo religioso a la modernidad, la secularidad no es amoral ni inmoral. Sin embargo, su contenido ético se presenta en forma de “marco de mínimos” para todos los ciudadanos. Adicionalmente, el contexto de una democracia deliberativa posibilita la elección de la cosmovisión —sea esta religiosa o no— que los ciudadanos estimen oportuna para completar sus aspiraciones a una vida plenamente ética.

En este sentido, Habermas no solo ve compatible modernidad y religión, sino que el aporte ético religioso puede incluso insuflar aliento a los ciudadanos para participar y completar el ideal de una democracia deliberativa a través del potencial que estas presentan para “articular las sensibilidades morales y las intuiciones solidarias” (Habermas, 2008a: 182). Esta visión positiva del depósito de sentido de las religiones por parte de la postsecularización ha sido criticada por el filósofo Slavoj Žižek como un “vampirismo” del planteamiento habermasiano, que trata a las religiones como medios útiles para el sostenimiento de la democracia delibera-

tiva (en Aguirre y Tillman, 2016: 2). Sin embargo, la crítica que cabe hacer a Zizek es que este parece ignorar la posibilidad de que parte de los sujetos religiosos realicen este aporte a la democracia de modo totalmente convencido, desde la radicalidad de su convencimiento y sin ser necesariamente “utilizados” por ningún tipo de agente externo a sus propias tradiciones.

De hecho, las propias religiones pueden favorecer este acceso a la modernidad y a la discursividad propia de una democracia deliberativa a través de códigos simbólicos que son compartidos por amplios estratos sociales (Eagleton, 2014: 120). Sirvan como ejemplo la contribución del “factor católico” a la deslegitimación de la dictadura franquista y la transición a la democracia en España (Díaz-Salazar, 2006), las formulaciones de los derechos civiles efectuadas por Martin Luther King desde su concepción cristiana de la existencia o la alternativa que las propias religiones plantean al identitarismo excluyente y al fundamentalismo por medio del diálogo intercultural e interreligioso.

En este sentido, el reconocimiento de la pluralidad que sucede a la secularización apunta hacia el diálogo en igualdad de condiciones entre las voces seculares y religiosas, para lo que deviene necesaria una ética discursiva que se sitúe al servicio de la resolución de problemas que son compartidos tanto por los agentes seculares como por los religiosos (Dillon, 2018: 12). El establecimiento de una ética discursiva entre voces seculares y religiosas, demandada por el propio Habermas, es una parte importante de la reflexión teórica sobre la postsecularización, e implica el definitivo abandono de la confrontación entre la teoría naturalista y el fundamentalismo religioso hacia modelos colaborativos y dialógicos, perfilando el camino hacia un “socratismo contemporáneo” (Nussbaum, 2013: 286).

En definitiva, el desarrollo normativo de la postsecularización, que exige la adquisición de una conciencia postsecular y el reconocimiento de la pluralidad, se presenta como el estadio intermedio entre la actualidad y el acabamiento postsecular del mejor legado de la secularidad y la modernidad (Beaumont, Elder y Medieta, 2020: 18). Sin embargo, la teorización sobre una postsecularización *a la espera* no puede hacernos obviar que el propio desarrollo normativo se sustenta sobre la realidad sociológica: tras la secularización no se ha efectuado el fin de las religiones. Si hasta este punto hemos recorrido el camino desde la constatación hacia la teoría social, nos adentraremos ahora en el sendero que se forja desde esa misma constatación hacia su análisis.

3. El valor de la postsecularización como categoría sociológica descriptiva

La conciencia postsecular y el reconocimiento de la pluralidad constituyen dos claves fundamentales de la teoría social de la postsecularización, tal y como hemos analizado hasta este punto. Sin embargo, en este artículo hemos defendido desde el inicio la necesidad de no tomar este desarrollo teórico como un planteamiento cerrado ni exclusivamente como un horizonte normativo. Más bien, hemos apostado por un paradigma de la postsecularización conformado por la interacción entre el aporte de la teoría social y el valor de la postsecularización como categoría sociológica descriptiva, por dos razones fundamentales.

En primer lugar, porque la propia teoría de la postsecularización emerge de la realidad sociológica plural y en ocasiones contradictoria que sucede al proceso de secularización. Esta constatación constituye en sí misma una invitación a la indagación analítica en la realidad sociológica, de modo particular en aquellas cuestiones en las que esta se ha alejado de los planteamientos estipulados por la teoría a lo largo de las últimas décadas. Precisamente es el espacio de discrepancia entre teoría y realidad el que se muestra como tierra de oportunidad para el desarrollo analítico del paradigma de la postsecularización en sociología de la religión.

En segundo lugar, porque los dos vectores recorridos en el punto anterior —la adquisición de una “conciencia postsecular” y el reconocimiento de la pluralidad— poseen implicaciones metodológicas y conceptuales para toda sociología de la religión que desee integrar su esfuerzo en el paradigma de la postsecularización y superar, así, los excesos de la teoría de la secularización. Por tanto, los dos puntos que analizábamos como aportes de la teoría social serán complementados en este apartado por un desarrollo que explorará sus implicaciones para el análisis sociorreligioso.

3.1. De la conciencia postsecular a la sociología histórica de la secularización

Si subrayáramos que la premisa secularista impregnaba parte del proceso de secularización, esta también es aplicable al desarrollo de la sociología de la religión. La secularización, cuando ha sido comprendida desde el secularismo, no solo ha constituido un marco de estudio, sino también una narrativa ideológica que se remonta —de uno u otro modo— al origen mismo de la disciplina (Davie, Catto y Woodhead, 2016).

El punto de arranque del debate académico sobre la secularización se ubica fundamentalmente en el tránsito entre el siglo XIX y XX, en el que se cimentaron dos de sus pilares esenciales: los trabajos referenciales de Max Weber y su concepto de “desencantamiento del mundo”, y la reflexión de Émile Durkheim, que rastreó el origen y el desarrollo de la interacción entre religión (lo sagrado) y la sociedad. Aunque ambos autores reconocían, en cierto modo, la pervivencia de la religión en la sociedad contemporánea, las lecturas posteriores de la elaboración teórica de esta primera hora situaron el énfasis principalmente en la vinculación sociológica

entre la modernización y una secularización entendida como desaparición de las religiones, que ha conformado una de las características fundamentales de la comprensión del proceso durante todo el siglo XX. Este binomio fue básicamente confirmado en las argumentaciones de la pléyade de autores que reflexionaron sobre la secularización en la década de 1960. En esos años de profunda ruptura, sociólogos como Peter Berger o Brian Wilson encontraron la corroboración de sus argumentaciones en un proceso de modernización que, efectivamente, parecía conducir a una mayor secularización en el sentido clásico del término, un derrotero que —además— sigue mostrándose (aunque solo parcialmente) cierto para espacios como el contexto europeo, tierra por antonomasia de la secularización y —a la vez— uno de los escenarios principales de la postsecularización de acuerdo con Habermas (2008a, 169).

Ciertamente en las sociedades europeas se prevé a corto plazo un mayor avance de este proceso de transformación sociorreligiosa en las tres variantes por las que habitualmente se ha calibrado el proceso: pérdida de la relevancia pública de las religiones, decrecimiento de la práctica religiosa y transformación del contexto de “plausibilidad”, de posibilidad de desarrollo de una respuesta religiosa (Casanova, 1994; Taylor, 2015). El caso español es particularmente significativo a este respecto. La sociedad española se ha embarcado desde inicios del siglo XXI en una nueva oleada de secularización, caracterizada por una mayor *exculturación* de la sociedad (Pérez-Agote, 2012: 136); es decir, la pérdida, especialmente entre los sectores más jóvenes, incluso de los elementos de la “cultura católica”, como la participación en los sacramentos del bautismo y del matrimonio, que habían “resistido mejor” al proceso de secularización durante el último tercio del siglo XX. A pesar de que, *a priori*, esta realidad parece contradecir a la postsecularización, hemos de recordar que los paradigmas son superados por integración —y no por supresión radical— de los postulados previos. En este sentido, la postsecularización no ha eliminado enteramente los presupuestos y desarrollos de la secularización, sino que los ha insertado en una nueva aproximación que intenta superar los excesos de la teoría de la secularización (Douglas, 2010: 10).

La mirada-mundo, además, ha revelado a finales del siglo XX las múltiples interacciones que se establecían entre modernidad y religión más allá del caso europeo (Eisentadt, 2003). La secularización, desde entonces, empezó a ser percibida como *eurosecularidad* (Davie, 2006: 291), dado que en otros contextos las dinámicas de modernización estaban trazando derroteros religiosos diferenciales que no tenían por qué conducir al callejón de la pérdida radical de lo religioso. Peter Berger (1999), clásico teórico de la secularización, efectuó un giro ante esta constatación, y apostó en el ocaso de la anterior centuria por el concepto de “deseccularización” del mundo. En un grado más, también a finales del siglo XX comenzó a hablarse también de una “revancha de Dios” (Kepel, 1995) y del revival religioso, interpretaciones que han favorecido que parte de los estudios que utilizan el concepto de postsecularización adolezcan de cierto “espíritu revanchista” frente a la secularización (Parmaksiz, 2018: 101).

La sociología de la postsecularización debe posicionarse, así pues, frente a estas dos narrativas sociológicas que han poblado el debate académico: la del exclusivo fin de las religiones y la de su vuelta sin matices (Zazo, 2012: 51). A diferencia de la teoría de la secularización, la postsecularización no requiere *en sí misma* de un mayor avance del “decrecimiento de la presencia religiosa”. La “revalorización” del papel de la religión por parte de la postsecularización tampoco puede hacer suyo el otro exceso que ha caracterizado a parte de la sociología de la religión en las últimas décadas: la perspectiva del “revival religioso”. Simplemente, la postsecularización evidencia la necesidad una “conciencia postsecular” tras haber experimentado cierto proceso de secularización, que en el caso concreto del análisis descriptivo nos posibilita una profundización desde la conciencia crítica de la propia secularización y el reconocimiento de la pluralidad (Casanova, 2007b: 3; Garzón, 2014: 10; Habermas, 2008a: 172).

El reto para sostener la apuesta de la sociología de la postsecularización por salir de este falso dilema entre declive o revival se conjuga en pasado, dado que la postsecularización late en la propia secularización (Giusti, 2017). Es decir, si el modo en el que se articula la postsecularización es heredero del proceso de secularización, una de las principales tareas de una sociología de la postsecularización desde esta vertiente descriptiva se da en la aproximación al estudio de la propia secularización, dirección a la que apuntábamos anteriormente con las implicaciones del reconocimiento de la pluralidad. Para ello deviene imprescindible un análisis que se adentre en el pasado-presente de la transformación en toda su complejidad, sin premisas teleológicas ni hipótesis sustancializadas, que sea —además— capaz de tomar en serio el punto de vista de la transformación religiosa efectuada en paralelo (Arat, 2018: 35).

A este respecto, y junto con la irrupción de distintas voces que han abogado por una profundización en la secularización desde una sociología histórica, particularmente Philip Gorski (2003), la incorporación de una perspectiva histórica en las últimas décadas ha complementado y contrastado parte de las afirmaciones efectuadas desde el prisma de la teoría de la secularización. Autores como Hugh McLeod (1995) y Callum G. Brown (2009) han conectado la teorización general sobre la transformación religiosa con los contextos particulares de sus estudios, mostrando cómo, junto a ciertas realidades que demuestran el argumento de “a mayor modernización, menor religiosidad”, también existen otros procesos de transformación y metamorfosis que matizan considerablemente su alcance.

Contrariamente a la tentación de la reconstrucción del pasado desde los parámetros del presente secular, las posibilidades de profundización en las raíces de la secularización que nos proporciona el trabajo conjunto de

la sociología y la historia representan una oportunidad para el proceso de descubrimiento de la composición plural —y, por tanto, desde una conciencia postsecular— que se ha generado en paralelo a la propia secularización. Nos permite, en definitiva, adentrarnos en la complejidad del proceso, en sus múltiples rostros (Ruiz Andrés, 2022).

Un ejemplo a este respecto se puede dar en el caso del creciente subjetivismo del catolicismo durante el último tercio del siglo XX. Las propias premisas del catolicismo postconciliar y los cambios de parámetros y valores desde los años sesenta fueron expandiendo, también dentro del catolicismo, una “ética de la autenticidad” (Taylor, 1994). Esta dinámica ha sido no pocas veces interpretada simplemente como un proceso de alejamiento respecto a las premisas doctrinales de la religión. Sin embargo, para una sociología de la postsecularización y su fundamentación en una sociología histórica, existen otros modos de entenderlo. ¿No puede ser esta subjetividad la muestra de una negociación entre la identidad religiosa y la secular, es decir, una actitud postsecular en el fuero de cada creyente? La exploración realizada por Dillon sobre el catolicismo postsecular apunta en esa dirección. En sus palabras, este “pluralismo interpretativo” “permite al catolicismo mantener su relevancia como fuente de identidad personal y colectiva en medio del secularismo” (Dillon, 2018: 29).

En conclusión, la adquisición de una conciencia postsecular en la sociología de la religión impele al desarrollo de una sociología histórica de la secularización que, más allá de las hipótesis y de las teorías, sea capaz de abordar la particularidad y la complejidad de cada estrato histórico y entender, así, la relación entre religión y modernidad no solo como una historia de declive, sino también de metamorfosis y permanencias. De nuevo, la teoría alumbró la práctica, pero también podemos decir que la práctica afianza el desarrollo de la teoría. La sociología histórica de la secularización introduce matices críticos respecto a nuestra propia condición secular y favorece la comprensión de la secularidad como un “modo de vivir” (accidente) y no como un sustrato antropológico (estructura) (Parmaksiz, 2018: 109), coadyuvando, de este modo, la adquisición de una conciencia postsecular. Por ello no es de extrañar que Mattia Casula (2015: 49) señale que en el análisis de las relaciones entre religiosidad y modernidad “la investigación sociológica e histórica debe preceder a la filosófica”.

3.2. Del reconocimiento de la pluralidad a los retos para su análisis sociológico

Desde la interacción entre teoría social y sociología de la religión, con la que concluíamos el punto anterior, cabe también preguntarse si es posible un pleno reconocimiento de la pluralidad, tal y como aboga la postsecularización en su interpretación normativa, sin un conocimiento en profundidad de la misma.

Esta cuestión nos introduce directamente en las implicaciones de la pluralidad para la postsecularización como categoría descriptiva en sociología de la religión; una pluralidad que no solo recoge las diferencias entre las distintas religiones *stricto sensu*, sino que las supera hacia una acogida de toda la pluralidad que compone la sociedad tras haber experimentado un proceso de secularización, las múltiples y diversas formas de recreación de la religiosidad en un contexto secular. El paradigma de la postsecularización constituye una invitación a que la sociología de la religión sea capaz, en definitiva, de descubrir con todos sus matices “nuestra imponente sociedad plural: la sociedad del escenario postsecular” (Beriain, 2012: 87).

Este camino hacia una sociología de la postsecularización desde la pluralidad ha sido precedido por la estela de trabajos que desde los ochenta han ido rastreando las permanencias y las transformaciones de la religión, su persistencia en la esfera pública (Casanova, 1994), los lenguajes sutiles de la religiosidad (Taylor, 2015), las múltiples formas religiosas, ritos y credos, en los que la religión es experimentada en el contexto secular.

A pesar de este sendero, el contraste entre las exigencias de una conciencia sociológica postsecular y las inercias aún presentes en el análisis sociológico nos muestran los retos que existen a este respecto. De un lado, y debido también a una historia de la disciplina que se ha caracterizado por su continuada interacción con los estudios sociorreligiosos de origen eclesial, el trazado de los perfiles religiosos ha estado profundamente condicionado por las formulaciones religiosas “institucionales y convencionales”. Es decir, finalmente acabamos siempre recurriendo al manido concepto de “práctica religiosa” para definir la religiosidad de una sociedad. Aun siendo este dato significativo, no es el único y menos en el contexto actual de profundas transformaciones, en el que el ajuste de la creencia a la *doxa* institucional importa menos que otros conceptos como el de “experiencia”. Este prisma puede reforzar, además, los propios prejuicios de la perspectiva secularista y confirmar, así, la premisa de “a mayor modernización, menor religiosidad”. La equiparación de lo religioso con lo institucional contribuye a la generación de una “cortina de humo para ignorar la emergencia de nuevas manifestaciones de lo religioso, que pasarán automáticamente a ser etiquetadas de fenómenos residuales y efímeros, o bien de fenómenos no auténticamente religiosos”, como ya alertaba a finales del pasado siglo el sociólogo Joan Estruch (1994: 275).

El otro potencial exceso que puede lastrar la comprensión de la pluralidad por parte de una sociología de la postsecularización se da en el análisis de la novedad y de la pluralidad religiosa exclusivamente en aquellas propuestas que aparentemente se presentan como tales, lo que conduce a un reconocimiento parcial de la pluralidad, determinado más por la etiqueta que por el contenido.

A este respecto, aunque es cierto que parte de la secularización se ha traducido como la continuada pérdida “de injerencia sobre la vida personal y la convivencia social” de la institución religiosa (Sotelo, 1994: 73), no

podemos obviar que el creciente peso y autonomía del individuo ha sido compatible con el mantenimiento de las etiquetas religiosas calificadas como tradicionales. Actualmente, el 71% de la población europea continúa escogiendo la identificación como cristiano entre las distintas opciones religiosas (Pew Research, 2018a). Por tanto, parte de la novedad religiosa y de la transformación se ha efectuado en el seno de “instituciones tradicionales”, que —en el caso concreto del catolicismo— engloban posturas tan diversas como la plataforma *Voices of Faith*, a favor de una igualdad plena entre hombres y mujeres en la Iglesia, y los sectores que continuamente amenazan con la ruptura con el pontificado de Francisco precisamente por insinuar cualquier tipo de replanteamiento en lo relativo a estas cuestiones.

Asumir la pluralidad de la postsecularización es acogerla en todas sus dimensiones, con los retos metodológicos que implica. Así pues, sucede que incluso los análisis actuales continúan estableciendo premisas que limitan el alcance de su reflexión sobre la pluralidad presente en la postsecularización. Por ejemplo, la tipología religiosa propuesta recientemente por el Pew Research (2018b) —por la vinculación necesaria que realiza entre el conservadurismo y religiosidad— manifiesta una ausencia destacable de aquellas posiciones que pueden ser a la vez novedosas y efectuadas en el marco de las instituciones religiosas, así como la posible compatibilidad entre religiosidad y posturas ideológicamente progresistas, tal y como atestiguan para el caso español espacios políticos como el grupo de Cristianos Socialistas o el Círculo de Espiritualidad Progresista de Unidas Podemos, que continúan con una larga senda de vinculación entre cristianismo e izquierda.

Ambas perspectivas, la paradójica combinación entre un exceso “institucionalismo religioso” a la hora de analizar los fenómenos religiosos y la negación de la potencial novedad de las propias tradiciones religiosas, han favorecido que parte de los planteamientos metodológicos aún presenten reiteradamente binomios irresolubles, tales como creyente vs. no creyente, practicante vs. no practicante, religiosidad tradicional vs. espiritualidad. Estos parecen ignorar que una de las características fundamentales de la interacción entre modernidad y religión ha sido la pluralización de voces religiosas a través de fenómenos como la individualización de los credos, la metamorfosis, la transformación o la desinstitucionalización (Hervieu-Léger, 2005; Davie, 2000); fenómenos que se dan —paradójicamente— también en el espacio de las instituciones calificadas como “tradicionales” (Dillon, 2018). Igualmente, desde esta dicotomización de la realidad socioreligiosa deviene imposible el estudio de la potencial emergencia de trascendencias intermedias en realidades como el nacionalismo o la sociedad de consumo, en los que los límites entre lo secular y lo religioso se diluyen (Berlain, 2000: 58).

En este sentido, la pluralidad a la que apunta la sociología de la postsecularización nace de la comprensión de que, en una sociedad que ha experimentado un proceso de secularización, la mayoría de individuos posee algo de religioso y de secular a un mismo tiempo (Berger, 2016). Por tanto, parte del carácter dialógico al que apunta la teoría social está ya presente, de una u otra manera y de modos más o menos explícitos, en esa “mayor parte de la gente” para la que “la fe y la secularidad no son modos de prestar atención a la realidad que se excluyan mutuamente, sino enfoques complementarios cuya relación no es de tipo disyuntivo (o bien, o bien), sino copulativo (tanto... como...)” (Pollack, 2016: 205).

Tal y como muestran las estadísticas ofrecidas por el Pew Research (2018a: 112) en su informe *Being Christian in Western Europe*, los modos de autodefinirse como religioso o espiritual se han diversificado, y amplios sectores de la sociedad europea manifiestan posicionamientos religiosos que solo se pueden explicar desde una combinación entre religiosidad y secularidad. Actualmente un 24% de los europeos se declaran “religiosos y espirituales”, un 15% opta por la etiqueta de “religioso pero no espiritual”, un 11% de los europeos por la categoría de “espiritual pero no religioso” y un 53% de los europeos señala que no es “ni religioso ni espiritual”. Es interesante contrastar estos porcentajes con los referidos a España, país en el que un 35% opta por la categoría de “espiritual y religioso”, 12% por “religioso pero no espiritual”, 17 % por “espiritual pero no religioso” y 36% por “ni espiritual ni religioso”. Además, y frente a una lectura rápida de estas cifras, cabe añadir otro dato que —de nuevo— matiza aún más el contenido de la afirmación: el 43% de los autocalificados como cristianos en Europa se sitúa en la categoría de “ni espirituales ni religiosos”, dato que, entre aquellos cristianos con “bajo compromiso” (*low commitment*), se eleva hasta el 71% (Pew Research, 2018a: 121).

A su vez, estadísticas como la desarrollada por el Pew Research muestran que el giro hacia la autonomía, propio del diálogo entre religiosidad y modernidad, está presente en prácticamente todas las posturas religiosas (Aupers y Houtman, 2006: 6). De tal modo, las figuras del peregrino y el converso (Hervieu-Léger 1999), los buscadores (Wuthnow 1999), los postcatólicos (González-Anleo, 2008) los *believers not believers* y viceversa han ido poblando el vocabulario para el análisis sociológico de este cruce entre secularidad y religión que se efectúa en una considerable cantidad de individuos en tiempos de postsecularización. Esta diversidad alcanza, incluso, a parte de aquellos autocalificados como no creyentes, pero que, según el informe de la Fundación Encuentro (2007: 26), poseen “experiencias de tipo religioso sin identificarlas de manera forzosa como tales” y sin preocupación por el encuadramiento concreto en una identidad (Gauchet, 2005: 296). En este mismo sentido, un 23% de los jóvenes que no se consideran religiosos declaran practicar algún tipo de oración o meditación, según los datos puestos de manifiesto por la Fundación Encuentro (2007: 20).

Desde los aportes y los límites de la teoría social, el reto de este paradigma de la postsecularización para la sociología de la religión es seguir descubriendo y describiendo la pluralidad de las voces seculares y religiosas del contexto secular, que nos impulsa —además— a proseguir la reflexión sobre categorías para calibrar este

encuentro postsecular que ya se está realizando y para el que las percepciones “clásicas” en ocasiones quedan limitadas. En esta labor, la conciencia crítica sobre la propia secularización que nos proporcionan tanto la sociología histórica como una sociología de las religiones atenta a la pluralidad deviene punto de arranque fundamental para observar cómo tanto en la secularización como en el contexto de la postsecularización, “principios seculares y no seculares —además de otros— circulan simultáneamente a través de las relaciones sociales” (Beaumont, Elder y Mendieta, 2020: 25).

4. Conclusiones

La creciente crítica efectuada a la teoría de la secularización en las últimas décadas responde a que parte de su contenido, especialmente aquel construido a partir de premisas secularistas, devino obsoleto ante la complejidad de las dinámicas sociorreligiosas contemporáneas. Hija de un tiempo en el que las fábricas se multiplicaban y las iglesias se vaciaban, la secularización fue corroborada por el profundo espíritu rupturista, también con la religión, de la década de los sesenta. Sin embargo, la transformación sociorreligiosa del ocaso del siglo XX confirmó que si una parte de sus desarrollos teóricos parecían cumplirse en determinados contextos y espacios sociales, sus premisas no eran universalizables. En un determinado punto de la historia de la secularización, la teoría se desprendió de una realidad sociológica cambiante. Ante esta constatación, parte de la crítica efectuada a la secularización ha sostenido la necesidad de reinterpretarla a la luz de la investigación sociohistórica, que “incrementa nuestra conciencia de la complejidad de la secularización y de la postsecularización” (Turner, 2010: 651).

Frente a estos excesos de la secularización, si la postsecularización tiene valor como paradigma en sociología de la religión, si posee el potencial para convertirse en el marco interpretativo de las relaciones entre religión y modernidad, tal y como hemos defendido en este artículo, es por la posibilidad de diálogo que presenta entre su vertiente normativa y descriptiva. Consecuentemente, y a diferencia de otras opciones que aplican acriticamente el concepto postsecular o que desdeñan enteramente su potencial descriptivo, en este artículo hemos apostado por un paradigma de la postsecularización que en lugar de disolver la tensión entre su vertiente normativa y descriptiva, tal y como sucedió con la teoría de la secularización, la integra. Así lo hemos argumentado a través de la interacción entre “conciencia postsecular” y sociología histórica de la secularización, de un lado, y entre el reconocimiento normativo de la pluralidad y los retos de su análisis sociológico, de otro.

Junto a las posibilidades de la postsecularización como paradigma, a lo largo del presente artículo también se pueden constatar algunos de los límites principales de la postsecularización: el condicionamiento del escenario postsecular por realidades surgidas de las ambigüedades y contradicciones de la secularización, pero que se alejan de las premisas teóricas de la postsecularización; como las derivas identitaristas de la *vicarious religion*; la evolución de la disyuntiva entre tensión y cooperación en un marco social pluralista o el peso que la mirada eurocéntrica continúa poseyendo en la reflexión sobre la postsecularización.

Ante estos límites, cabe señalar que, precisamente, el carácter de tensión permanente entre teoría y análisis de la postsecularización permite que estas insuficiencias puedan ser también continuamente revisadas en el seno de su marco dialógico. La conformación del paradigma de la postsecularización a partir de esta tensión entre la vertiente normativa y descriptiva hace que la teoría encuentre permanentemente un suelo empírico sobre el que reflexionar y que la descripción posea un aporte teórico para ser contrastada; es decir, un paradigma de la postsecularización como continuo “ir y venir” entre el desarrollo teórico y la realidad estudiada (Arat, 2018: 36). Serán nuestras huellas las que continúen trazando el sendero que conduzca (o no) desde la realidad social al horizonte esbozado por una reflexión teórica de la postsecularización que sirve, a su vez y como hemos defendido en estas páginas, de sustrato para el análisis sociológico de un presente en continuo cambio.

5. Bibliografía

- Aguirre, J. y R. Tillman (2016): “¿La religión en la esfera pública o la religión para la esfera pública? Un diálogo entre Deleuze-Guattari y Habermas sobre vampirismo, religión y democracia”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 18(1), pp. 1-19.
- Arat, A. (2018): “Postsecularism. In defence of a fashionable theory”, en A. Arat y L. Dogget, eds., *Foundations and Futures in the Sociology of Religion*, London, Routledge, pp. 27-38.
- Astor, A. y D. Maryl (2020): “Culturalized Religion: A Synthetic Review and Agenda for Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(2), pp. 209-226.
- Aupers, S. y D. Houtman (2006): “Oriental Religion in the Secular West Globalization, New Age, and the Re-enchantment of the World”, *Journal of National Development*, 16(1&2), pp. 67-86.
- Baubérot, J. (2005): *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense.
- Beaumont, J., K. Eder y E. Mendieta (2020): “Reflexive secularization? concepts, processes, and antagonisms of postsecularity”, *European Journal of Social Theory*, 23(3), pp. 291-309, <http://dx.doi.org/10.1177/1368431018813769>.
- Beck, U. (2009): *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu del cosmopolitismo”*, Barcelona, Paidós.

- Berger, P. L., ed., (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger, P. (2016): *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Sígueme.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- Beriain, J. (2012): “Tiempos de postsecularidad: desafíos de pluralismo para la teoría”, en I. Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fouz, eds., *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-92.
- Beriain, J. y I. Sánchez de la Yncera (2012): “Metamorfosis de las creencias y edad postsecular”, en E. Bericat, *Sociologías en tiempos de transformación social*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 113-138.
- Braidotti, R. (2014): “Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmative Postsecular Politics”, en R. Braidotti, B. Blaagaard, T. de Graauw y E. Midden, eds., *Transformations of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*, Hampshire (England), Palgrave Macmillan, pp. 249-272.
- Brown, C. G. (2009): *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*, Oxford, Routledge.
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2007a): “Dimensiones del pluralismo religioso. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, 77, PP. 13-39.
- Casanova, J. (2007b): “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, pp. 1-20.
- Casanova, J. (2012): *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.
- Casanova, J. (2017): “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, en S. Lerner Febres y M. Giusti, ed., *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 25-34.
- Casula, M. (2015): “Between Secularization and Desecularization. What Future does Religion have in a Globalized World?”, *Religioni e Società*, XXX(82), pp. 49-61.
- Davie, G. (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, New York, Oxford University Press.
- Davie, G. (2006): “Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account”, *European Journal of Sociology*, 47, pp. 271-296. <http://dx.doi.org/10.1017/S0003975606000099>.
- Davie, G., R. Catto y L. Woodhead (2016): “Secularism and Secularization”, en L. Woodhead, C. Partridge, y H. Kawanami, eds., *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London and New York, Routledge, pp. 551-570.
- Díaz-Salazar, R. (2006): *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- Díaz-Salazar, R. (2007): *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus.
- Dillon, M. (2018): *Postsecular Catholicism. Relevance and Renewal*, New York, Oxford University Press.
- Douglas Crow, K. (2010): “The Use and Abuse of ‘Paradigm’ – From Kuhn to Kung”, IAIS-Malaysia.
- Eagleton, T. (2014): *Culture and the Death of God*, London, Yale University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2003): “The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of ‘Multiple Modernities’”, en S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, pp. 953-979.
- Estruch, J. (1994): “El mito de la secularización”, en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 266-280.
- Forlenza, R. (2019): “‘Abendland in Christian hands’ Religion and populism in contemporary European politics”, en G. Fitzgi, J. Mackert and B. S. Turner *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 3. Migration, Gender and Religion*, New York, Routledge, pp. 133-149.
- Fundación Encuentro (2007): *Informe España 2007: una interpretación de su realidad social*, 14, Madrid, Fundación Encuentro.
- Garzón, Iván (2014): “Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?”, *Revista de Estudios Sociales*, 50, pp. 1-15, <http://dx.doi.org/10.7440/res50.2014.11>.
- Gauchet, M. (2005): *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta.
- Giusti, M. (2017): “Postsecularización y tolerancia”, en S. Lerner Febres y M. Giusti, ed., *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 73-88.
- Gorski, P. S. (2003): “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research”, en M. Dillon, *Handbook of the Sociology of Religion*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 110-122.
- Gómez, C. M. (2015): “La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad”, *Ideas y Valores*, 64(157), pp. 71-90.
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Habermas, J. (2008a): “Apostillas sobre una sociedad postsecular”, *Revista Colombiana de Sociología*, 31, pp. 169-183.
- Habermas, J. (2008b): “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Diánoia*, LIII(60), pp. 3-20.
- Habermas, J. (2009): *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos IX*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. y J. Ratzinger (2008): *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Herrero-Hernández, F. J. (2016): “Trascendencia y postsecularidad. La cuestión de Dios en la cultura contemporánea”, *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 124, pp. 4-22.
- Hervieu-Léger, D. (1999): *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2005): *La religión hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
- González-Anleo, J. (2008): “El postcatólico español y el pluralismo religioso [I]”, *Iglesia Viva*, 233, pp. 103-112.
- Luckmann, T. (1973): *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.
- Mapril, J., R. Blanes, E. Giumbelli y E. K. Wilson (2017): “Introduction: Secularities, Religiosities, and Subjectivities”, en J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli y E. K. Wilson, eds., *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in a Comparative Perspective*, Cham (Switzerland), Palgrave Macmillan.

- Mardones, J.M. (2005): *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*, México, Cuadernos de fe y cultura.
- McLeod, H. (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2013): *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, Paidós.
- Ortega-Esquerme, C. y M. García-Granero (2019): “La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 46, pp. 71-97.
- Parmaksiz, U. (2018): “Making sense of the postsecular”, *European Journal of Social Theory*, 21(1), pp. 98–116.
- Pérez-Agote, A. (2012): *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pew Research Center (2018a): *Being Christian in Western Europe*. Disponible en: www.pewresearch.org [Consulta: 2 de diciembre de 2020].
- Pew Research Center (2018b): *The Religious Typology. A new way to categorize Americans by religion*. Disponible en: <https://www.pewforum.org/2018/08/29/the-religious-typology/> [Consulta: 15 de noviembre de 2020].
- Pollack, D. (2016): “¿Hacia un nuevo paradigma en la sociología de la religión?”, en P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Sígueme, pp. 203-218.
- Puyol, Á. (2014): “Habermas y la religión: lost in translation”, en D. Gamper, *La fe en la ciudad secular*, Madrid, Trotta, pp. 175-194.
- Rawls, J. (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Requejo, F. (2014): *Democracy, law and religious pluralism in Europe: secularism and post-secularism*, New York, Routledge.
- Roy, O. (2019): *L'Europe, est-elle chrétienne?*, Paris, Seuil.
- Ruiz Andrés, R. (2022): *La secularización en España. Rupturas y cambio religiosos desde la sociología histórica*, Madrid, Cátedra.
- Sotelo, I. (1994): “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 38-53.
- Simmel, G. (2012): *La religión*, Buenos Aires, Gedisa.
- Taylor, C. (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2006): *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2015): *La Era Secular*, Tomo II, Barcelona, Gedisa.
- Tschannen, O. (2004): “La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina”, en J.-P. Bastian, coord., *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económico, pp. 353-366.
- Turner, B. S. (2010): “Religion in a Post-secular Society”, en B. S. Turner, *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*, Chichester (United Kingdom), Wiley-Blackwell, pp. 649-667.
- Ungureanu, C. C. (2013): “Razón pública, religión y traducción: prospectivas y límites del postsecularismo de Habermas”, *Revista Española de Ciencia Política*, 32, pp. 183-201.
- Vries, H. de (2006): “Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political”, en H. de Vries y L. E. Sullivan, eds., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Forham University Press, pp. 1-88.
- Wuthnow, R. (1999): *After heaven: spirituality in America since the 1950s*, Princeton, Princeton University Press.
- Zazo, E. (2018): “Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización”, *Bajo Palabra. II Época*, 19, pp. 149-170, <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.007>.