



## Repensando la relación entre lo secular y lo religioso. Análisis de dos puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización

Javier Gil-Gimeno<sup>1</sup>

Recibido: 6 de julio de 2018 / Aceptado: 15 de junio de 2021

**Resumen.** El objetivo de este artículo es analizar dos confusiones o puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización, fundamentalmente en lo que respecta a la relación que establece entre lo secular y lo religioso. Para ello tomamos como punto de partida el trabajo de José Casanova titulado *Genealogías de la secularización*, en el que estudia las tres sub-tesis a partir de las que se articula dicha teoría: diferenciación entre esferas seculares y religiosas, declive generalizado de la creencia y de la práctica religiosa y privatización de lo religioso. Una vez señalado lo anterior, el primero de los «*blindspots*» que analizaremos parte de abordar la secularización desde la perspectiva de la primera sub-tesis y se manifiesta en forma de euro-centrismo o de cristiano-centrismo. Desde esta perspectiva, la particularidad cristiano-europea se utiliza como patrón general de secularización; el segundo «*blindspot*» se centra en la segunda sub-tesis (aunque en menor medida también en la tercera) y parte de una identificación absoluta entre lo religioso y la religión. Desde este punto de vista, la teoría de la secularización reduce el fenómeno religioso a la religión, dejando fuera de esta ecuación una importante cantidad de formas religiosas que no consiguen (o no buscan) sistematizarse (tal y como la religión exige).

**Palabras clave:** Secularización; Teoría de la secularización; Religioso; Secular; Religión; Religiosidad; Punto Ciego.

### [en] Rethinking the Relationship between the Secular and the Religious. Analysis of Two Blindspots Linked to Secularization Theory

**Abstract.** The aim of this paper is to analyze two turmoils or blindspots linked to secularization theory, fundamentally with respect to the relations between secular and religious spheres. For that purpose, we depart from the analysis of José Casanova entitled *Genealogies of Secularization*, in which studies the three sub-theses that conform this theory: differentiation of secular and religious spheres, widespread decline of belief and religious practice and religious privatization. The first of this blindspots arise from tackling secularization from the perspective of the first sub-theses and it takes form of euro-centrism or Christian-centrism. From this perspective, Christian-european particularity becomes the main pattern of secularization; the second one is focused on the second sub-theses (in a small extent, also in the third) and arise from one absolute identification between the religious and religion. In this light, secularization theory cut down religious phenomena to religion. This implies to leave out an important amount of religious forms and practices that don't get (or do not want to achieve) be systematized (as religion requires).

**Keywords:** Secularization; Secularization Theory; Religious; Secular; Religion; Religiosity; Blindspot.

<sup>1</sup> I-Communitas. Institute for Advanced Social Research - Universidad Pública de Navarra.

Correo electrónico: [fcojavier.gil@unavarra.es](mailto:fcojavier.gil@unavarra.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5815-7295>

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Cristianismo y teoría de la secularización. 2.1. La tensión entre lo intramundano y lo extra-mundano. 2.2 El carácter euro-céntrico de la teoría de la secularización. 3. La religión, lo religioso y la secularización. 4. Conclusión.

**Cómo citar:** Gil-Gimeno, G. (2020). Repensando la relación entre lo secular y lo religioso. Análisis de dos puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 57-76.

## 1. Introducción

En una de sus obras más importantes Charles Taylor señala que vivimos en una Era Secular. La misma se rige por un *immament frame* ('marco inmanente'), esto es, por un orden que «se puede entender en sus propios términos, sin referencias a intervenciones externas». Así pues, con la Era Secular se institucionaliza un nuevo marco a partir del que comprender la existencia y la acción social que sustituye al pretérito, de corte trascendente. Esta transformación en las lógicas de acción, de articulación del sentido humano y en los ejes de referencia de los mismos a la que apunta la transición desde un marco a otro, ha tenido un gran impacto sobre la vida social, y se ha desarrollado a través y en forma de un macro-proceso sin el que no seríamos capaces de comprender la vida moderna: la secularización.

La secularización es, como decimos, uno de los procesos fundamentales si queremos comprender las sociedades modernas avanzadas. Gran parte de las interacciones que realizamos cotidianamente serían impensables sin el influjo de esta dinámica socio-histórica, de este proceso macro-social, que actúa sobre nosotros y que, al mismo tiempo, contribuimos a reproducir y a transformar a través de nuestro actuar en el mundo. De hecho, su capitalidad es la que ha provocado que, desde hace tiempo, los investigadores sociales hayamos puesto el foco analítico sobre este fenómeno, tratando de descubrir las claves a partir de las cuales se define y se articula. Así, y a pesar de que en las últimas décadas han aparecido voces críticas en el seno de la academia como las de David Martin<sup>2</sup>, Larry Shiner<sup>3</sup>, Peter L. Berger<sup>4</sup>, J. Casanova<sup>5</sup>, Giacomo Marramao<sup>6</sup>, Olivier Tschannen<sup>7</sup> o William Swatos y Daniel Olson<sup>8</sup>, entre otros, que han golpeado seriamente la línea de flotación sobre la que se erigía la teoría de la secularización en su versión original, consideramos que los preceptos sobre los que se articuló en origen —en investigaciones como las de Sabino Acquaviva<sup>9</sup> o Bryan Wilson<sup>10</sup>, entre otros— siguen estando sólidamente asentados en el imaginario colectivo<sup>11</sup> no solo del mundo académico, sino también de la sociedad en general.

<sup>2</sup> Martin 1969; 2005.

<sup>3</sup> Shiner 1967.

<sup>4</sup> Berger 2006.

<sup>5</sup> Casanova 2012.

<sup>6</sup> Marramao 1998.

<sup>7</sup> Tschannen 1992.

<sup>8</sup> Swatos y Olson 2000.

<sup>9</sup> Acquaviva 1961.

<sup>10</sup> Wilson 1966a; 1966b.

<sup>11</sup> Castoriadis 1989.

¿Cuáles son esos preceptos o pilares sobre los que se erigió la teoría<sup>12</sup> de la secularización? Para responder a esta pregunta vamos a acudir a José Casanova, más en concreto, a su obra *Genealogías de la secularización*<sup>13</sup>, en la que nos ofrece una aproximación a los ejes sobre los que se articula dicha teoría:

*Strictu sensu*, el núcleo y la tesis central de la teoría de la secularización vienen dados por la conceptualización de un proceso histórico de modernización social como un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares —en primer lugar, el Estado, la economía y la ciencia— de la religión, así como la diferenciación, concomitantemente especializada, de la religión dentro de su propia, nuevamente creada, esfera religiosa. Las otras sub-tesis, el declive y la privatización de la religión, fueron añadidas como consecuencias pretendidamente estructurales del proceso de secularización.

De acuerdo con las palabras de J. Casanova, la teoría de la secularización se articula en torno a tres grandes sub-tesis: diferenciación entre esferas seculares y religiosas, declive generalizado de la creencia y práctica religiosa y privatización de lo religioso. Así pues, como vemos, la teoría de la secularización define la secularización como un proceso en el que se revela central la tensión existente entre lo religioso y el resto de esferas sociales. Entendemos que tanto la propia tensión que se desprende de los presupuestos de la teoría de la secularización como, sobre todo, la orientación de las respuestas dadas para explicar y resolver dicha tensión, son elementos que se revelan fundamentales para percibir una serie de puntos ciegos<sup>14</sup> o «confusiones»<sup>15</sup> asociados a esta teoría, y también para comprender la fuerza y capacidad de impacto social de una narrativa social que tiende a subrayar la incompatibilidad entre lo religioso y lo secular, o por lo menos, la existencia de dificultades para que ambas puedan convivir en un escenario secular.

A pesar de que partimos del hecho de que las sociedades modernas han experimentado —en mayor o menor medida— estas tres sub-tesis, y de que la experiencia religiosa se ha visto directamente afectada por las mismas, consideramos que algunas de las conclusiones que ha desarrollado la teoría de la secularización a partir de estas sub-tesis no nos devuelven un reflejo preciso de la relación existente entre lo religioso y lo secular en este tipo de sociedades. De acuerdo con lo que acabamos de comentar, nuestra hipótesis de partida es que lo religioso y lo secular conviven en La Era Secular<sup>16</sup>, lo que implica que deben ser repensados o revisados algunos de los ejes sobre los que se articula la teoría de la secularización. Una cosa es afirmar que el marco de acción de las sociedades seculares es inmanente y otra bien distinta que esto signifique que este tipo de sociedades sean in-trascendentes o que en ellas no se produzcan manifestaciones de tipo religioso. Como vamos a poder comprobar a lo largo y ancho del presente escrito, lo religioso tiene cabida y presencia en las sociedades de comienzos del siglo XXI. De hecho, numerosos estudios en los que nos

<sup>12</sup> A pesar de que estamos de acuerdo con el diagnóstico que hace Olivier Tschannen en su obra *Les théories de la sécularisation* (1992) nos parece más adecuado para alcanzar nuestro objetivo hablar —de acuerdo con J. Casanova— de ‘teoría de la secularización’ que de ‘paradigma de la secularización’, tal y como él propone.

<sup>13</sup> Casanova 2012, 23.

<sup>14</sup> Luhmann 1995.

<sup>15</sup> Beriain y Sánchez de la Yncera 2012, 41.

<sup>16</sup> Taylor 2014; 2015.

detendremos certificar la vitalidad de lo religioso, ya sea en forma de religión histórica<sup>17</sup>, de religión secular<sup>18</sup> o de simple experiencia puntual dotada de un carácter o trasfondo religioso.

Así pues, la tarea que nos proponemos es realizar un ejercicio reflexivo que se inicia con la puesta en cuestión de algunos de los ejes —de las sub-tesis<sup>19</sup>— sobre los que se articula la teoría de la secularización, para comprobar cómo dicha teoría, entendida como constructo principal, como modo básico a través del que se explica el proceso de secularización, ha generado —y lo sigue haciendo— una serie de puntos ciegos (nosotros nos vamos a detener concretamente en dos) que provocan una serie de distorsiones a la hora de comprender tanto el papel que desarrolla lo religioso en las sociedades actuales, como las relaciones que se establecen entre las esferas seculares y religiosas.

El primero de esos «*blindspots*» está vinculado con la sub-tesis de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, y subraya el carácter cristiano-céntrico o euro-céntrico (claramente asociado con la hegemonía religiosa de la que ha disfrutado el cristianismo en este territorio a lo largo de la Edad Media, sobre todo desde que el Emperador Teodosio la declarara religión oficial del Imperio Romano en el año 380) del que ha teñido a la secularización la teoría de la secularización. Dicho euro/cristiano-centrismo ha provocado (y lo sigue haciendo) una exclusión o marginación de otros proyectos y fórmulas secularizadoras que, aunque no compartan las vicisitudes socio-históricas y los rasgos socio-culturales y/o religiosos específicos del modelo cristiano-europeo, no por ello dejan de ser programas de secularización.

El segundo «*blindspot*» está relacionado básicamente con la sub-tesis del declive generalizado de la creencia y práctica religiosa (aunque también —de un modo más indirecto— con el de la privatización de lo religioso), y surge a partir tanto de una reducción del fenómeno religioso<sup>20</sup> (todo) a la religión (parte), como de la comisión de un nuevo error de abstracción en lo que respecta a la consideración del caso cristiano-europeo (en este caso en lo que respecta a la religión cristiana y a su pérdida de peso y fuerza social) como patrón de secularización extrapolable al resto de religiones y de programas de secularización. De hecho, si acudimos a los datos que nos proporcionan análisis exhaustivos como los de la Encuesta Mundial de Valores<sup>21</sup> o los monitoreos periódicos que realiza la Fundación Bertelsmann<sup>22</sup>, nos daremos cuenta de lo complicado que es sostener a escala global la sub-tesis del declive generalizado de la creencia y práctica religiosa, ya sea que hablemos de lo religioso o de la religión.

Antes de adentrarnos en el análisis en profundidad de los dos «*blindspots*» nos parece interesante realizar una serie de precisiones metodológicas. En primer lugar, es importante señalar, tal y como diría Niklas Luhmann<sup>23</sup>, que el surgimiento de

<sup>17</sup> Bellah 1969.

<sup>18</sup> Aron 1944.

<sup>19</sup> Casanova 2012; 2003.

<sup>20</sup> En el tercer apartado analizaremos en profundidad cómo el fenómeno religioso no se reduce a la religión. Podemos identificar en las sociedades actuales un amplio y variado abanico de experiencias religiosas que no tienen por qué llegar a cristalizar en un todo sistematizado en torno a una serie de creencias y prácticas, tal y como se exige a los fenómenos que quieren adquirir el estatuto de religión.

<sup>21</sup> <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>

<sup>22</sup> <https://www.bertelsmann-stiftung.de/en/our-projects/religion-monitor>

<sup>23</sup> Luhmann 1995.

«*blindspots*» es inevitable en el contexto de los estudios sobre lo social y lo humano, y no tienen por qué estar vinculados a lo adecuado o no de la selección del enfoque o de una explicación, sino a la propia esencia de la acción social y de las construcciones teóricas. Esto significa que toda propuesta conceptual de análisis de la realidad (social) lleva asociadas confusiones y/o puntos ciegos. Ahora bien, más allá de reconocer este extremo, también debemos señalar que en el caso que nos ocupa la presencia de estos «*blindspots*» genera distorsiones en lo que respecta al conocimiento sobre la secularización, fundamentalmente en lo que respecta a la relación que se produce en este contexto entre lo religioso y lo secular, motivo por el que consideramos que es importante ejercer labor reflexiva en torno a ellos.

Del mismo modo, y, en segundo lugar, consideramos que es importante señalar que los puntos ciegos que vamos a analizar se articulan a través de dinámicas de acción del tipo *pars pro toto*. En ambos casos, el todo (el fenómeno religioso, la secularización) se intentará explicar a partir de la parte (religiones o programas particulares de secularización). La vocación por explicar, por arrojar luz sobre fenómenos complejos, hace que muchas veces se pierda de vista una de las grandes leyes adscritas a la realidad social: su complejidad. Esto hace que —por mucho que nos empeñemos los teóricos— resulte realmente complicado encontrar partes, manifestaciones concretas de fenómenos, que tengan la capacidad de ejemplificar el todo, sobre todo cuando estos hechos sociales remiten a macro-procesos, como es el caso de la secularización, y en escenarios como el moderno. La secularización es un proceso social que acontece a escala global<sup>24</sup>, pero que se articula a través de múltiples y diversos programas culturales<sup>25</sup>, por lo que definir sus pautas o ejes de acción a partir de un programa concreto o de una manifestación concreta va a generar inevitablemente más problemas que soluciones. Como veremos en las páginas siguientes, entendemos que esto es algo que ha ocurrido en la construcción del edificio conceptual llamado teoría de la secularización.

En tercer lugar, no debemos confundir secularización y teoría de la secularización. Toda teoría es un intento, un esfuerzo, por reducir la complejidad de la vida social, de adaptarla a la medida de la comprensión humana, pero no debemos confundir teoría y realidad. La complejidad de la vida social —en este caso la del proceso de secularización— siempre desborda nuestra capacidad para comprenderla y en esa tensión, en esa distancia que siempre existe entre realidad y explicación de la misma es donde aparecen inevitablemente, tal y como señala N. Luhmann<sup>26</sup>, los puntos ciegos.

Finalmente, lo señalado hasta el momento no implica poner en cuestión la secularización entendida como un proceso social, ni tampoco llevar a cabo una enmienda a la totalidad de la teoría de la secularización. No cuestionamos ni el proceso, ni la validez de fondo de cada una de las tres sub-tesis asociadas al mismo —sobre todo en el caso europeo—. Ahora bien, consideramos que matizar algunas de las confusiones que genera, ha generado o sobre las que se asienta la teoría de la secularización nos ayudan a alcanzar una comprensión más profunda del fenómeno que tenemos entre manos. Así pues, con nuestra labor lo que pretendemos es aportar un pequeño grano de arena a la revisión crítica del enfoque clásico de la teoría de la

---

<sup>24</sup> Casanova 2012

<sup>25</sup> Gil-Gimeno 2016.

<sup>26</sup> Luhmann 1995.

secularización. Para ello, partimos de la idea de que en las sociedades que han experimentado procesos de secularización lo religioso no solo pervive, sino que también adopta nuevas máscaras. Esto implica, que la secularización y lo religioso conviven en las sociedades del *immanent frame*<sup>27</sup>

## 2. Cristianismo y teoría de la secularización

Establecer una división rígida entre lo sagrado y lo secular significa seguramente empobrecer a ambos<sup>28</sup>.

### 2.1. La tensión entre lo intra-mundano y lo extra-mundano (trascendente)

Aunque nos podría parecer que estamos retrocediendo demasiado en el tiempo, para analizar en profundidad el primer «*blindspot*» asociado a la teoría de la secularización debemos retrotraernos a lo que Karl Jaspers<sup>29</sup> definió como Era Axial. De acuerdo con Shmuel N. Eisenstadt<sup>30</sup>, esta época estaría caracterizada por la importancia clave que adquiere la tensión social existente entre lo trascendente y lo mundano, a la que se ofrecen diferentes respuestas dependiendo del espacio socio-cultural en el que nos encontremos. Del mismo modo, durante la Era Axial asistimos al nacimiento de formas sociales que van a revolucionar los modos en los que los seres humanos comprendemos la realidad. Dos de ellas —posiblemente las creaciones axiales más importantes— son la filosofía —o pensamiento de segundo orden, de acuerdo con la expresión utilizada por Yehuda Elkana<sup>31</sup>— y lo que Max Weber<sup>32</sup> define como religiones universales<sup>33</sup> —a las que más recientemente R. Bellah ha denominado religiones axiales<sup>34</sup>—. Nosotros nos vamos a centrar en las segundas —concretamente en una de ellas, el cristianismo— motivo por el que consideramos necesario definir las previamente. Para Max Weber las religiones universales serían<sup>35</sup>:

Aquellos cinco sistemas religiosos, o religiosamente determinados, de reglamentación de la vida, que han sabido agrupar en torno a sí multitudes de adeptos especialmente numerosos: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana, e islámica. Como sexta religión que vamos a considerar, se añade a éstas el judaísmo, tanto porque contiene presupuestos históricos decisivos para cualquier comprensión de las dos nombradas en último lugar, como por su importancia histórica propia, en parte real, y en parte pretendida, pero muy estudiada en los tiempos más recientes para el desarrollo de la ética económica moderna del Occidente.

<sup>27</sup> Taylor 2014; 2015.

<sup>28</sup> Asad 2003, 9.

<sup>29</sup> Jaspers 1994.

<sup>30</sup> Eisenstadt 1986.

<sup>31</sup> Elkana 1986.

<sup>32</sup> Es importante señalar que, en sus escritos, M. Weber no hace referencia alguna a lo axial. A pesar de ello, entendemos que existen una serie de afinidades innegables entre su noción de religiones históricas y las manifestaciones religiosas axiales, tal y como se puede observar si se sigue leyendo el texto.

<sup>33</sup> Weber 1979; 1983.

<sup>34</sup> Bellah 2017.

<sup>35</sup> Weber 1983, 193.

Una vez señalado lo anterior: ¿qué es lo que hace que una religión universal o axial pueda ser considerada de tal modo? Para R. Bellah<sup>36</sup> —coincidiendo con otros analistas clave como el ya citado S. N. Eisenstadt<sup>37</sup>—, una de las principales claves para responder a la pregunta anterior radica en el surgimiento de una clase intelectual<sup>38</sup> que obtiene peso y presencia social entre los años 800 y 200 a. C.<sup>39</sup> en diferentes espacios del globo (China, la India, Irán, Israel, Grecia, entre otros). Ejemplos de esta nueva élite intelectual religiosa son los brahmanes formados en los Vedas y los monjes mendicantes del budismo, esto es, los *shanga* en la India; los recopiladores de la tradición del pueblo de Yahvé durante la época del exilio babilónico e, incluso, los profetas y sacerdotes judíos. Todos ellos aplican el pensamiento de segundo grado a su campo de acción. Las reflexiones de estos intelectuales están dirigidas por esta tensión<sup>40</sup> entre lo trascendente y lo intra-mundano, siendo una de sus principales tareas ofrecer soluciones religiosas a la misma. A pesar de que el objetivo tanto de estas élites intelectuales como de los programas axiales a los que representan es común, las soluciones dadas son plurales, múltiples. Nos parece importante decir que lo que acabamos de señalar resulta esencial para comprender el «*blindspot*» que estamos analizando en este epígrafe. Posteriormente desarrollaremos más esta cuestión, pero, de momento, quedémonos con esta idea: en términos axiales la trascendencia no tiene por qué localizarse en el plano extra-mundano.

Una vez introducida la religiosidad axial nos vamos a centrar en el cristianismo entendido como el principal representante de la religiosidad axial o universal en el Occidente medieval, y en la respuesta concreta que ofrece a la tensión entre lo trascendente y lo intramundano. A lo largo de la explicación adquiriremos conciencia de la íntima relación que existe entre esta respuesta particular a la tensión axial y alguno de los presupuestos centrales sobre los que se articula la teoría de la secularización. Esta es, sin duda, la base sobre la que se erige el primero de los «*blindspot*» que estamos analizando en el presente trabajo.

Para resolver la tensión entre lo trascendente y lo intra-mundano, el cristianismo establece un claro criterio de diferenciación funcional (un primer criterio de diferenciación funcional de base religiosa), una nítida distinción, entre dos planos de la realidad: el extra-mundano (trascendente) y el intramundano. En términos de estructuración y orden social esta distinción se articula a través de una clara dependencia de lo intra-mundano con respecto a lo extra-mundano, fundamentada en el hecho de que la morada de lo sagrado —criterio fundamental de estratificación social para este credo— se encuentra extra-muros del mundo. En definitiva, para el cristianismo lo trascendente se encuentra en exclusiva en el plano extra-mundano.

En este escenario, si el fiel quiere alcanzar la salvación debe o bien retirarse del mundo o bien abandonarlo. Lo anterior significa que, de acuerdo con la lógica cristiano-axial, el mundo, el ‘siglo’, *saeculo*, esto es, lo secular, no es un espacio adecua-

<sup>36</sup> Bellah 2017.

<sup>37</sup> Eisenstadt 1986.

<sup>38</sup> Esta clase intelectual no surge exclusivamente en el campo religioso. De hecho, el ejemplo paradigmático de élite intelectual axial pertenece a otro campo de acción social, el de la filosofía, con representantes tan destacados y universales como Sócrates, Platón o Aristóteles.

<sup>39</sup> Intervalo histórico en el que aparece lo axial según lo define K. Jaspers (1994).

<sup>40</sup> Para un análisis en profundidad de estas cuestiones ver: Bellah (2017); Bellah y Joas (eds.) (2012); Eisenstadt (1986).



do para adquirir el estatuto de sacralidad—para lo sagrado en términos de Rudolf Otto<sup>41</sup>— o para alcanzar el estado soteriológico. Todo lo contrario, el fiel debe abandonar el mundo, retirarse de él, si quiere alcanzar el estado de salvación. Retirarse del mundo es el modo adecuado de entrar en contacto con lo sagrado. Así pues, lo religioso—como modo de articulación social de lo sagrado, tal y como se desprende del pensamiento de Émile Durkheim<sup>42</sup>— se va a pensar y a articular en contraposición con el mundo, convirtiéndose en el medio principal para huir del mismo con el objetivo de entrar en contacto con lo sagrado. De acuerdo con lo que acabamos de señalar, para la cosmovisión cristiano-medieval la relación entre lo religioso y lo mundano (secular) se revela problemática y la tensión entre ambas esferas de la realidad resulta evidente. Por un lado, estaría lo sagrado-extra-mundano (con su componente trascendente de *‘mehr als leben’*, en los términos de Georg Simmel<sup>43</sup>) y, por otro, lo profano-mundano (secular).

Es importante señalar que para el imaginario cristiano-medieval tan importante se revela la diferenciación de planos de acción (extra-mundano/intra-mundano) como la situación de dependencia del segundo con respecto al primero. Como vamos a comprobar, esta doble cuestión va a jugar un papel capital en el surgimiento de la teoría de la secularización. La acción secularizadora que se desarrolla en Europa socava los cimientos de la dependencia de lo intramundano con respecto a lo extra-mundano, articulando un nuevo modelo en el que lo secular se emancipa de lo extra-mundano y se convierte en la medida de todas las cosas, esto es, en el eje a partir del cual se articula la realidad social y las relaciones que se establecen entre sujetos y colectivos. Ahora bien, y una vez dicho lo anterior, también debemos señalar que la teoría de la secularización hereda, hace suya —aunque con una narrativa no ya religiosa, sino secularizada— la tesis religiosa-axial que defiende que lo religioso y lo secular responden a dos posiciones enfrentadas, irreconciliables y cuya convivencia se revela prácticamente imposible, esto es, la tesis de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas. Es decir, con la llegada de la secularización se invierte el orden de fuerzas. Esto lo analiza correctamente la teoría de la secularización, pero se olvida de un detalle que no es ni mucho menos baladí, y que va a tener una influencia muy importante en cómo se construyen y entienden las relaciones entre lo secular y lo religioso en tiempos de secularización: la teoría de la secularización no advierte que la destrucción del imaginario cristiano medieval lleva asociada una transformación en lo que respecta a las lógicas de sacralización. En cambio, en vez de identificar y analizar los modos concretos en los que se produce esta transformación, lo que hace es heredar una diferenciación que ya no tiene sentido cuando el marco de acción es fundamentalmente immanente<sup>44</sup>.

La teoría de la secularización comete otro grave error en este sentido ya que confunde el marco de immanencia con la ausencia de trascendencia. Como señalaba G. Simmel<sup>45</sup>, la esencia de la vida se encuentra en el sobrepasarse/nos. Ya sea a través de un ejercicio reflexivo o por el propio devenir de la vida, el ser humano es aquel que se sobrepasa, es aquél que (se) trasciende. Para G. Simmel la trascendencia

---

<sup>41</sup> Otto 2012.

<sup>42</sup> Durkheim 1982.

<sup>43</sup> Simmel 2000.

<sup>44</sup> Taylor 2014; 2015.

<sup>45</sup> Simmel 2000.



está en la esencia del ser, es materia de lo humano. Como veremos en el siguiente apartado, lo mismo señalaría unos años antes con respecto a la religiosidad<sup>46</sup>. A pesar de que podríamos desarrollar grados o cohortes de trascendencia, tal y como afirma Hans Joas<sup>47</sup>, lo sagrado y lo trascendente están íntimamente conectados. Sacralizar es una forma, entre otras (y, por lo tanto, no exclusiva), de acceder a la trascendencia. De hecho, es una forma históricamente muy a mano que se sigue desarrollando en las sociedades de la secularización.

De acuerdo con lo que acabamos de señalar, en un escenario gobernado por un marco inmanente lo lógico no es pensar que lo sagrado o lo religioso van a desaparecer, sino que van a adquirir formas adaptadas al marco de referencia en el que se desarrollan, esto es, formas seculares. Lo que señalamos no es para nada novedoso. Es la tesis que desarrolla É. Durkheim<sup>48</sup> en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Así pues, asumiendo y haciendo suya la lógica cristiana de que lo mundano no es un espacio apto para lo sagrado (y, por lo tanto, para el surgimiento del fenómeno religioso), la teoría de la secularización pierde de vista tanto que lo religioso no tiene por qué verse limitado a la esfera de lo extra-mundano, tal y como demuestran ejemplos que se pueden extraer fácilmente de las religiosidades primitiva o arcaica<sup>49</sup>, como una cuestión más importante todavía para el desarrollo de este trabajo: que, de hecho, la esfera secular no solo no es un espacio yermo para lo sagrado o lo religioso, sino que ha demostrado ser un terreno fértil para la sacralización, esto es, que en la Era Secular han florecido religiosidades de carácter secular. Como diría É. Durkheim:

Mas 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<sup>50</sup>

O:

¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?<sup>51</sup>

## 2.2. El carácter euro-céntrico de la teoría de la secularización

Hasta el momento hemos analizado cómo construye la teoría de la secularización sus presupuestos en lo que respecta a la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero sin entrar a cuestionarnos por qué esta sub-tesis se revela como el eje a partir del que se articula y desarrolla este macro-proceso social (la secularización). Esto es, por qué para la teoría de la secularización todo gira alrededor de esta sub-

<sup>46</sup> Simmel 2012.

<sup>47</sup> Joas 2021.

<sup>48</sup> Durkheim 1982.

<sup>49</sup> Bellah 1969.

<sup>50</sup> Durkheim 1982, 33.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 397.

tesis. La respuesta a esta pregunta nos lleva directamente al primer «*blindspot*»: porque la teoría de la secularización utiliza el programa europeo como patrón de la secularización. Haciéndolo activa una dinámica del tipo *pars pro toto* confundiendo lo particular (la secularización europea) con lo general (la secularización), reduciendo lo general a lo particular.

La teoría de la secularización tiene un marcado carácter eurocéntrico<sup>52</sup>. En este sentido, se ven sobredimensionados tanto el programa secularizador europeo como la respuesta axial cristiana, olvidando otras propuestas secularizadoras y otras respuestas religioso-axiales a la tensión entre lo trascendente y lo mundano. Por ejemplo, en el confucianismo, considerado a todos los efectos como una forma religiosa axial, no se articula un plano extra-mundano en el que habita la virtud religiosa, sino que lo sagrado y lo profano conviven en el plano mundano, esto es, en el plano secular. Este hecho, sin duda, condiciona el carácter de la secularización que se ha desarrollado en las sociedades orientales<sup>53</sup>.

Así pues, el euro-centrismo del que está revestido la sub-tesis de la diferenciación es un claro «*blindspot*» asociado a la teoría de la secularización. Lo es porque oculta, minimiza la existencia de otros programas culturales asociados a la secularización que escapan del europeo-cristiano y de sus lógicas de acción. Partiendo de esta última idea, y de la misma forma que S. N. Eisenstadt<sup>54</sup> propuso la idea de modernidades múltiples para poner de relieve los diversos programas culturales asociados a la modernidad, autores como J. Casanova<sup>55</sup> o P. Berger<sup>56</sup> hablan de excepcionalidad y de hegemonía europea en lo que respecta al programa secularizador. Para ellos—contradiendo claramente los presupuestos sobre los que se ha erigido la teoría de la secularización— la secularización que se ha producido en Europa no sería la norma sino la excepción, tanto en términos de intensidad como en la forma en que este fenómeno se presenta. Al mismo tiempo, es la posición hegemónico-intelectual europea sobre el resto lo que ha hecho que se haya tendido a pensar la realidad de la secularización desde su perspectiva. Una mirada que incide no sobre el fenómeno de la secularización en general —tal como se tiende a entender—, sino sobre la forma concreta en que se manifestó en Europa. En lo que respecta a la relación entre lo religioso y lo secular, esta mirada también nos devuelve un reflejo contaminado por la propia respuesta cristiana a la tensión axial y por la relación de fuerzas que se estableció entre las esferas religiosas y no religiosas en el Occidente europeo medieval.

La secularización es un fenómeno global, pero la teoría de la secularización tiene un marcado carácter europeo<sup>57</sup>. Por lo tanto, para adquirir una conciencia más precisa del impacto y del significado de la secularización, la teoría (o las diferentes teorías que se puedan articular) de (sobre) la secularización debe tener en cuenta que existen múltiples programas secularizadores, que podemos y debemos hablar de secularizaciones múltiples<sup>58</sup>, y no de una forma concreta —la europea— que debe ser extrapolo-

<sup>52</sup> Casanova, 2003.

<sup>53</sup> Para más información sobre esta cuestión ver: Wagner, R. G. (2009): “Secularization: Confucianism and Buddhism”.

<sup>54</sup> Eisenstadt 2000.

<sup>55</sup> Casanova 2003; 2012.

<sup>56</sup> Berger 2014.

<sup>57</sup> Casanova 2003; 2012; Berger 2014.

<sup>58</sup> Gil-Gimeno 2017.

lada a otros escenarios socio-culturales. Por lo tanto, para adquirir una visión más completa del fenómeno que estamos analizando la teoría de la secularización debe acercarse a esos diferentes programas secularizadores y, en lo que respecta a la sub-tesis de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, probar, en primer lugar, si se produce; en segundo, comprobar si la particularidad europea es extrapolable a otros contextos y; en tercer lugar, si, efectivamente, en otros escenarios, la relación entre lo religioso y lo secular se concibe en términos de incompatibilidad.

En resumen, el carácter euro-céntrico de la sub-tesis de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas impide advertir algunos matices importantes para evaluar la realidad de la secularización, fundamentalmente en lo que respecta a la existencia de secularizaciones múltiples, esto es, de diferentes programas culturales asociados a la secularización y de las diferentes relaciones entre lo religioso y lo secular que se esconden tras estas diferentes fórmulas de secularización. Haciendo esto, la teoría de la secularización articula una serie de aseveraciones o identificaciones que reducen la complejidad inherentemente adscrita al fenómeno social que tenemos entre manos.

### 3. La religión, lo religioso y la secularización

Lo comentado en los últimos párrafos del epígrafe anterior nos sitúa directamente en el escenario del segundo «*blindspot*» que queremos analizar. Entendemos que la teoría de la secularización reproduce de nuevo una lógica del tipo *pars pro toto* en la que lo religioso en general se confunde con la religión en particular, esto es, en la que el fenómeno (lo religioso) entendido como un todo se ve reducido a algunas de sus manifestaciones concretas (religión), particulares. Así pues, en este caso, el punto ciego no está asociado tanto con un tipo de credo concreto<sup>59</sup> —cristiano, musulmán, confuciano, etc., como ocurría en el caso anterior— ni tampoco con un programa de secularización concreto —el europeo—, sino con una *forma* concreta que adquiere lo religioso: la religión —independientemente del credo a través del que se desarrolle la misma—.

Para abordar esta cuestión nos parece interesante, en primer lugar, traer a colación la fina distinción que introduce G. Simmel<sup>60</sup> entre religiosidad<sup>61</sup> y religión. Para este, la religiosidad sería una «cualidad primaria»<sup>62</sup> que está «supuestamente implícita en todas las presuntas derivaciones de ella»<sup>63</sup>. Esas «presuntas derivaciones» o materializaciones de dicha cualidad primaria son para G. Simmel las religiones, que presentan diferentes formas dependiendo del contexto concreto en el que aparecen y se desarrollan. Entender la religiosidad como materia y las religiones como diferentes formas de cristalización social de dicha materia nos dirige hacia una dinámica de acción que parte de la religiosidad y que, pasando por el filtro de la configuración social, por el contexto social concreto en la que se materializa, daría como resultado

<sup>59</sup> Aunque más adelante también veremos que el influjo del caso cristiano sobre la articulación de los presupuestos de la teoría de la secularización sigue siendo muy grande.

<sup>60</sup> Simmel 2012.

<sup>61</sup> Lo religioso en nuestros términos.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>63</sup> *Ibid.*

lo que G. Simmel denomina «religión objetiva»<sup>64</sup>. Esto implica que el sociólogo alemán entiende la religiosidad como un atributo de lo humano, algo a lo que también apunta otro autor destacado como George Lindberg<sup>65</sup> cuando analiza en *The Nature of Doctrine* el planteamiento experiencial-expresivo. Independientemente de los profundos debates sociológicos a los que nos podrían conducir las afirmaciones de G. Simmel y de G. Lindberg, lo fundamental para nuestro cometido es señalar que, aunque lo religioso haya tendido a cristalizar históricamente en forma de religiones, sería un grave error pensar que se agota en ellas. Podríamos llegar a aceptar que las religiones han sido las formas más complejas, dominantes o incluso representativas en el imaginario colectivo del fenómeno religioso, pero aun haciéndolo nunca podríamos afirmar que son sus únicas representaciones o manifestaciones posibles, ya que ello significaría dejar de lado un conjunto significativo de experiencias religiosas que no llegan a cristalizar en religiones.

La reflexión simmeliana nos permite establecer una clara diferenciación entre lo religioso (o la religiosidad en sus términos) y la religión. Ahora bien, y a pesar de ello, de sus palabras también se desprende algo así como una tendencia a la reducción del fenómeno religioso a la religión. Para G. Simmel la religiosidad se articula en forma de religiones. Es por este motivo que consideramos importante señalar que su propuesta es menos reveladora si queremos arrojar luz sobre la categoría ‘manifestaciones religiosas’, esto es, sobre las diferentes formas que pueden adquirir lo religioso. Aquí la clave radica en que podemos encontrar manifestaciones de este tipo que no tienen por qué cristalizar en religiones. Tal y como señala, É. Durkheim —entre otros—: «Hay fenómenos religiosos que no pueden ser insertados en una religión determinada»<sup>66</sup>. Es decir, la religión no sería el único modo en el que se puede materializar lo religioso.

Para É. Durkheim, la religión se definiría a partir de la *sistematización* «de un conjunto de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas»<sup>67</sup>. Del mismo modo, en su escrito titulado “La religión como sistema cultural”, Clifford Geertz también define la religión como un *sistema*, en este caso «de símbolos»<sup>68</sup> orientados hacia un fin («establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres»<sup>69</sup>) para el que se utilizan unos medios determinados («formulando concepciones de un orden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único»)<sup>70</sup>.

Partiendo de las definiciones aportadas por estos dos autores la cuestión es saber si la manifestación religiosa, incluso si la experiencia religiosa, requiere la sistematización para ser considerada como tal. Como se puede intuir, la respuesta a esta pregunta es negativa ya que la fase de sistematización de cualquier fenómeno o institución social supone la existencia previa de acción social en torno a dicho fenómeno o institución. Es evidente que la sistematización no es un requisito para la defini-

<sup>64</sup> Simmel 2012, 106.

<sup>65</sup> Lindberg 1984.

<sup>66</sup> Durkheim 1982, 32.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>68</sup> Geertz 2003, 79.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

ción de un fenómeno como social y, por lo tanto, como hecho social que es, esto tampoco es aplicable a lo religioso. Si retomamos la conceptualización de É. Durkheim, esto implica que para que se produzca una sistematización de la creencia y práctica religiosa debe existir con carácter previo algo que se pueda identificar como creencia y/o práctica de este tipo. Del mismo modo, la religión remite a un grado de complejidad en la articulación de lo religioso que no tiene por qué tener la experiencia religiosa para que sea considerada como tal.

Por lo tanto, si queremos acercarnos a la realidad de las manifestaciones religiosas necesitamos un visor más amplio que el que nos proporciona la religión. ¿Cuál sería ese visor? El propio É. Durkheim nos proporciona una respuesta:

Los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados.<sup>71</sup>

Si la creencia y la práctica son las dos ‘formas elementales’, básicas, de expresión de lo religioso, es decir, si no es necesaria la existencia de un proceso de sistematización de las mismas para que sean consideradas como tales, caeremos fácilmente en la cuenta de que la mecánica que define lo religioso por la religión, esto es, que se apoya en la parte para analizar el todo, deja sin considerar algunos aspectos que bien podrían ser considerados manifestaciones o signos específicos de religiosidad, y que pueden producirse—y de hecho lo hacen— en las sociedades modernas y secularizadas.

Por tanto, reducir lo religioso a la religión en general o a las religiones históricas<sup>72</sup> en particular provoca un «*blindspot*». Es evidente que la labor de diferenciación que ha llevado a cabo la secularización —y que se ha erigido como un rasgo capital para la teoría de la secularización— con respecto a las religiones históricas —fundamentalmente con respecto al cristianismo, tal y como vimos en el apartado anterior— ha provocado un debilitamiento de la creencia y práctica religiosa vinculada con estos tipos de religiones. El problema radica cuando se identifica manifestación religiosa con religiones históricas, ya que se pierde de vista algo realmente importante: que la teoría de la secularización se articula a partir de la excepcionalidad europea-cristiana, primero de los «*blindspot*» que hemos analizado. En el caso que nos ocupa en este momento, la cuestión no se dirimiría en términos de excepcionalidad europea con respecto a otros patrones o programas secularizadores, sino desde la perspectiva de que la relación entre lo religioso y lo secular en el escenario de la secularización se define a partir de una forma concreta —la religión—, con el agravante de que, además, en su articulación, la teoría de la secularización no toma en consideración el fenómeno religión en general, sino un credo concreto: el cristiano.

La incompatibilidad entre lo religioso y la secularización que se desprende de las sub-tesis del declive generalizado de la creencia y práctica religiosa y de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas adquiere un nuevo sentido si restringimos su campo de aplicación a contextos concretos —el europeo— y a religiones concretas —la cristiana—. En cambio, si en vez de analizar exclusivamente la religión (y limitar la experiencia religiosa a estas manifestaciones concretas) ampliamos el campo de acción e investigación a otro tipo de manifestaciones religiosas, nos dare-

<sup>71</sup> Durkheim 1982, 32.

<sup>72</sup> Bellah 1969.

mos cuenta de que algunas de las aseveraciones asociadas a la teoría de la secularización pierden consistencia.

Así pues, *la manifestación religiosa trasciende la religión*. Esto es algo que se ha hecho evidente en las sociedades seculares. En este sentido, hay autores como Josep-txo Beriain<sup>73</sup> que apuntan a que, en la modernidad, se está produciendo un tránsito del monoteísmo religioso al politeísmo cultural, es decir, para él no solo no asistimos a un declive generalizado de lo religioso, sino a una proliferación de formas religiosas (con un marcado componente cultural-secular) que no tienen por qué adscribirse al patrón de la religiosidad arcaica, primitiva o histórica<sup>74</sup>, que no tienen por qué cristalizar en religiones, y que muchas veces no van más allá de una acción ritual particular o de una simple ‘experiencia’ o sensación de trascendencia. Sin duda, lo comentado por J. Beriain apunta a un cambio en la direccionalidad de la dinámica de evolución histórica de lo religioso cuyo origen se sitúa en la veneración de ancestros, ‘espíritus’ o *daimones*, pasando por la antropomorfización politeísta para, posteriormente, desembocar en el monoteísmo. Del mismo modo, apunta —y esto es más importante en lo que respecta al análisis de nuestro objeto de estudio— a una vitalidad y pervivencia de lo religioso en las sociedades modernas y secularizadas. Esto es lo que certifica P. Berger<sup>75</sup> en su obra *The Many Altars of Modernity*, que lo religioso-moderno en primer lugar se articula<sup>76</sup>, y, en segundo, lo hace a partir de un marco de pluralismo. Lo mismo sucede cuando R. Bellah define la fase de la religión moderna, que se desarrolla en el contexto de un *immanent frame*<sup>77</sup>:

La simbolización fundamental del hombre moderno y su situación es la de un yo multidimensional y capaz, dentro de unos límites, de una continua auto-transformación, y capaz también, de nuevo dentro de unos límites, de rehacer el mundo incluyendo las formas simbólicas que se encargan de ello, incluso las formas que manifiestan las condiciones inalterables de su propia existencia. [...] La acción religiosa en el período moderno es [...] la búsqueda de estándares adecuados de acción, que es a la vez una búsqueda de la madurez personal y de la relevancia social, es en sí misma el núcleo de la moderna búsqueda de la salvación, si puedo liberar dicha palabra de sus asociaciones dualistas.<sup>78</sup>

En términos muy similares se pronuncia Gordon Lynch<sup>79</sup> cuando afirma lo siguiente:

Los tres últimos siglos han sido testigos de la emergencia y extensión de formas sagradas como el estado-nación, el *self*, la naturaleza, los derechos humanos, la sacralidad del cuidado de los niños [...]. Por lo tanto, la modernidad tardía se define por la presencia simultánea de múltiples formas sagradas, que existen a través de complejos patrones de complementariedad y conflicto, dominación y subyugación.

<sup>73</sup> Beriain 2000.

<sup>74</sup> Por seguir las fases de la evolución religiosa propuesta por Bellah 1969.

<sup>75</sup> Berger 2014.

<sup>76</sup> Bellah, *op.cit.*, 1969.

<sup>77</sup> Taylor 2014; 2015.

<sup>78</sup> *Ibid.* 1969, 78-79

<sup>79</sup> Lynch 2011, 18.

Múltiples formas religiosas que no tienen por qué materializarse en religiones. Como se desprende fácilmente de las palabras de G. Lynch, lo religioso no tiene por qué quedar confinado en un estadio de la humanidad<sup>80</sup>, ni estar vinculado a la idea de Dios o de la salvación extra-mundana. Puede hacer referencia «tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura humana»<sup>81</sup>. Por lo tanto, no es de extrañar que É. Durkheim apunte a la nación como una realidad que puede ser revestida de sacralidad o de trascendencia, tal y como han analizado autores como R. Bellah<sup>82</sup> a través de su *Civil Religion*, Benedict Anderson<sup>83</sup> en sus *Comunidades imaginadas* o Albert Mathiez<sup>84</sup> con su investigación sobre los cultos revolucionarios, más en un escenario como el moderno en el que la comunidad cultural de índole nacional se convirtió en uno de los ejes fundamentales a partir de los que se articuló el *nomos* con sentido<sup>85</sup>.

Pero no solo eso, la sociología de la religión moderna está plagada de análisis que destacan la dimensión religiosa de algunos fenómenos que en otras épocas no disfrutaban de este estatuto, bien porque no existían, porque no disfrutaban de la importancia que sí han adquirido en las sociedades contemporáneas, porque no se consideraban ámbitos en los que pudiera actuar o activarse lo sagrado o porque no se había producido un proceso tan omnicompreensivo como es el de la secularización. Ejemplo de ello puede ser la noción de sacralización de la persona, investigada en un primer momento por É. Durkheim<sup>86</sup> y en la actualidad por H. Joas<sup>87</sup>. Así pues, en el mapa de la situación religiosa actual podemos encontrar formas religiosas individuales<sup>88</sup>, privadas<sup>89</sup>, públicas<sup>90</sup>, basadas en la creencia<sup>91</sup>, en la pertenencia<sup>92</sup>, clásicas o históricas<sup>93</sup> o modernas<sup>94</sup>.

Hasta el momento nos hemos centrado en analizar cómo la teoría de la secularización reduce lo religioso a la religión, llegando a una doble conclusión: por un lado, el fenómeno religioso excede a la religión y, por otro, en las sociedades seculares se desarrollan dinámicas de tipo religioso —más o menos sistematizadas—, algunas de las cuales consisten en sacralizaciones de elementos cultural-mundanos.

Lo que nos debemos preguntar a partir de este momento es a qué se está refiriendo entonces la teoría de la secularización cuando plantea la sub-tesis del declive generalizado de la creencia y de la práctica religiosa. Por lo que hemos visto hasta el momento, parece ser que de esta ecuación quedan excluidas aquellas manifestaciones religiosas no sistematizadas como religiones, algo que ya hemos certificado como un error de consideración.

---

<sup>80</sup> Comte 1981.

<sup>81</sup> Berger 2006, 47.

<sup>82</sup> Bellah 2007.

<sup>83</sup> Anderson 2006.

<sup>84</sup> Mathiez 2012.

<sup>85</sup> Berger 2006.

<sup>86</sup> Durkheim 1973.

<sup>87</sup> Joas 2014.

<sup>88</sup> Troeltsch 1931; Warner 2005; Beck 2009.

<sup>89</sup> Luckmann 1973.

<sup>90</sup> Casanova 1994.

<sup>91</sup> Davie 1994.

<sup>92</sup> Hervieu-Léger y Champion 1986.

<sup>93</sup> Bellah 1969.

<sup>94</sup> *Ibid.*



Una vez resuelta la cuestión anterior la siguiente pregunta se revela obvia: ¿realmente se observa un declive generalizado de la creencia y práctica de las religiones? Como ya analizamos en otro lugar<sup>95</sup>, los datos de pertenencia e identificación con las diferentes religiones no nos permiten afirmar con rotundidad que se esté produciendo un declive generalizado de las religiones a escala global. De hecho, hay espacios en los que las religiones están experimentando un crecimiento o en las que se puede advertir un alto grado de adscripción a las mismas. Por ejemplo, existen sistemas religiosos (religiones) históricos<sup>96</sup>, axiales<sup>97</sup> o universales<sup>98</sup>, como por ejemplo el islam (aunque esto es aplicable también a otras religiones), que en las sociedades actuales no solo no experimentan un descenso de los niveles de creencia y práctica, sino todo lo contrario. Lo que sí nos revelan los datos es que este declive se experimenta —aunque con matices— sobre todo en el contexto europeo.

Como vemos, la teoría de la secularización vuelve a tomar la excepcionalidad europea como patrón de secularización. Ahora bien, en este caso, el eurocentrismo no actuaría ensombreciendo otros programas culturales secularizadores, sino minimizando el impacto y peso que las diferentes religiones siguen teniendo en la vida social actual en otros lugares del mundo, incluso en la propia vida europea.

En definitiva, la teoría de la secularización, por un lado, comete el error de identificar lo religioso con la religión, dejando fuera del ámbito de análisis un conjunto de manifestaciones que, por el hecho de no sistematizarse, no dejan de serlo. Por otro lado, vuelve a ser eurocéntrica en lo que respecta a las propias religiones, extrapolando la situación cristiano-europea a otros espacios socioculturales y credos.

#### 4. Conclusión

El recorrido realizado a lo largo del presente trabajo ha consistido en analizar una serie de confusiones o «*blindspots*» —dos concretamente— asociados claramente a dos de las tres sub-tesis sobre las que se erige la teoría de la secularización<sup>99</sup>.

El primero de esos puntos ciegos está relacionado con la diferenciación entre las esferas seculares y religiosas, y para analizarlo nos hemos tenido que retrotraer hasta la Era Axial (800-200 a.C.), momento en el que —de acuerdo con la tesis defendida por S. N. Eisenstadt<sup>100</sup>— la tensión entre lo trascendente y lo mundano adquiere una importancia capital para la configuración de la vida social y para la comprensión de la realidad. En este escenario, las diferentes formas religiosas axiales ofrecen respuestas diversas a esta tensión. Una de ellas es la que articula el cristianismo, hijo del judaísmo nacido de la distinción mosaica<sup>101</sup>. La misma se basa en el establecimiento de una nítida distinción (o primera diferenciación funcional realizada en el escenario de un *transcendent frame*) entre lo intramundano y lo trascendente. Para el cristianismo lo intramundano (lo secular) sería un espacio vedado para lo sagrado.

<sup>95</sup> Gil-Gimeno 2016.

<sup>96</sup> Bellah 1969.

<sup>97</sup> Bellah 2017.

<sup>98</sup> Weber 1979.

<sup>99</sup> De acuerdo con las investigaciones realizadas por J. Casanova 2003; 2012.

<sup>100</sup> Eisenstadt 1986.

<sup>101</sup> Assmann 2006.

Lo sagrado (lo trascendente) se hallaría fuera del mundo. Los modos de acceso a la salvación, los caminos de salvación, exigirían un alejamiento o un abandono del mundo. Desde esta perspectiva lo mundano, lo secular no sería un espacio adecuado para lo sagrado. Esta concepción tuvo un gran impacto en la configuración social y política del Occidente europeo medieval, entre otras cosas como consecuencia de la alianza establecida entre las élites políticas y religiosas desde la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano en el año 380. En este escenario, las segundas ofrecían el soporte simbólico sobre el que se erigía el poder de los primeros, algo que hacía que las propias élites religiosas adquirieran un grandísimo poder. A través del proceso de secularización, el programa secularizador europeo reacciona contra este marcado carácter hierocrático<sup>102</sup>-cristiano de la vida civil de la Europa medieval. El problema se origina cuando la teoría de la secularización pierde de vista el carácter particular del caso cristiano-europeo, y no solo eso, sino que lo convierte en regla, en patrón, en medida de la secularización.

El segundo «*blindspot*» que hemos analizado también se articula a través de una dinámica *pars pro toto*, en este caso centrada en reducir lo religioso a una de sus manifestaciones principales: la religión. Como hemos podido comprobar de la mano de É. Durkheim y de C. Geertz, la creencia y la práctica religiosa por sí mismas no son suficientes para que se constituya una religión. La clave radica en cómo se institucionalizan, en cómo cristalizan estas dinámicas de acción religiosa en un corpus concreto, esto es, cómo se sistematizan. Ahora bien, que un conjunto de creencias y prácticas relativas a lo sagrado no se sistematicen no significa que deban dejar de ser consideradas como acciones de tipo religioso. En su cruzada por la diferenciación de esferas seculares y religiosas la teoría de la secularización cometió el grave error de tomar la parte —religión, fundamentalmente la cristiana— por el todo —otras religiones y otras manifestaciones religiosas—.

Lo religioso se identificó con lo cristiano, perdiendo así de vista la gran variedad de religiones, de credos, de prácticas, en definitiva, de experiencias vinculadas con lo religioso que existen y siguen existiendo en las sociedades actuales. De hecho, la acción secularizadora —provocando el fin de la hegemonía moral y religiosa del cristianismo en Europa— fue clave para que comenzaran a aflorar nuevas formas religiosas no necesariamente adscritas a la lógica cristiana o a la tensión axial entre lo trascendente y lo mundano. Formas religiosas muchas de ellas con un marcado carácter secular, tal y como señala Raymond Aron<sup>103</sup>.

Lo comentado en los párrafos anteriores nos hace afirmar que, a pesar de que podemos certificar un declive de la creencia y de la práctica religiosa vinculada al cristianismo en la mayoría de las sociedades europeas también es cierto que en la *Secular Age* que analiza C. Taylor asistimos a un escenario de pluralismo religioso, de *Many Altars*, tal y como lo describe P. Berger<sup>104</sup>. Esto nos lleva a otra afirmación que consideramos de peso: lo religioso y lo secular conviven y se entremezclan en las sociedades de comienzos del siglo XXI, articulándose en ocasiones en formas híbridas como la religión civil<sup>105</sup> o la sacralización de la persona<sup>106</sup>. Utilizando la

---

<sup>102</sup> Weber 1979.

<sup>103</sup> Aron 1944

<sup>104</sup> Berger 2014.

<sup>105</sup> Bellah 2007.

<sup>106</sup> Joas 2014.

fórmula empleada por Ulrich Beck<sup>107</sup> podríamos señalar que las relaciones entre la secularización y lo religioso no están basadas en dinámicas excluyentes del tipo o-esto-o-lo-otro, sino del tipo *tanto-esto-como-lo-otro*.

Así como cada sociedad produce sus propias formas sagradas, así también produce sus formas específicas y plurales de secularización, motivo por el que hemos señalado que la teoría de la secularización —o una teoría que pretenda explicarla exhaustivamente— tiene que partir de la existencia de múltiples programas culturales asociados a la secularización, esto es, de la existencia de secularizaciones múltiples<sup>108</sup>. Del mismo modo, tendríamos que hablar de tensiones en plural entre lo sagrado y lo secular, así como dentro de lo sagrado —la lucha de dioses de la que habla M. Weber<sup>109</sup>— y dentro de lo secular.

En definitiva, «vivimos en sociedades seculares, pero que no por ello desacralizadas»<sup>110</sup> o en las que no se generen prácticas o experiencias de tipo religioso. Esta constatación obliga a que sea necesario repensar algunas de las bases sobre las que se articula la teoría de la secularización, fundamentalmente aquellas relativas a la incompatibilidad entre lo secular y lo religioso. Hacerlo significaría enriquecer, aportar precisión a un proceso fundamental para comprender las sociedades modernas.

## 5. Bibliografía

- Acquaviva, S., 1961, *L'eccllesia del sacro nella civiltá industriale*, Milano.
- Anderson, B., 2006, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Aron, R., 1944, “L'Avenir des Religions Séculières”, *La France Libre* 8, 210-217 y 269-277.
- Asad, T., 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Standford.
- Assmann, J., 2006, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid.
- Beck, U., 2009, *El dios personal*, Barcelona.
- Bellah, R. N., 1969, “Religious Evolution” en Birnbaum. N., Lenzer, G., *Sociology and Religion: A Book of Readings*, New Jersey, 67-83.
- , [1967] 2007, “Religión Civil en América”, en *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Josetxo Beriain y Maya Aguiluz (coords.), Barcelona, 114-138.
- , [2011] 2017, *La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial*, Madrid.
- Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.) 2012: *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge.
- Berger, P., [New York, 1967 (re.)] 2006, *El dosel sagrado*, Barcelona.
- , 2014, *The Many Altars of Modernity*, Boston.
- Beriain, J., 2000, *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona.
- Beriain, J. y Sánchez de la Yncera, I., 2012, “Tiempos de ‘postsecularidad’: desafíos de pluralismo para la teoría” en *Dialécticas de la postsecularidad*, Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), Barcelona, 31-93.

<sup>107</sup> Beck 2009.

<sup>108</sup> Gil-Gimeno 2016.

<sup>109</sup> Weber 1987.

<sup>110</sup> Lynch 2011, 2.

- Casanova, J., 2003, “Beyond European and American Exceptionalism: towards a Global Perspective”, in G. Davie and others (Comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, 17-29.
- , 2012, *Genealogías de la secularización*, Barcelona.
- Castoriadis, C., 1989, *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vols.), Barcelona.
- Comte, A., [1844] 1981, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires.
- Davie, G., 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford.
- Durkheim, E., [París, 1898 (re.)] 1973, “Individualism and the Intellectuals” en Bellah, R. N. (ed.): *Émile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, 43-58.
- , [París, 1912 (re.)] 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid.
- Eisenstadt, S. N., 1986, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York.
- , 2000, “Multiple Modernities”, en *Daedalus* 129, 1-29.
- Elkana, Y., 1986, “The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece” en Eisenstadt, S. N. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 40-65.
- Geertz, C., [London, 1973 (re.)] 2003, “La religión como sistema cultural” en Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 87-117.
- Gil-Gimeno, J. (2016): “Secularizaciones y manifestaciones religiosas: Las teorías de la secularización a través del *Monitor Religion* de la Fundación Bertelsmann”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 15(1), 9-28.
- , (2017): “Secularizaciones múltiples”, *Sociología histórica* 7, 291-319.
- Hervieu-Léger, D. y Champion, F., 1986, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris.
- Jaspers, K., [München, 1949 (re.)] 1994, *Origen y meta de la historia*, Barcelona.
- Joas, H., 2014, *The Sacredness of the Person*, Georgetown, Georgetown University Press.
- , 2021, *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford.
- Lindberg, G., 1986, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, Westminster.
- Lynch, G., 2011, *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford.
- Luckmann, T., 1973, *La religión invisible*, Salamanca.
- Luhmann, N., 1995, *Social Systems*, Stanford.
- Marramao, G., 1998, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona.
- Martin, D., 1969, *The religious and the Secular*, London.
- , 2005, *On Secularization. Towards a revised general theory*, Aldershot.
- Mathiez, A., [París, 1904 (re.)] 2012, *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Madrid.
- Otto, R., [Marburg, 1917 (re.)] 2012, *Lo santo*. Madrid.
- Shiner, L., 1967, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the scientific study of religion* 6(2), 207-220.
- Simmel, G., 2000, “La trascendencia de la vida”, *REIS* 89, 297-313.
- , 2012, *La religión*, Barcelona.
- Swatos, W. H. y Olson, D. V. A., 2000, *The Secularization Debate*, Lanhan (Maryland).
- Taylor, C., 2015, *La era secular*, vol. II, Barcelona.
- Troeltsch, E., [München, 1911 (re.)] 1931, *The social Teaching of the Christian Churches*, London.
- Tschannen, O., 1992, *Les théories de la sécularisation*. Genève.
- Wagner, R. G., 2009. “Secularization: Confucianism and Buddhism”, en Joas, H., Wiegandt, K., *Secularization and the World Religions* (eds.), Liverpool.
- Warner, S., 2005, *A Church of our Own*, New Jersey.
- Weber, M., [Tübingen, 1922 (re.)] 1979, *Economía y sociedad*, México D.F.

- , [Tübingen, 1920 (re.)] 1983, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid.
- , 1987, *El político y el científico*, Madrid.
- Wilson, B., 1966a, *Religion in Secular Society*, London.
- , 1966b, “Secularization: The Inherited Model” en Hammond, P. (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley.