



Lo postsecular: Un concepto normativo

Isabel Roldán Gómez ¹

Recibido: 30-11-2016 / Aceptado: 12-09-2017

Resumen. En este artículo examino el concepto “postsecular”, como ha sido empleado en la filosofía y sociología actuales, principalmente por Jürgen Habermas y Klaus Eder. Para ello, analizo el concepto desde una perspectiva descriptiva, a partir de los datos sobre la situación de la religión en las sociedades de Estados Unidos y Europa. Defenderé que el concepto “postsecular”, que se atribuye a las sociedades europeas, no es efectivo como categoría descriptiva, pues no hay en estas una clara inversión de la tendencia secular. Por el contrario, sostendré que el concepto es válido como categoría normativa, ya que ofrece claves para interpretar el desafío de integración de las comunidades religiosas en el contexto de los Estados seculares europeos. Concluiré que los dos niveles del concepto “postsecular” (descriptivo y normativo) deben ser diferenciados, con el fin de distinguir, por un lado, entre hechos sociales y, por otro lado, lo que se espera (y por qué) de los ciudadanos ante esos hechos sociales.

Palabras clave: postsecular; religión; normativo; Habermas; sociedades seculares; Europa.

[en] The Postsecular: A Normative Concept

Abstract. In this article, I examine the concept of postsecular, as been used in current philosophy and sociology, mainly by Jürgen Habermas and Klaus Eder. In order to do this, I analyze the concept from a descriptive perspective, through the data on the religion’s situation in the societies of the United States and Europe. I defend that the concept of “postsecular”, which is said of European societies, is not effective as a descriptive category, since there is not a clear reversal in the secular trend. Rather, I maintain that the concept is valid as a normative category, since it provides some keys to interpret the challenges of integration of religious communities into the context of secular European states. I conclude that the levels of the concept “postsecular” (descriptive and normative) should be differentiated, in order to distinguish between social facts and what it is expected (and why) from citizens faced to such social facts.

Keywords: postsecular; religion; normative; Habermas; secular societies; Europe.

Cómo citar: Roldán Gómez, I. (2017): “Lo postsecular: Un concepto normativo”, *Política y Sociedad*, 54(3), pp. 851-867.

Sumario. 1. Introducción. 2. Análisis del concepto. 3. Desafíos. 4. Consideraciones finales. 5. Bibliografía.

¹ Universidad de Salamanca (España).
E-mail: iroldangomez@usal.es

Agradecimientos. Este trabajo de investigación se inscribe en el proyecto de investigación MINECO, referencia FFI2015-63500-R. Asimismo, este trabajo de investigación es posible gracias al contrato predoctoral (Orden EDU/1083/2013 del 27 de diciembre), financiado por la Junta de Castilla y León y cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

1. Introducción

En 2015, un informe realizado por el Eurobarómetro sobre los ciudadanos de la Unión mostraba que solo para el 5% la religión estaba entre los tres valores más importantes en su vida, muy por debajo de otros como la paz, los derechos humanos, el respeto por la vida humana o la libertad (European Commission, 2015). En el mismo año, la Asociación Ética Humanística de Islandia (*Icelandic Ethical Humanist Association*) llevaba a cabo una encuesta entre sus ciudadanos para comprobar los índices de religiosidad de los mismos. Los resultados mostraron, entre otras cuestiones, que el 80.5% de los jóvenes se declaraban ateos o agnósticos (Siðmennt, 2016).

Por otra parte, desde 2013 está en funcionamiento el Observatorio para la Laicidad (*Observatoire de la Laïcité*) en Francia, comisión encargada de asesorar y asistir al gobierno francés en su cometido de mantener la “laicidad”. Esta comisión elabora, desde 2013, informes y guías anuales relativas a cómo las instituciones han de proceder para proteger lo que se considera una necesaria “neutralidad estatal” (Gouvernement fr., 2016).

¿Qué tienen en común estos tres ejemplos (el primero de carácter general, los dos siguientes relativos a países específicos)? Todos ellos ilustran lo que los sociólogos consideran un hecho indiscutible, a saber: que las sociedades europeas occidentales son «sociedades seculares», en las que las prácticas y las creencias religiosas están declinando (Casanova, 2006; Eder, 2006; Habermas, 2009: 64). El adjetivo “secular” puede ser interpretado aquí en un doble sentido. Por una parte, en esas sociedades, los Estados están diferenciados de las instituciones eclesiásticas, lo cual se manifiesta en el funcionamiento de sus políticas de sanidad, economía, ciencia, etc. Por otro lado, además, los datos sobre prácticas y creencias religiosas de los ciudadanos muestran una tendencia decreciente, lo cual contrasta con el crecimiento global de creencias religiosas (Moghadam, 2003).

Sin embargo, también en la última década, de forma paralela, en los círculos académicos se ha comenzado a usar el concepto “postsecular”² para describir el fenómeno de persistencia de la religión en “entornos secularizados” (Habermas, 2002: 132; 2006: 108, 117, 126 y 147; 2009: 64-80; Eder, 2002; 2006; Boeve, 2005; Gorski *et al.*, 2012: 45, 176, 177 y 256). Esta revitalización del concepto es sincrónica, además, con el fenómeno de “resurgencia religiosa” de carácter global (Moghadam, 2003; Tehranian, 2007). Lo significativo, no obstante, es que el

² El concepto “postsecular” no es el único que se ha empleado en los círculos académicos para describir o prescribir el lugar de la religión en el espacio público. Otros conceptos, como el de “secularismo abierto”, que usan Maclure y Taylor, también se refieren a la necesidad de articular, por un lado, la neutralidad del Estado y, por otro, la protección de la libertad de conciencia (Maclure y Taylor, 2011: 58). Desde mi perspectiva, el “secularismo abierto”, si bien coincide con lo postsecular en la *diagnosis* de la situación, sin embargo difiere en la *prognosis*. Lo postsecular sistematiza un modo de interacción entre ciudadanos creyentes y no creyentes (la tarea cooperativa de la traducción), como señalaré más adelante. En cambio, el “secularismo abierto” está orientado a la forma en que las expresiones religiosas podrían encontrar acomodo en las instituciones seculares del Estado.

concepto “postsecular” se está aplicando desde la literatura sobre todo a aquellas sociedades consideradas el paradigma de lo secular: las sociedades del bienestar europeas (Habermas, 2009: 64; Eder, 2006). Solo las sociedades europeas serían post-seculares *in sensu lato*, porque solo ellas habrían sido previamente seculares, aunque Habermas también considera *post-seculares* las sociedades de Australia, Canadá y Nueva Zelanda (Habermas, 2009: 64). En estas páginas, por concreción metodológica, me centraré en las europeas y, más específicamente, en las de Europa Occidental.

Desde esta perspectiva, defenderé que lo postsecular en Europa respondería más bien a una necesidad de integrar el “superávit religioso” del resto del mundo, antes que a un fenómeno de cambio de tendencia propio de esas mismas sociedades. Por esta razón, tal necesidad debería entenderse fundamentalmente como un desafío – ético, político, cívico–, característico de esas *sociedades seculares*, y no tanto como una inversión de la disposición socio-religiosa en Europa.

En cambio, algunos autores como Jürgen Habermas han llevado a cabo un análisis de lo postsecular en el que parece fundirse una perspectiva descriptiva (de análisis de la realidad social europea) con otra normativa (de exigencias ético-cívicas ante ciertos desafíos). El objetivo de este artículo es definir lo postsecular exclusivamente como concepto normativo. Para llevar a cabo esta tarea, analizo las definiciones que se han propuesto del concepto (2) e implemento tales definiciones en el análisis de los datos sobre tendencias religiosas (afiliación, prácticas, creencias) de las sociedades de Estados Unidos (2.1.1) y Europa (2.1.2). Me centro en estos dos ejemplos porque ambos representan distintos modos de “secularización”, como señalaré, y, por consiguiente, también distintas maneras de entender lo postsecular. A partir del siguiente apartado, concluyo que lo postsecular es un concepto normativo, y no descriptivo. Para ilustrar lo “postsecular normativo” analizo la propuesta de Habermas de traducción de contenidos religiosos y extraigo algunas conclusiones críticas al respecto (3). Mi consideración final versará sobre la necesidad de distinguir entre los niveles descriptivo y normativo del concepto postsecular. Esto no lleva asociado una completa deslegitimación del concepto, sino una diferenciación: de lo que las sociedades *son*, a lo que *se espera* (y por qué) de los ciudadanos de esas sociedades, con el objetivo de no incurrir en una falacia naturalista (4).

2. Análisis del concepto

El concepto “postsecular” ha sido empleado en la última década para definir el “creciente discurso religioso” en las sociedades seculares (Eder, 2006); o, de forma más genérica, para explicar la «persistencia religiosa en un entorno en permanente secularización» (Habermas, 2002: 132). Ambas definiciones aluden al fenómeno de la presencia de la religión en el espacio público. La diferencia entre ellas reside en la *forma* de esa presencia: como fenómeno de revitalización de lo religioso en el primer caso; como existencia continuada, en el segundo. En los dos casos, sin embargo, lo “postsecular” pone en relación dos dinámicas en principio opuestas: por un lado, la secularización; por otro lado, las injerencias religiosas en la esfera pública que no se disuelven a pesar de esa secularización.

Desde un punto de vista descriptivo, varios hechos han servido para explicar, o de algún modo ilustrar, la denominada fase “postsecular” de las sociedades seculares: el terrorismo de inspiración religiosa pero con medios técnicos modernos³ (Habermas, 2009: 70 y 76; 2006: 121; 2002: 131); la problemática integración de las comunidades del Islam en una Europa «secular» (Habermas, 2009: 76); o las incursiones de la Iglesia Católica en debates de interés público como la eutanasia, el aborto o la investigación con células madre (Habermas, 2009: 68; 2006: 118).

Todos estos fenómenos, aunque distintos entre sí, tienen en común dos elementos, uno de tipo descriptivo y otro normativo. Por un lado, se producen en Estados “seculares”, es decir, en Estados cuyas esferas (sanidad, ciencia, economía, educación) están diferenciadas jurídicamente de las instituciones religiosas, lo cual ha sido reconocido por Habermas:

Continúa siendo cierta la afirmación de que las iglesias y las comunidades religiosas se han ido limitando de una forma creciente, en el curso de diferenciación de los sistemas funcionales sociales, a la función nuclear de la praxis de la cura de almas, teniendo que abandonar sus amplias competencias en otros ámbitos de la sociedad (Habermas, 2009: 67).

El punto de partida para el análisis es el de la independencia funcional de las esferas administrativas que componen los Estados a los que aquí hago referencia. Pero quedaría pendiente un análisis de hasta qué punto la “praxis de cura de alma” no interfiere, o genera controversias desde una perspectiva política, en otros ámbitos de la sociedad. Me ocuparé de ello en el último apartado.

Por otro lado, y desde un punto de vista normativo, la persistencia religiosa insta a una reflexión sobre el lugar de la religión en la esfera pública, bien sea social o política. ¿Por qué? Porque la religión, en contra de lo que preconizaban las teorías de la secularización⁴, no parece que vaya a desvanecerse, ni tampoco a replegarse al ámbito de lo privado, atendiendo a los datos de creencias religiosas en el mundo (Moghadam, 2003). Por consiguiente, y ante esta persistencia de la religión en la esfera pública, los ciudadanos y las instituciones seculares habrían de encontrar un modo de integrar las diferentes dimensiones de la religión (valores, creencias, prerrogativas de las instituciones religiosas) en su correspondiente nivel: privado o público (y, dentro de este, en la esfera social o política), al tiempo que se mantiene la necesaria separación Iglesia/Estado que caracteriza a esos “Estados seculares”⁵.

³ El 11 de septiembre fue el punto de inflexión en la consideración sobre el potencial violento inherente a algunas religiones (Habermas, 2009: 64). Desde entonces, el “terrorismo” –y sobre todo en su versión de “terrorismo yihadista”– se ha convertido en categoría descriptiva en los medios en sucesos como los del 11 de marzo en los trenes de Atocha; el ataque a las oficinas de *Charlie Hebdo* en París en enero de 2015; o también en París, los atentados de la Sala Bataclan el 13 de noviembre de 2015, por poner sólo algunos ejemplos.

⁴ La “tesis de la secularización” puede encontrarse de forma embrionaria en Max Weber, en la forma de un “mundo desencantado”, cuya base mecánica es la de un “capitalismo victorioso” (Weber, 2004: 234). La tesis de la secularización (la hipótesis de que la religión iría desapareciendo del espacio público) se ha articulado en sociología como “teoría de la secularización”, cuyos principales proponentes son: Karel Dobbelaere, Niklas Luhmann y Bryan Wilson.

⁵ Me refiero aquí a “separación” en el sentido de distinción funcional entre las esferas del Estado (sanidad, ciencia, economía, tribunales, etc.) y las instituciones eclesiásticas. Este sentido de “separación” debe ser diferenciado del de “destierro” u “olvido” de los elementos religiosos (simbólicos, culturales o contextuales)

Esta es la punta de lanza del concepto “postsecular”: se trata de establecer un diálogo con la religión, pero siempre sobre presupuestos liberales (separación Iglesia/Estado, respeto por el pluralismo, autonomía de la ciencia, reconocimiento de una moral profana).

En síntesis, lo “postsecular” aludiría al fenómeno de persistencia o resurgencia de lo religioso en las esferas públicas de los Estados seculares, y a las implicaciones (morales, políticas y, en última instancia, también filosóficas) que ello podría tener para los ciudadanos. Ahora bien, ¿a qué sociedades podría aplicársele de forma descriptiva y legítima la categoría “postsecular”?

2.1. ¿Sociedades *postseculares*?

Es a partir de este interrogante cuando el concepto se vuelve multívoco. Una definición genérica que se ha propuesto es la siguiente: una sociedad es “postsecular” cuando esta se ha encontrado en algún momento de su historia en una fase “secular”⁶ (Habermas, 2009: 64). El prefijo *post-*, en consecuencia, indicaría un cambio, cesura o síntesis⁷, con respecto al estado previo de la situación. Pero esta definición no resuelve en modo alguno el problema de la aplicabilidad del concepto, porque remite a su vez a la pregunta de qué se entiende por “sociedad secular” y, con ello, al debate de la secularización y los modelos a partir de los que esta se ha desarrollado en diferentes partes del planeta (Casanova, 2008).

No es este el lugar para examinar con detalle el debate sobre la secularización, pues tal empresa excedería los límites de este artículo. No obstante, sí quiero exponer una breve síntesis de dos modelos de secularización que conllevarían distintas maneras de considerar lo postsecular: la estadounidense y la europea.

Los motivos para el examen de estas sociedades (y no de otras) son los siguientes. En primer lugar, ambas sociedades han sido consideradas por algunos autores (Casanova, 2007; Warner, 1993) como los dos ejemplos-tipo para analizar las dos formas de comprender la secularización, a saber: como “distinción entre esferas seculares” o “como decadencia de prácticas y creencias religiosas” (Casanova, 2007). Por consiguiente, un análisis descriptivo del concepto “postsecular” habrá de tener en cuenta esos dos *paradigmas* de la secularización a los que potencialmente podría aplicársele el prefijo *post-*.

de la vida pública. Cuando me refiero a “Estados seculares” lo hago con respecto al primer sentido, y no con respecto al segundo. Así, un ejemplo de “no distinción funcional” sería el de Israel, donde instituciones como las del matrimonio (y divorcio) dependen exclusivamente del rabinato (Ben Porat, 2013: 60). En cambio, un ejemplo de distinción funcional entre esferas sería el de España, donde sin embargo sigue habiendo una presencia simbólica de lo religioso en la vida pública (por ejemplo: las fiestas del calendario, algunas celebraciones como las procesiones de Semana Santa, etc.).

⁶ La consideración de que hayan existido sociedades “seculares” ha sido también discutida. Kristina Stoeckl defiende por ejemplo que lo que llamamos “secular” nunca ha sido realmente secular, sino solo una “reacomodación del cristianismo” (Stoeckl, 2011). Por otra parte, James K. A. Smith sostiene que el término “postsecular” vendría a reconocer, precisamente, el hecho de que “nunca hemos sido seculares” (Smith, en Gorski *et al.*, 2012: 177).

⁷ Si bien se ha interpretado el *post-* de lo postsecular no como un “cambio” de tendencia sino como “conciencia de coexistencia entre el mundo religioso y el secular” (Stoeckl, 2011). No suscribo esta tesis de lo postsecular por dos motivos: en primer lugar, por economía de conceptos: “la coexistencia entre mundo religioso y secular” se incluye dentro del concepto de “pluralismo de valores” (sobre esto ver: Berger y Luckmann, 1995: 28 y ss.); en segundo lugar, porque “la conciencia de coexistencia...” no me parece una categoría sociológica, como la autora la define, sino en todo caso filosófica.

En segundo lugar, el análisis comparativo de estas dos sociedades permitirá aclarar por qué el concepto “postsecular” resulta válido como categoría normativa y no, atendiendo a los datos, como categoría descriptiva; ello será defendido en el siguiente apartado⁸.

2.1.1. Estados Unidos

El primero de ellos es el modelo estadounidense. Estados Unidos puede ser considerado un Estado “secular” si se analizan los siguientes indicadores asociados a la secularización. Separación Iglesia/Estado: Este parece ser el requisito indispensable para analizar el grado de secularización de un país. Pues bien, la primera enmienda de la Constitución Americana garantiza la libertad religiosa y de expresión; el modo de hacerlo es a partir de la *establishment clause*, que prohíbe expresamente el establecimiento por parte del gobierno de una religión oficial, así como la preferencia por una religión por encima de otras, o la preferencia de la “no-religión” por encima de la “religión” (Legal Information Institute, 2016). Lo que se pretende con esta diferenciación entre el gobierno y la religión no es dejar a esta fuera del ámbito público, sino garantizar, en ese mismo ámbito, el pluralismo religioso. Por lo tanto, la diferenciación (que no absoluta separación) entre gobierno y religión en Estados Unidos está encaminada a mantener un justo equilibrio entre las distintas religiones, más que a apartarlas, *per se*, de la esfera pública. Progreso científico-técnico: Este ítem suele asociarse al proceso de secularización en la medida en que promueve una comprensión antropocéntrica y “desencantada” del mundo (Habermas, 2009: 65). Pues bien, es casi una redundancia aplicarle el adjetivo “moderno” o “técnicamente desarrollado” a Estados Unidos, el cual representa uno de los países más avanzados del planeta (UNDP, 2015). Este progreso puede ser medido a partir de varios indicadores: la rapidez de adopción de las tecnologías (UNDP, 2015), el alto índice de desarrollo humano –asociado a la seguridad laboral y la minimización de riesgos (UNDP, 2015); innovación –medida por número de patentes anuales (UNDP, 2015)–; o a la utilización de energías renovables (UNDP, 2015), por poner solo algunos ejemplos.

Sin embargo, estos índices asociados a un “Estado secular” (de esferas gubernamentales diferenciadas, y técnicamente avanzado), no se corresponden con los de una “sociedad secular”⁹, al menos en lo que se refiere a creencias y prácticas religiosas. Todo lo contrario: las creencias religiosas en Estados Unidos no solo no han disminuido, sino que tienden a aumentar (Moghadam, 2003). Algunos ejemplos lo corroboran: en 2007, en Estados Unidos, el 39% de la población asistía al menos una vez a la semana a ceremonias religiosas de algún tipo; y un 33%, al menos, una vez al mes. También, se estimó que un 71% de la población creía en Dios completamente, mientras que solo un 5% de los encuestados se declaraban

⁸ Cabe señalar que los motivos esgrimidos para la elección de estas sociedades no agotan las posibilidades de implementar el concepto “postsecular” en otros contextos, como de hecho se ha venido haciendo, por ejemplo, en el caso de Israel (Ben Porat, 2000), o en América Latina (Doadad y Manrique, 2015). Sin embargo, de nuevo, el objetivo de este estudio no es llevar a cabo un estudio comparativo global del concepto “postsecular”, sino plantearlo como concepto normativo partiendo del análisis previo que se ha hecho del mismo.

⁹ Este fenómeno de desajuste entre sociedad y Estado secular que se produce en Estados Unidos enlaza con la tesis de Habermas según la cual, “la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad” (Habermas, 2011: 23).

ateos. Por último, un 58% de la población rezaba diariamente; mientras que un 17% lo hacía semanalmente (Pew Research Center's Religion & Public Life Project, Survey 2007).

Ante la evidencia de tales datos, la teoría de la secularización en su versión de «decadencia de prácticas y creencias religiosas» no se cumple en los Estados Unidos. Por ello, este país fue considerado durante algún tiempo como la desviación de la «norma general de secularización», es decir, una anomalía para la teoría de la secularización y, como tal, la excepción de la norma (Habermas, 2009: 65; Casanova, 2008; 2000: 46 y 47). Con el paso del tiempo, sin embargo, y ante la evidencia de los datos globales, parece ser Europa la que constituye la anomalía con respecto al resto del mundo y el incremento de las prácticas y creencias religiosas, como analizaré en el siguiente apartado.

En definitiva, el modelo de secularización que subyace en Estados Unidos es el de una “distinción entre esferas seculares” (Casanova, 2008), es decir, el de un Estado diferenciado de la institución religiosa, lo cual se reconoce en su Constitución, y también el de una “sociedad técnicamente avanzada”, con una visión antropocéntrica del mundo, como ya se ha señalado. A pesar de todo ello, este modelo se caracteriza por no haber desembocado en una “sociedad secular”, esto es: una sociedad en la que las prácticas y creencias religiosas tienden a disminuir. En consecuencia, siguiendo el punto de vista sociológico-descriptivo de los autores aquí citados (Eder, 2002; 2006; Habermas, 2009: 64) la sociedad estadounidense no sería “postsecular” en la medida en que nunca fue “secular”¹⁰. O, al menos, no lo fue desde el punto de vista del declinar de las creencias y prácticas. ¿A qué otras sociedades podría aplicársele, entonces, la categoría de “postsecular”?

2.1.2. Sociedades europeas

El segundo modelo de secularización lo constituye Europa. Antes de nada, conviene aclarar que “Europa” no es en absoluto un concepto al que se le puedan atribuir categorías analíticas de forma homogénea, porque los índices de religiosidad en los distintos países europeos son variables, así como la relación Iglesia/Estado en esos países (Moghadam, 2003). Sin embargo, con el fin de mantener una línea argumental no fragmentada, me referiré a las denominadas «sociedades del bienestar europeas» (Habermas, 2009: 64) o «sociedades europeas» (Eder, 2002; 2006; Casanova; 2008), aun siendo consciente de que tal denominación no hace justicia a las situaciones específicas de cada uno de los países europeos. Teniendo esto en cuenta, y atendiendo a los datos, se puede observar una tendencia hacia el declinar de prácticas religiosas en la mayoría de sociedades de Europa Occidental: Bélgica, Francia, Islandia, España, por poner algunos ejemplos representativos (*Atlas of European Values*, 2008). A ello me referiré en estas páginas al hablar de forma genérica de “sociedades europeas”.

En términos comparativos globales, las sociedades europeas serían la excepción respecto al nivel de prácticas y creencias religiosas. En países como Francia, Noruega, Bélgica o Alemania ha habido una progresiva desafiliación de las

¹⁰ Una explicación dada sobre el origen de la presencia de la religión en Estados Unidos en Taylor (2011: 34-59).

instituciones eclesiásticas, así como una disminución en las prácticas religiosas (número de fieles que acuden a la Iglesia, por ejemplo). Cabe tener en cuenta que tal desafiliación o desvinculación de la institución religiosa –variable de *comportamiento religioso*–, no indicaría por sí misma, una caída en los valores y creencias –variable de *creencia religiosa*–, que tal vez persistan (Moghadam, 2003). Las encuestas, sin embargo, indican que *también* hay una disminución en las creencias¹¹ de los ciudadanos europeos, lo cual ha sido reconocido por algunos sociólogos (Casanova, 2006). Por ejemplo, en 2015, una encuesta realizada por el Eurobarómetro mostraba que la religión era el valor menos importante (5%) para los ciudadanos europeos, y que además esta tendencia era decreciente respecto al año anterior (6%) (European Commission, 2015). Por consiguiente, en Europa existe un modelo de secularización que se ajusta no solo al de diferenciación entre esferas funcionales, sino también al de la decadencia de prácticas y creencias religiosas.

Esto no significa que la religión (prácticas y creencias) haya desaparecido completamente de Europa, sino tan solo que ha habido una tendencia decreciente de la misma. Tal tendencia se ha interpretado como un retiro de la religión de la esfera pública (Eder, 2006), que sin embargo se ha mantenido más o menos en la privada. A este fenómeno ya se le había llamado con anterioridad –en los años setenta– la “religión invisible” (Luckmann, 1973), nombre mediante el cual se explicaba el proceso de privatización de la religión –de sus prácticas y actividad social– en el segundo tercio del siglo veinte.

Pues bien, la pregunta que cabe hacerse al respecto es: ¿se está invirtiendo actualmente esa tendencia?, ¿podemos, por este motivo, hablar de una “Europa postsecular”? Para contestar a estas preguntas se deben tener en cuenta dos factores. Por un lado, la tendencia general –medida en términos globales– de las grandes religiones (Islam, Cristianismo, Judaísmo, Budismo) es ascendente. Así, por ejemplo, se estima que en 2025 el número de fieles de las religiones mencionadas se habrá incrementado en todo el planeta (Moghadam, 2003). Es, a partir de estos datos, desde los que se alude a una “resurgencia religiosa” (Tehrani, 2007; Derezotes, 2009) o a un “retorno de la religión” a la esfera pública (Eder, 2006), en la medida en que cada vez habrá más ciudadanos afiliados a una religión o, en general, más creyentes religiosos. Pero, por otro lado, las sociedades de Europa Occidental no se ajustan a esa tendencia ascendente global: ni desde el punto de vista de la afiliación ni, tampoco, desde el de las creencias, como he señalado. Es decir: ni siquiera en el ámbito privado –“invisible”– puede considerarse que vaya a producirse un incremento de las creencias religiosas. Por este motivo, el propio Habermas reconoce que no hay un cambio significativo de tendencias:

Si se mide según los indicadores sociológico-religiosos habituales, el comportamiento y las convicciones de orden religioso de la población de esos países no se han alterado tanto como para que pueda justificarse la descripción de esas sociedades como “postseculares” (Habermas, 2009: 64).

¹¹ Por ejemplo, respecto al porcentaje de creyentes en Dios; datos desde 1981 hasta 2008: en España se pasa del 92% al 76%; en Bélgica del 87% al 61%; en Francia del 68% al 52%; en Islandia del 82% al 72% (*Atlas of European Values*, 2008).

Mi impresión es que los defensores de la tesis de secularización [en Europa] siguen teniendo aún las espaldas bien cubiertas por los datos comparativos globales (Habermas, 2009: 67).

¿Por qué, entonces, la utilización del término “postsecular” para describir a las sociedades europeas? Es decir, ¿por qué aplicarle el *post-* a sociedades que son consideradas *seculares*? Dos pueden ser las respuestas.

La primera de ellas es la que ofrecen Eder y Habermas, a saber: la tendencia de resurgimiento religioso, de carácter global, no sirve para explicar los datos concretos de las sociedades europeas pero sí podría tener implicaciones particulares en esas sociedades, acostumbradas a que se haya ido relegando progresivamente a la religión al ámbito de la conciencia. Solo en Europa se ha apartado a la religión de la esfera pública, una Europa que ha sido llamada, precisamente, “la sociedad sin Dios” (Eder, 2002). Por lo tanto, solo en Europa se experimentará de forma violenta el *retorno*¹² de lo religioso a la esfera pública o, al menos, se experimentará de una forma más acentuada que en otras sociedades donde se ha mantenido una presencia pública, visible y constante de la religión, como en el ejemplo señalado de Estados Unidos. Esta tesis, que ha sido denominada la “tesis del excepcionalismo europeo” (Marramao, 2014: 44; Casanova, 2000; 2008), se vincula por consiguiente al análisis de lo postsecular. Así, al menos, ha sido entendido por los autores que han difundido y popularizado el concepto; me refiero sobre todo a Klaus Eder y Jürgen Habermas; pero también a la interpretación de la secularización que hace José Casanova (Casanova, 2000; 2008).

En cualquier caso, la situación que aquí se presenta tiene una doble lectura. De una parte, el “retorno de la religión” en las sociedades europeas se experimenta como el retorno de lo que había sido invisibilizado, aunque no hubiera desaparecido (Eder, 2006). Pero hay más: de otra parte, la visibilización de la religión en el espacio público está relacionada con el hecho de que lo “más visible” suele ser aquello que resulta nuevo y, en este caso, además, ajeno. Me estoy refiriendo a las prácticas y creencias del Islam, las cuales a su vez activan la vitalidad y reaparición de las comunidades religiosas locales (Habermas, 2009: 68). Dicho de otro modo, las comunidades religiosas consideradas ajenas o periféricas a las raíces religiosas de la Europa secular, actúan de catalizador de esas raíces que habían sido desactivadas por medio del proceso de secularización. El resultado de todo ello es una situación que supone el hecho constitutivo de las sociedades aquí referidas: el pluralismo.

En definitiva, lo “postsecular”, en el particular contexto europeo al que me refiero, aludiría no a un fenómeno de persistencia o resurgencia, sino más bien al hecho mismo del pluralismo, en el que distintas creencias compiten entre sí en el espacio público¹³. Pero considero necesario diferenciar en este punto que lo que es visible en el espacio público no es un *revival* religioso, sino el escenario de divergencia, ahora más visible, que implica el pluralismo.

¹² Este retorno de lo religioso procedería de los inmigrantes y los refugiados con sus propias culturas y también, en términos más generales, del propio proceso globalizador, que posibilita los flujos de información, culturas y personas.

¹³ “Religious “revivalism” is associated with population categories (in particular immigrants), not with the nature of religions themselves” (Roy, 2013: 3).

¿Qué tiene que ver todo esto con el concepto postsecular? En síntesis, podría decirse que lo “postsecular” se aplica a las sociedades europeas solo en la medida en que estas entran en contacto¹⁴ con la resurgencia religiosa de tendencia global, y cuya consecuencia es un pluralismo de creencias y prácticas manifestado en la esfera pública. Ahora bien, ¿cómo ha sido calibrada esta situación de *postsecularismo*? A partir de los siguientes tres indicadores, propuestos por Habermas: en primer lugar, por la “relativización de la propia conciencia secular al contacto con comunidades religiosas ajenas”; en segundo lugar, por el influjo que las comunidades religiosas ejercen en la opinión pública en debates como el del aborto, la eutanasia o la investigación con células madre; y, por último, a partir del desafío que supone la integración de inmigrantes y refugiados (Habermas, 2009: 68-69). Así planteados, estos fenómenos indicarían un cambio en la tendencia secular, y serían la clave de bóveda sobre la que se articula el concepto “postsecular”. Por tanto, en este nivel descriptivo, Habermas intenta, como él mismo indica:

Con el punto de vista de un observador sociológico¹⁵, responder a la pregunta de por qué podemos denominar postseculares a sociedades ampliamente secularizadas (Habermas, 2009: 69).

Es precisamente en este punto donde se produce el giro en el concepto; giro que considero ilegítimo, porque los indicadores propuestos para medir las “sociedades postseculares”, arriba mencionados, no son propiamente indicadores, sino interpretaciones de la situación de esas sociedades a partir de ciertos desafíos, de los que luego me ocuparé.

Un argumento para apoyar esta crítica aquí hecha a Habermas vendría dado en forma de pregunta: ¿cómo medir, en tanto que variable, la “relativización de la propia conciencia secular”? Como he señalado anteriormente, las afiliaciones a la Iglesia, las prácticas, las creencias o valores, sí son indicadores susceptibles de ser mensurados –y tal vez estos solo con rigor aproximativo–. Sin embargo, considero enormemente difícil que se pueda llegar a calibrar, objetivamente, la “relativización de la propia conciencia”, o los “desafíos relacionados con la integración de otras culturas”. Estos fenómenos, en todo caso, son una interpretación –legítima– de las consecuencias y los desafíos de una sociedad global, pero no indicadores objetivos de una inversión de la tendencia secular en Europa.

Por consiguiente, repito la pregunta antes formulada: ¿por qué aplicarle el *post-* a sociedades que, en principio, son consideradas *seculares*? La otra respuesta es la que aquí propongo, a saber: que lo postsecular no es válido como categoría descriptiva, en la medida en que en las sociedades descritas como *seculares* no se está invirtiendo significativamente la tendencia hacia lo religioso. Lo postsecular, en cambio, podría ser legítimo como categoría normativa, haciendo referencia a cómo los ciudadanos *deberían* responder al desafío que supone la presencia de la religión (a través de valores y presupuestos de los creyentes y de los portavoces religiosos) en la esfera pública. No describe un hecho, sino que lo prescribe.

¹⁴ Contacto mediado por los ítems de la globalización: migraciones, medios de comunicación, transporte, turismo, etc.

¹⁵ La cursiva es mía.

3. Desafíos

El nivel normativo de lo postsecular es señalado también por los autores y autoras que emplean o analizan el concepto (Habermas, 2009: 69; Stoeckl, 2011; Boeve, 2005). Lo postsecular, desde este prisma, se concibe en relación al modo en que los ciudadanos *deberían* comportarse con respecto a la religión —con sus conciudadanos creyentes y con el papel de las instituciones religiosas— en el espacio público¹⁶. También, en la otra dirección, lo postsecular alude a las exigencias normativas que toda comunidad religiosa debe cumplir, a saber: el reconocimiento de la neutralidad ideológica del Estado, el de una libertad igual para el resto de comunidades religiosas, y el de la independencia de las ciencias institucionalizadas (Habermas, 2009b: 70-71). Dicho de otro modo: las comunidades religiosas han de asumir su condición de “denominación”, y esta se define como una Iglesia que ha reconocido el derecho a existir de las demás (Niebuhr, en Berger y Luckmann, 1995: 47).

Este doble presupuesto normativo de lo postsecular se lleva a cabo por medio de procesos de aprendizaje complementarios (Habermas, 2011: 26; 2009b: 70; 2006: 117). Así, como he indicado, por una parte las comunidades religiosas tienen que reconocer las consecuencias del pluralismo de valores, a saber: estas ya no pueden ostentar un poder político impositivo sobre toda la sociedad y están obligadas a competir¹⁷ con otras instancias de fe en la producción de sentido (Habermas, 2009b: 71). Y, por otra parte, los ciudadanos seculares no deberían considerar las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional, o absurdo, porque sus contribuciones podrían resultar muy valiosas en los discursos públicos (Habermas, 2009b: 74; 2006: 118).

Esto último no solo significa un reconocimiento (simbólico o estético) del valor de la religión, sino que implica un comportamiento ético-cívico determinado con respecto a los creyentes.

Así, la cuestión que subyace al concepto “postsecular” sería: ¿cómo co-implicar a ciudadanos de diverso credo para que participen conjuntamente y emprendan procesos deliberativos? En este punto, el concepto muestra una especificidad normativa que lo distingue de otros conceptos¹⁸, porque con él no sólo se plantea la necesidad de tolerar e integrar a las comunidades religiosas en los Estados seculares —por medio de la acomodación de las creencias religiosas en tales Estados—; sino que además se propone una fórmula normativa por medio de la cual podrían llevarse a cabo esos “procesos de aprendizaje complementarios”.

Aquí es donde Habermas introduce el requisito de la traducción de contenidos religiosos a lenguaje secular en una tarea colaborativa entre ciudadanos creyentes y seculares en la esfera pública informal (Habermas, 2006: 116, 138 y 139; 2011: 26). Es importante recalcar que este proceso ha de llevarse a cabo en el nivel

¹⁶ Dice Habermas: “Desde la perspectiva de partícipes se impone el planteamiento de una cuestión totalmente distinta, es decir, *normativa*: ¿Cómo debemos entendernos a nosotros mismos, en nuestra condición de miembros de una sociedad postsecular [...]?” (Habermas, 2009b: 69) [la cursiva es mía].

¹⁷ Este acento en el pluralismo, más que en la ausencia religiosa, también es puesto por Berger y Luckmann para definir a las sociedades contemporáneas y analizar la crisis de sentido (Berger y Luckmann, 1995: 38)

¹⁸ Por ejemplo, el de “secularismo abierto” tal y como lo definen Maclure y Taylor, a saber: como “un secularismo que defiende un modelo centrado en la protección de la libertad de conciencia y de religión, así como un concepto más flexible de neutralidad y separación” (Maclure y Taylor, 2011: 27).

informal, y no en el espacio de las instituciones, por lo que explicaré a continuación.

3.1. Traducción y aprendizaje

Solo las razones seculares cuentan más allá del umbral institucional que separa la esfera pública formal de la informal (Habermas, 2006: 137); por lo tanto, sería preciso encontrar un modo de integrar los valores de los ciudadanos creyentes en el discurso público sin con ello comprometer las bases del Estado liberal. El modo propuesto por Habermas, como he indicado, es el de la traducción de contenidos religiosos a lenguaje secular en una tarea cooperativa entre religiosos y seculares. Pero, ¿por qué ha de ser cooperativa esta tarea? En primer lugar, porque el Estado liberal, en tanto que instancia representativa de *todos* los ciudadanos, no debería transformar la separación institucional entre religión y política en una «carga mental y psicológica» para sus ciudadanos religiosos (Habermas, 2006: 137).

Con ello, se asume que la base secular del Estado liberal no generaría conflicto o desdoblamiento en los ciudadanos «seculares», mientras que los creyentes tendrían la carga extra de “traducir” sus convicciones religiosas a lenguaje secular. Es por este motivo por el que los ciudadanos seculares deberían compartir la *carga* por medio de una traducción cooperativa.

En segundo lugar, tal traducción sería beneficiosa como proceso de aprendizaje para los no creyentes, pues ayudaría a desenterrar algunas intuiciones morales¹⁹ que las religiones han ido articulando a lo largo de su historia, y que la razón profana²⁰ parece haber olvidado (Habermas, 2009b: 62-63) o, al menos, no haber implementado en la ética laica con la suficiente fuerza. Por ello, se dice también que las comunidades religiosas podrían aportar algo muy valioso al Estado secular, a saber: una motivación para ser solidarios, a la vista de que esta razón práctica, *profana*, presenta déficits motivacionales cuando las exigencias normativas exceden el ámbito del derecho.

Esta explicación sobre las carencias de la razón secular enlaza, en el argumentario de Habermas, con el de la necesidad de integrar los valores religiosos en la esfera pública. En este sentido, el concepto “postsecular” no hace referencia solo a una voluntad de reconocimiento de la religión en el espacio público (Habermas, 2006: 117), y tampoco se limita a la necesidad hermenéutica de la razón secular de saldar cuentas con su pasado religioso. Lo postsecular, además, tiene consecuencias para las relaciones políticas entre los ciudadanos²¹.

¹⁹ Por ejemplo, “intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable” (Habermas, 2006: 115), lo cual se correspondería, en lenguaje secular, con “posibilidades de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados” (Habermas, 2006: 116).

²⁰ Una razón profana que parece ser identificada con la razón práctica que opera en el proceso de secularización, y que se muestra insuficiente para dar respuesta ética a la falta de solidaridad o a la falta de motivación para actuar moralmente. “La razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo” (Habermas, 2009b: 64-65).

²¹ “La expresión «postsecular» tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes” (Habermas, 2006: 117).

Quizá debido a esto último, el requisito de la traducción ha sido ampliamente criticado desde varios frentes de la filosofía política actual. Así, por un lado, se dice que la tarea de la traducción sólo tendría sentido en la medida en que resulte superflua (Flores d'Arcais, 2008), puesto que, en última instancia, sólo se traduce aquello que la razón secular ya reconoce como apto. Por otro lado, se argumenta que la traducción sería una empresa irrealizable, por ejemplo para los ciudadanos ateos, ya que nadie puede deshacerse del estatus epistémico desde el cual se interpreta el mundo (Lafont, 2007). Y, en este caso, tal estatus sería el de la negación de una instancia suprema.

3.2. Traducción y debates públicos

Estas críticas a la traducción conjunta apuntan a un elemento mucho más significativo que el del juego semántico que pueda establecerse entre seculares y creyentes, a saber: que llevar a cabo una traducción conjunta implica una serie de desafíos políticos, la cual no se limita a un “aprendizaje mutuo”. Un ejemplo de desafío sería el que supone integrar las contribuciones religiosas en debates públicos como el de la investigación con células madre o el aborto, en los que entran en juego distintas concepciones y sensibilidades sobre “lo humano”, en este caso, sobre el estatus del embrión.

En un debate de este tipo, algunas de las preguntas que podrían surgir, y que podrían dar lugar a controversias, a partir de las distintas cosmovisiones, serían las siguientes: ¿Cuál es el estatus moral del embrión?, ¿es portador de derechos fundamentales? Y, si es así, ¿es portador de los mismos derechos de los que goza toda persona, por el hecho de serlo? En todos estos interrogantes, abiertos a debate público, considera Habermas que los creyentes no solo pueden, sino que también deberían –en aras de iniciar procesos deliberativos–, contribuir con las intuiciones morales de las que son depositarios:

Cuando los católicos y los protestantes reclaman hoy día que el óvulo fecundado fuera del claustro materno tenga el estatus de portador de derechos fundamentales, lo que intentan (quizá precipitadamente) es traducir al lenguaje secular de la constitución la semblanza divina de la criatura humana (Habermas, 2002: 138-139).

En controversias de este tipo –que aquí sólo expongo sin desarrollar– se puede identificar la dimensión normativa del concepto “postsecular”, a saber: cómo debería el conjunto de la ciudadanía (plural y a veces discordante) integrar, o tomar en consideración o, en su caso no hacerlo, las distintas contribuciones –entre ellas las religiosas– en debates públicos como el señalado; y, también, cómo *todas* las voces –religiosas y seculares, o de religiones mayoritarias o minoritarias– habrían de ser escuchadas y, en su caso, siguiendo a Habermas, traducidas a lenguaje secular.

Sin embargo, a este respecto, como ya he señalado en otra parte (Roldán Gómez, 2012: 57), cabría preguntarse cómo sería posible una traducción cooperativa de contenidos religiosos ajenos a la raíz judeocristiana de la que Europa es tributaria, sobre todo teniendo en cuenta que el resultado de tal traducción tendría consecuencias políticas. Es decir, ¿cómo ayudar a traducir

contenidos que desconozco o de los que no soy capaz de encontrar un correlato secular? Y, también, ¿cómo ayudar a traducir contenidos religiosos contra los que los ciudadanos seculares pueden estar en contra, como por ejemplo la condena del matrimonio homosexual por parte de la Iglesia? En suma, ¿cómo cooperar con aquello contra lo cual uno se posiciona legítimamente en contra?

Dejando la controversia que puede suscitar el requisito de traducción habermasiano, lo que queda claro, en cualquier caso, es que la exigencia normativa de lo postsecular dista mucho de *describir* cómo, de hecho, se comportan los miembros de las sociedades aquí analizadas. Por ejemplo, la polémica suscitada por el velo en Francia es un reflejo de la distancia que media entre las actuales sociedades europeas —secularizadas aunque con raíces cristianas—, y lo que se espera de una “sociedad postsecular”: no solo tolerancia con respecto a las comunidades religiosas, sino también procesos de deliberación en los que todos los ciudadanos puedan participar conjuntamente.

Por todos estos motivos aquí expuestos, considero relevante la distinción señalada en este artículo entre lo descriptivo y lo normativo del concepto “postsecular”. He defendido que las sociedades descritas no son “postseculares”; en todo caso, deberían llegar a serlo, pero teniendo siempre en cuenta los dos siguientes elementos. Por un lado, como he indicado, han de mantenerse los pilares del Estado liberal: separación Iglesia/Estado y reconocimiento y respeto por el pluralismo.

Por otro lado, los ciudadanos y las instituciones de esas sociedades tienen la tarea de resolver desafíos *concretos* (integración de una ciudadanía con distintas cosmovisiones, motivación para actuar, desarrollo de una ética cívica no imponible por vía legal). Pero este requerimiento debería distinguirse de la tesis que lo enlaza con las “carencias de la razón profana”, la cual, a pesar de que pueda ser legítima como postura filosófica —desde la perspectiva de una genealogía de la razón—, es problemática como argumento político. ¿Por qué? Porque los ciudadanos ateos o agnósticos podrían sentir amenazada su «imagen del mundo» —su *comprehensive doctrine*, en palabras de Rawls (1996: 14)—, si se les exhorta a reconocer que “su razón secular”, la base epistémica sobre la que piensan, sienten y actúan, es una razón carente, que debería ser completada con un contrapunto religioso, o con procesos de “aprendizaje”. El propio Habermas es consciente de esta problematicidad de “los procesos de aprendizaje”, tal como los plantea, tanto para la parte secular como para la religiosa, en la medida en que presupone un determinado «autoentendimiento de la modernidad» (Habermas, 2006: 153).

En definitiva, solo si se cumplen ambas condiciones —exigidas tanto a la parte liberal como a la parte religiosa— podrá hablarse de una “sociedad postsecular” y no amenazará el fantasma del retroceso a posturas conservadoras en lo político y lo social.

4. Consideraciones finales

En estas páginas no he negado la legitimidad del concepto postsecular desde el punto de vista normativo desde el que se plantea en la filosofía y sociología actuales. Ello es así si se atienden a los desafíos asociados al mismo (respeto por el

pluralismo, inclusión de minorías, etc.). Pero he discutido que el concepto *describa* un cambio de tendencia en las prácticas y creencias religiosas de los ciudadanos europeos que justifique el uso del concepto como indicador sociológico. Del mismo modo que la «tesis de la secularización» fue asumida por la sociología sin ser cuestionada (Casanova, 2000: 38), lo cual fue ampliamente criticado (Hadden, 1987; Stark y Iannaccone, 1994; Casanova, 2008), considero que es preciso no asumir lo postsecular como categoría descriptiva sin someter a análisis las realidades que describe.

Plantear lo postsecular como concepto descriptivo lleva aparejados razonamientos en los que se produce una concatenación de argumentos ilegítima que podría resumirse como sigue: ya que somos miembros de sociedades postseculares (la religión *es* un hecho), comportémonos como tal (la comunidad religiosa *tiene* ciertos derechos). Con ello, se incurriría en una falacia naturalista, partiendo de una perspectiva descriptiva para fundamentar la normativa. Y no solo eso; sino que también se estaría obviando la compleja realidad en la que suele articularse creencia, institución, política y opinión pública.

Por el contrario, diferenciar en lo postsecular lo que se describe de lo que se prescribe lo hace un concepto operativo para identificar y aislar los elementos negativos (falta de solidaridad, desigualdad social, etc.), de las dinámicas o tendencias propias de las sociedades analizadas. En conclusión, a las sociedades europeas aquí examinadas se les podría exigir, normativamente, que fuesen “post-seculares”: que sus ciudadanos religiosos reconociesen los pilares del Estado liberal; y que sus ciudadanos seculares tolerasen y estableciesen un diálogo con las comunidades religiosas en la esfera pública. Pero sería conveniente distinguir este requerimiento del análisis mismo de las sociedades europeas. Estas, por el momento, no parecen reflejar una situación postsecular, en el sentido en que aquí ha sido analizado, sino, en todo caso, de pluralismo divergente.

5. Bibliografía

- Atlas of European Values (2008): *European Values Study* [online]. Disponible en: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> [Consulta: 15.12.2016]
- Ben Porat, G. (2000): “A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism”. *Alternatives: Global, Local, Political*, 25(2), pp. 223-245.
- Ben Porat, G. (2013): *Between State and Synagogue. The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge, University Press.
- Berger, P. L. y T. Luckmann (1995): *Modernity, Pluralism and Crisis of Faith. The Orientation of Modern Man*, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers.
- Boeve, L. (2005): “Religion after detraditionalization: Christian faith in a post-secular Europe”, *Irish Theological Quarterly*, 70(2), pp. 99-122.
- Casanova, J. (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Casanova, J. (2008): “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica*, (7), pp. 4-20.

- Derezotes, D. (2009): "Religious resurgence, human survival, and global religious social work", *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 28 (1-2), pp. 63-81.
- Dosdad, Á. I. y C. Manrique (2015): "Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política", *Revista de Estudios Sociales*, 51, pp. 9-22.
- European Commission (2015). *Public Opinion Analysis-Standard Eurobarometer 83* [online] Disponible en: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb83/eb83_en.htm [Consulta: 14 de diciembre de 2016]
- Eder, K. (2002): "Europäische Säkularisierung — ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?", *Berliner Journal für Soziologie*, 12(3), pp. 331-343.
- Eder, K. y G. Bosetti (2006): "Post-secularism: A return to the Public Sphere", *Eurozine*, 8, pp. 17-20.
- European Commission (2015), *Standard Eurobarometer*, 83, *European Citizenship*, [online], Disponible en: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb83/eb83_citizen_en.pdf [Consulta: 15 de diciembre de 2016]
- Flores d'Arcais, P. (2008): "Once tesis contra Habermas", *Claves de Razón práctica*, 179, pp. 56-60.
- Gorski, P. S., D. Kyuman Kim, y J. VanAntwerpen, eds., (2012): *The post-secular in question: Religion in contemporary society*, New York, University Press.
- Gouvernement.fr. (2016): *Documents de l'Observatoire de la laïcité*. [online] Disponible en: <http://www.gouvernement.fr/documents-de-l-observatoire-de-la-laicite> [Consulta: 16 de diciembre de 2016]
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2009): *Ay Europa*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2009b): "La conciencia de lo que falta", en J. Habermas, M. Reder y J. Schmidt, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, pp. 53-77.
- Habermas, J. (2011): "The political. The rationale meaning of a questionable inheritance of political theology", en E. Mendieta y J. VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion in Public Sphere*, New York, Columbia University Press, pp. 15-33.
- Hadden, J. K. (1987): "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces*, 65(3), pp. 587-611.
- Lafont, C. (2007): "Religion in the public sphere: remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, 14 (2), pp. 239-259.
- Legal Information Institute. (2016): *First Amendment*. [online] Disponible en: https://www.law.cornell.edu/wex/first_amendment [Consulta: 14 de diciembre de 2016]
- Maclure, J. y Ch. Taylor (2011): *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press.
- Marramao, G. (2014): "El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad", en D. Gamper, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Madrid, Trotta, pp. 41-55.

- Moghadam, A. (2003): *A Global Resurgence of Religion?* (No. 3), Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University.
- Pew Research Center's Religion & Public Life Project (Survey 2007): *Religious Landscape Study* [online]. Disponible en:
<http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/attendance-at-religious-services/>
[Consulta: 15 de diciembre de 2016]
- Rawls, J. (1996): *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Roldán Gómez, I. (2012): “Religión y esfera pública en Habermas: una crítica secularista”, en M. Nunes da Costa, ed., *Democracia, Mass Media e Esfera Pública*, Universidade do Minho: Humus, pp. 53-60.
- Roy, O. (2013): *Holy ignorance: When religion and culture part ways*, New York, Oxford University Press.
- Sidmennt (2016): *Life stances and religious views of Icelanders*. [online] Disponible en:
<http://sidmennt.is/2016/01/21/life-stances-and-religious-views-of-icelanders/> [Consulta: 15 de diciembre de 2016]
- Stark, R., y L. R. Iannaccone (1994): “A supply-side reinterpretation of the secularization of Europe”, *Journal for the scientific study of religion*, 33(3), pp. 230-252.
- Stoeckl, K. (2011): “Defining the postsecular”, en *Seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences in Moscow in February*. Disponible en:
http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf [Consulta: 16 de diciembre de 2016]
- Taylor, Ch. (2011): “Why we need a radical redefinition of secularism”, en E. Mendieta y J. VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion in Public Sphere*, New York, Columbia University Press, pp. 34-58.
- Tehranian, M. (2007): “Globalization and religious resurgence: An historical perspective”, *The Muslim World*, 97(3), pp. 385-394.
- UNDP (2015): *United Nations Development Programme*, “Human Development Report. Work for human development” [online]. Disponible en:
http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report.pdf [Consulta: 15 de diciembre de 2016]
- Warner, R. S. (1993): “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, 98(5), pp. 1044-1093.
- Weber, M. (2004): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.