

---

**Dimitri D'Andrea.** Dimitri D'Andrea es Titular de Filosofía Política por el Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali de la Università degli Studi di Firenze. Entre sus publicaciones más recientes, véanse *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, en “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, n. 65, XXV (2012), pp. 5-24; *Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber*, en “Società, Mutamento, Politica”, n. 9, V (2014), disponible en la red <http://www.fupress.net/index.php/smp/article/view/14498>. Contacto: [dimitri.dandrea@unifi.it](mailto:dimitri.dandrea@unifi.it)

---

# EDITORIAL

## Secularizaciones y postsecularismo perspectivas descentradas

Dimitri D'Andrea

*Università degli Studi di Firenze*

Este número de *Soft Power* está dedicado a uno de los temas más analizados de la literatura sociológica, filosófica y politológica contemporánea: la naturaleza y la difusión de los procesos de secularización a escala planetaria, o bien –considerado desde otra perspectiva– el papel y la fisonomía de la religión en la política y en las sociedades de la edad global. Este llamado ha sido ocasionado por el aniversario del nacimiento de Max Weber, uno de los autores que más contribuyeron a delinear el paradigma clásico de la secularización. Además de esto, cabe destacar que el interés mayor se da hacia los acontecimientos: a partir de la caída del Muro de Berlín y –de manera aún más evidente– tras el 11 de septiembre de 2001, cada vez más numerosas han sido las crisis políticas, los conflictos, los escenarios bélicos, las formas de terrorismo caracterizadas por una centralidad de la religión como recurso de sentido para la movilización política. Es más: como lo atestiguan muchos artículos aquí recogidos, la religión constituye –sigue constituyendo o vuelve a constituir– un elemento importante en la política y en el espacio público de muchos sistemas democráticos o representa el núcleo constitutivo de la cultura política de muchos protagonistas –partidos, movimientos– comprometidos en esbozar estructuras e instituciones políticas en el contexto de transiciones democráticas.

Este tipo de persistente o reformado protagonismo de la religión ha inducido muchos a hablar de postsecularismo, de la necesidad de superar definitivamente el paradigma de la secularización –que, con excesiva facilidad, se ha atribuido entre otros al mismo Weber–, que establecía un enlace estricto y directo entre progreso de los procesos de modernización y arredramiento y regresión no solo de la presencia de la religión en el espacio público, sino también de la adhesión a las creencias y a las prácticas religiosas.

Lejos de estar caracterizadas por la erosión de lo trascendente y la privatización de la fe, las sociedades contemporáneas seguirían encontrando o encuentran otra vez en la religión un decisivo factor de agregación identitaria y, pues, un elemento imprescindible de solidaridad y cohesión social.

En la base de este escenario, hemos preferido hablar de “secularización” al plural, convirtiendo un lema –que, por largo rato, ha indicado una verdadera filosofía de la historia– en un instrumento de análisis de los procesos sociales y de las formas políticas. De hecho, los artículos recogidos en este número de *Soft Power*, antes que todo, permiten pluralizar la semántica de la secularización, detectando de manera explícita su tipología y significados o ilustrando sus específicos itinerarios. El más destacado punto de referencia para llevar a cabo esta operación de diferenciación es la triple acepción de secularización propuesta por Charles Taylor en *A Secular Age* y retomada explícitamente en varios artículos.

La primera acepción de secularización propuesta por Taylor indica el proceso que podríamos definir de laicización de la vida pública y social. La regulación social y el funcionamiento de las varias categorías de actividad –económica, política, jurídica, científica, etc.– precinden de cualquier referencia a creencias de tipo religioso. Desde el punto de vista específicamente político, bajo esta acepción, la secularización ha coincidido con la laicización de las instituciones y de la ciudadanía. Recordando a Weber, se trata del resultado de aquel proceso de diferenciación entre las esferas de valor producido por la “racionalización y sublimación consciente de las relaciones del hombre con las varias esferas de la posesión de los bienes exteriores e interiores” y por el consiguiente surgimiento de la “conciencia de la interior legalidad autónoma de cada esfera”. Una acepción de secularización que, de por sí, no impide que permanezcan las creencias, sino que coincide –por lo menos desde el punto de vista ideal-típico– con su total privatización.

En particular, de esta acepción de secularización se produce el derecho natural moderno, el enfoque de los que Weber definía “los axiomas individualistas del derecho natural”: un núcleo normativo que, por una parte, conoce una u otra forma de constitucionalización sin Estado; por otra parte –tal como se destaca en varios artículos– exhibe un universalismo todavía problemático y explícitamente contestado, por lo menos a lo que a algunas de sus repercusiones estrictamente político-religiosas se refiere.

Además de esta acepción de secularización, Taylor identifica otra que, en cambio, coincide con la reducción de las creencias y de las prácticas religiosas. Tradicionalmente, se trata de la dimensión más analizada también por parte de los estudios empíricos y por las investigaciones sociológicas. En este caso, secularización indica esencialmente la

reducción numérica de los que forman parte de un determinado conjunto de creencias religiosas, la disminución cuantitativa de los que participan en las funciones o en las prácticas religiosas, las crisis de las vocaciones y las dificultades a la hora de reclutar al clero.

Estos dos primeros significados de secularización pueden considerarse también como una articulación interna de aquella versión de la secularización que Blumenberg definía *intransitiva* o cuantitativo-descriptiva, según la cual mundanería y religiosidad se hallan combatiendo entre ellas a suma de cero: la expansión de lo que, en el mundo, es exclusivamente mundano se realiza en detrimento de la contracción de la presencia de lo religioso. En cambio, más específicamente interna al proyecto y a la formulación de la reflexión de Taylor sobre la edad secular es la tercera acepción de secularización, que indica la transformación de las condiciones fundamentales de la creencia religiosa, es decir, el pasaje “de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una en la que la fe, incluso para el creyente más devoto, solo es una posibilidad humana entre otras”. En este sentido, secularización indica el hecho de que las creencias religiosas se han convertido de elementos fundamentalmente indiscutibles y de cuestiones no problemáticas de nuestra percepción del mundo en opiniones entre otras, y ni siquiera son las más fáciles de aceptar.

Además de estas acepciones de secularización que más o menos recuperan el planteamiento de Taylor, los ensayos aquí recogidos recurren por lo menos a otras dos diferentes e irreducibles acepciones de secularización. En primer lugar, la secularización es también un dispositivo explicativo que puede ser empleado para comprender la génesis de contenidos –formas, prácticas sociales, instituciones– de la modernidad política y social. Este es el sentido con el cual Weber ya empleaba el lema “secularización” cuando hallaba en el espíritu del capitalismo la secularización de la ascesis del protestantismo ascético o cuando, durante su viaje a Estados Unidos, localizaba en los clubes y en las asociaciones que poblaban la vida social americana formas secularizadas del modelo asociativo típico de las sectas puritanas. Es más, con esta acepción de secularización también se puede relacionar la idea según la cual la conceptualidad religiosa y específicamente teológica constituye el guión con el que la modernidad ha concebido sus propias instituciones políticas o la relación entre Estado y ordenamiento jurídico. En resumidas cuentas, una analogía entre categorías teológicas y categorías políticas que justifique la transformación paralela que conceptos políticos (claro está, de la doctrina del Estado) y marcos metafísicos y teológicos han recorrido a lo largo de la modernidad (Schmitt).

Finalmente, existe una acepción de secularización que no hace referencia a la salida –de una creencia o de un ámbito de la vida social– del horizonte religioso, sino más bien al empobrecimiento del rigurismo ético-religioso. El proceso consiste en la progresiva disminución de la importancia de las normas religiosas en la vida cotidiana sin que esto le ocurra también a la fe, es decir, sin abandonar la imagen religiosa del mundo. Se trata de una secularización en la que se quebranta el respeto escrupuloso de las normas religiosas, en la que se da una caída total de aquel rechazo del mundo del que las religiones pueden ser capaces y que, efectivamente, se realiza cada vez que se desencadene una representación virtuosística de ella. En este caso se sigue creyendo, pero el respeto de las normas éticas se da de manera cada vez más floja. Por lo que sostiene Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es el pasaje del rechazo del mundo al amor hacia el mundo: un pasaje en el que permanece la forma de la religión, aunque desvanezca de manera gradual su espíritu.

Además, la conciencia de la pluralidad de las secularizaciones como procesos y condiciones ha facilitado analizar su multiforme presencia y su geometría variable en los diversos contextos políticos y sociales. Hablar de secularizaciones significa no solo pluralizar sus acepciones, sino también registrar de ellas una presencia muy heterogénea. Si la edad global es la época de la modernidad múltiple, si ya hemos aprendido que la globalización no significa ni homogeneización ni occidentalización, la elección de una perspectiva descentrada, de una mirada basada en lo que ocurre antes que todo fuera de Occidente ha permitido enfocar no solo la existencia de secularizaciones múltiples (Beck) y diferenciadas, sino también la existencia de una estructuración de las relaciones entre religión, sociedad y política que no se puede parangonar con la que se ha producido en Occidente en sentido estricto, es decir, en el mundo euroamericano norteamericano.

Como lugar de nacimiento de la modernidad, cada vez más el Occidente se ha caracterizado como una entre sus configuraciones específicas. La difusión planetaria del capitalismo y de la economía de mercado, de la ciencia y de la tecnología no ha borrado la diversidad de los modelos sociales y de las formas de subjetividad, tal como no ha conllevado la adopción de las soluciones institucionales y de los dispositivos conceptuales preparados por la modernidad occidental para afrontar los desafíos y los conflictos por ella misma generados. La expresión “solo en Occidente”, que Weber recalca repetidas veces en el *Prólogo* a los ensayos de *Sociología de la religión*, ya constituye simplemente la señal de una unicidad entre otras unicidades.

En relación con lo que ha acaecido y que está acaeciendo en Occidente –y no solo– el debate sobre secularización o postsecularismo, sobre la alternativa entre declive de

la religión o su renovada vitalidad corre el riesgo de esconder el dato más apabullante que el panorama religioso contemporáneo parece proponer: una radical redefinición de la naturaleza y de los caracteres de la experiencia y de la afiliación religiosa a la luz de nuevas formas de subjetividad y de nuevos itinerarios de subjetivización.

Bajo esta perspectiva, dos parecen ser las novedades más significativas. En primer lugar, el nacimiento y el desarrollo explosivo en ámbito cristiano –al principio protestante, y luego también católico– de movimientos de renovación religiosa de tipo pentecostal y carismático. La pléyade de movimientos pentecostales y carismáticos, que se han difundido rápidamente, partiendo de Estados Unidos, en Europa, África y América Latina, constituye –según varios estudiosos– el asunto religioso más importante del siglo XX. Se trata de movimientos que acentúan fuertemente el elemento de la salvación personal y de los efectos de los dones del Espíritu Santo en la vida del creyente. Característica común de estas formas de religiosidad es la experiencia de los dones del Espíritu como garantía de un éxito en el mundo, en el que la adquisición del bienestar –material y psicológico, económico y físico– o del éxito profesional se destaca como consecuencia del recobrado equilibrio espiritual e interior.

La segunda novedad consiste en la difusión de formas de religiosidad caracterizadas por un bricolaje fuertemente individualizado, sincrético y a menudo incoherente de creencias, actitudes, prácticas. En este caso, antes que como un conjunto más o menos sistematizado y coherente de creencias, las religiones se presentan como un capital simbólico a disposición de cada creyente o grupos de fieles con fisonomías y dimensiones abigarradas. El sincretismo es una forma extrema de individualización de la religión, la religión del “Dios personalizado” (Beck): un tipo de experiencia religiosa totalmente basada en la construcción del sujeto –en sus exigencias y pedidos– que consiste en un montaje de materiales heterogéneos que, por una parte, proceden de las religiones tradicionales y, por otra parte, de universos simbólicos heterogéneos. Como religiosidad sin iglesia y sin secta, el bricolaje religioso es el resultado de las libres elecciones del consumidor espiritual, de un sujeto que no está dispuesto a las mediaciones institucionales, a la disciplina y a aquella inevitable pérdida de autonomía enlazada con la *pertenencia*.

Estas nuevas formas de religiosidad son el producto más evidente y radical de una tendencia a la inmanentización del papel y del significado de la religión en virtud de la cual ya no es la vida –el comportamiento individual y la actuación en el mundo– la que se pone al servicio de algo que se excede de la existencia individual, sino más bien es la trascendencia la que se pone al servicio de la vida y del hecho de estar a gusto en el mundo: no la inmanencia al servicio de la trascendencia, sino la trascendencia al servicio de

la inmanencia. De tal forma que la religión se convierte en un recurso al servicio de la autenticidad y del imperativo de la autorrealización dentro de un esfuerzo subjetivo, incluso cada vez más complejo y difícil, de adaptación al mundo. En esta perspectiva, la experiencia religiosa acaba identificándose cada vez menos con la adopción de una conducta que separa al creyente del resto de la sociedad o que confiere a su acción una fisonomía que lo lleva a distinguirse de las lógicas del mundo de la vida cotidiana. En estas nuevas formas, la religión se convierte en un factor de *empowerment* del sujeto, una experiencia que está caracterizada cada vez menos por acciones y cada vez más por las elaboraciones de contenidos interiores y de significados. En resumidas cuentas, algo capaz de cambiar la vida del individuo actuando esencialmente sobre su colocación respecto del mundo para mejorar sus oportunidades de felicidad.

Se trata de una tendencia hacia la redefinición de la experiencia religiosa que, bajo formas menos evidentes y menos profundas, más contradictorias y menos unívocas, también caracteriza a las religiones tradicionales y que se enraíza en un cambio profundo de la relación entre religión y sociedad y en una ulterior modificación del perfil y del papel de los diferentes componentes de la religión. Las imágenes religiosas del mundo no han fijado, de manera unívoca y exclusiva, los procesos de subjetivización: en los reales procesos de subjetivización religiosa, un papel relevante siempre lo ha jugado también la dimensión extra-religiosa y aquella material en sentido lato. Sin embargo, en la capacidad de las religiones de poner en marcha procesos de subjetivización por lo menos parcialmente autónomos, algo importante parece haber cambiado: nos encontramos ante un escenario en el que ya no es la religión la que gobierna los procesos de subjetivización, sino un sujeto que, por lo general, se ha formado en otro lugar y que, según le parezca, elige o rechaza la experiencia religiosa. No es la experiencia religiosa la que plasma a los sujetos, sino parecen ser los sujetos los que adecúan la experiencia religiosa a sus posibilidades y necesidades. En resumidas cuentas, la subjetividad religiosa presenta una sustancial homología estructural con las formas de subjetividad laica prevaletentes o más difundidas en las sociedades occidentales contemporáneas.

Dentro de los muchos y complejos procesos que han contribuido a este cambio, cabe destacar uno que tiene que ver con algunas de las acepciones de secularización. En Occidente, las religiones contemporáneas cada vez menos son imágenes del mundo (*Weltbild*) en sentido weberiano. Mejor dicho, nos encontramos ante un proceso de redefinición de la naturaleza de la religión que marcha hacia una comprensión de la dimensión cognitiva, metafísica, teológica. Las religiones contestan cada vez menos a la pregunta relativa a lo qué es el mundo, más bien se ocupan de definir la elaboración

de significados relativos a la existencia y a la experiencia individual. Desde el punto de vista de los creyentes, las religiones contemporáneas pierden cada vez más la capacidad de describir qué es el mundo y cómo funciona –tarea de la que se ocupan cada vez más imágenes no religiosas del mundo– y tienden a coincidir con la indicación de la colocación subjetiva con respecto a este.

Es más: el aspecto quizás más relevante es que, incluso cuando esta colocación no acaba con la adopción de una actitud interior que deja el mundo social tal como lo ha encontrado, la proyección pública que las religiones tienden a tener en Occidente tiene un carácter más social que político. No faltan –claro está– fenómenos de valorización política de las pertenencias religiosas, ni tampoco formas de movilización política respecto de *issues* individuales religiosamente relevantes. Sin embargo, la relación con la política ya parece fragmentada, limitada, ocasional: de alguna manera externa respecto del núcleo de sentido de la experiencia religiosa. A la luz de esta reciente fenomenología religiosa se podría incluso sostener que las experiencias religiosas parecen gozar de una salud tanto mejor cuanto mayor es su lejanía no solo de las instituciones políticas, sino también y más en general de la política como dimensión de la acción social.

Sobre este aspecto parece crearse la diferencia más evidente y relevante con respecto a muchos escenarios no occidentales. Si, en Occidente, la religión parece haber perdido –quizá definitivamente– la capacidad de movilización en sentido amplio, en cambio, en otras partes parece seguir constituyendo un horizonte de referencia para las definiciones de las pertenencias políticas, de las formas de reglamentación política de las relaciones sociales, de las finalidades y del sentido de la identidad política. Claro está, no por doquier y no siempre con dinámicas análogas, a veces sufriendo una explícita intencionalidad política desde lo alto, a veces con una prevaleciente dirección *bottom-up*, la religión parece constituir –fuera de Occidente– un recurso que sigue teniendo una vocación política: un recurso de sentido disponible hacia la definición de criterios para la organización política global de la convivencia social, a veces incluso con todos los problemas que esta movilización puede conllevar más por las estructuras liberales que por aquellas democráticas de las instituciones políticas.

Los artículos aquí recogidos nos inducen a reflexionar sobre el hecho de que el carácter político o impolítico de la religión no está *determinado* –y no puede, pues, ser deducido– por sus contenidos estrictamente teológicos o doctrinarios, sino por una imagen de la política, de la sociedad y del sujeto que el individuo elabora, en su mayoría, fuera de una imagen religiosa del mundo. La religiosidad occidental más viva es, pues, tendencialmente impolítica, puesto que la subjetividad occidental es impolítica: porque



se percibe como políticamente irrepresentable y porque no le tiene ninguna confianza a la capacidad de la política de gobernar la complejidad social.

En conclusión, en la base de este escenario parece haber un deterioro de la confianza y de las expectativas hacia la política del que nos informan también las transformaciones del derecho y el ensanchamiento cada vez más acentuado entre derecho y política, y entre derecho y Estado. No se trata solo de la construcción de un derecho por encima de y por fuera de los Estados, o de la pluralización de las fuentes de derecho, sino de la delineación de un inicial y todavía incoherente proceso de constitucionalización del derecho internacional en ausencia de instituciones políticas representativas. Respecto del derecho de la política, el derecho sin representación parece ser más apropiado al contexto, a la situación, al particular perímetro del acuerdo y de la negociación. Parece ser, pues, una forma de regulación que, al mismo tiempo, prescinde tanto de la representación como de su fisonomía identitaria general: una forma de autonormación que se conforma a lo social que, cada vez más, se siente a disgusto con las pretensiones omnicomprendivas de los proyectos de la política moderna. El desenganche del derecho del Estado y de la política deja entrever una ulterior etapa de la secularización del derecho: la de la emancipación no de las potencias religiosas, sino de la trascendencia terrenal de la soberanía y del dispositivo de la representación. Una transformación radical en el escenario teológico-político de la modernidad.

Traducción del italiano de M. Colucciello