

CAPITULO II

CAPITULO II

TEORÍAS CLÁSICAS DE LA RELIGIÓN: LOS ORIGENES DE UN DEBATE

I.- INTRODUCCIÓN

Dentro del ámbito de lo que se ha dado por llamar sociología de la religión, es fundamental acotar algunas perspectivas teóricas consideradas como tradicionales en el campo de la Ciencia Política en cuanto al estudio de la religión se refiere. Cada una de ellas, corresponden a los trabajos de Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, pensadores a partir de los cuales se construye éste campo de conocimiento, por la amplitud y profundidad con que trataron el tema religioso y su incidencia en la sociedad.

A pesar de los distintos enfoques con los que trataron el hecho religioso, unos viendo en la religión un elemento fundacional del orden social, otros una fuente más de conflicto social, todos estos pensadores fueron portadores de la idea positivista del declive del hecho religioso con el advenimiento y desarrollo de la modernidad, y con ella del mundo de la ciencia y de la industria.

En el presente capítulo expondremos de forma muy general los aportes teóricos más importantes de cada uno de estos científicos sociales al estudio de la religión, haciendo énfasis en el argumento que desarrollaron en torno al papel

que jugaría la religión en el mundo moderno; ello, con la finalidad de dar cuenta de los orígenes de un debate que va a aperturarse un siglo más tarde, pero que sin lugar a dudas hunde sus raíces en los pronósticos que sobre el hecho religioso hicieron estos pensadores.

II.- LA RELIGIÓN UNIVERSAL DE AUGUSTO COMTE (1789-1857)

Con el advenimiento de la sociedad moderna, muchos han sido los sociólogos, y por extensión los teóricos sociales, que han argumentado el fin de la religión como manera de explicar el mundo y de dar sentido a la existencia humana.

En el caso de Comte, como fundador del positivismo, su posición respecto a la religión esta profundamente marcada por las ideas de este paradigma -- en torno al cual la humanidad debía abandonar la especulación de toda idea sobrenatural a favor de la investigación científica -- desarrolladas en sus obras *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842); *Discurso sobre el Espíritu Positivo* (1844); *Sistema de Política Positiva* (1851-1854) y *Catecismo Positivista o Exposición Sumaria de la Religión Universal* (1852).

Con su famosa teoría de los tres estadios – contenida en su obra "*Curso de filosofía positiva*" – Comte se convierte en uno de los principales fundadores de la tesis de la secularización como causa concomitante de la decadencia de la religión; al considerar a ésta última como propia de la infancia del hombre, la cual debía ser desplazada primero por la filosofía y luego por la ciencia a medida que iba aumentando en el hombre la comprensión racional del universo. Siendo por ello que, para Comte: "la percepción religiosa del mundo corresponde a un momento evolutivo de la humanidad ya superado y en la actualidad sustituido por la comprensión científica de la vida social" (Citado en Sánchez, 1998, p. 170, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

Con la ley de los tres estadios Comte identifica tres etapas básicas del desarrollo de la mente humana, caracterizadas por la búsqueda por parte de los hombres de formas particulares de explicar las cosas que le rodean. La primera de ellas, es el estadio teológico, en el cual son las fuerzas o seres sobrenaturales (dioses) quienes crean y regulan los fenómenos y quienes les asignan sus propósitos. Luego, identifica el estadio metafísico, que es un estado transitorio, en el que las fuerzas abstractas explican y dan sentido a las cosas del mundo. Y, finalmente la mente humana evoluciona hacia el estadio positivo, en el que el hombre pasa a conocer los fenómenos en sí mismos y las relaciones entre ellos, no su naturaleza esencial ni sus causas últimas (Adaptado de Ritzer, 2001. p. 113).

Con la formulación de esta ley Comte dio explicación a un sin fin de situaciones; considerando que tanto las personas, la ciencia, así como la historia

del mundo pasaban por tal evolución; identificando al estadio teológico con la etapa de la infancia, al metafísico con la adolescencia y al positivo con la llegada de la madurez.

De este modo, Comte argumenta la trascendencia de la religión como propia de un estado ya superado por la historia del mundo, propia de la historia primitiva de la humanidad, la cual estaba destinada en el contexto de su época (siglo XIX) al estadio positivo, dominado por la racionalidad científica, y a partir del cual la humanidad pasaría a comprender mejor las leyes invariantes que los dominaban y adaptarse a ellas. El positivismo, para Comte, pondría fin a las convulsiones políticas que padecía una Francia en revolución, así, como a las crisis que se experimentaban en el resto de Europa (p.116):

...es preciso, pues, sobre todo, en nombre de la moral trabajar con ardor en conseguir por fin el ascendiente universal del espíritu positivo, para reemplazar un sistema caído, que, tan pronto impotente como perturbador, exigirá cada vez más la presión de la mente como condición permanente del orden moral. Solo la nueva filosofía (la positiva) puede establecer hoy (...) convicciones profundas y activas verdaderamente susceptibles de sostener con energía el choque de las pasiones (Comte, 1998, p. 69-70, en Conde, s/f, p. 2. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf..>).

A pesar de haber argumentado el fin de las alucinaciones religiosas y el surgimiento de la ciencia como la nueva guía moral del naciente mundo industrial, Comte paradójicamente no podía imaginar una sociedad sin religión. La religión era un mecanismo importante de control social, de allí, la necesidad

de instituir una nueva religión que se adaptara al contexto de la nueva sociedad.

A esta nueva religión, le llamo: "Religión Universal o Religión de la Humanidad":

Siendo el hombre un ser esencialmente dogmático, necesita creer, de allí la necesidad de constituir una religión, cuyo objeto de culto no es Dios, que no existe -- que ha muerto podríamos decir con Nietzsche puesto que el hombre con su ciencia viene a ocupar su lugar -- sino el Gran Ser o la Humanidad. "La humanidad sustituye definitivamente a Dios sin olvidar jamás sus servicios provisionales" (Comte, 1998, p. 231, en Conde, s/f, p. 2. [http:// serbal. pntic. mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf..](http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf..)).

Ante la decadencia de la religión, Comte pone al hombre o a su abstracto, la humanidad, en su lugar. Frente al caos reinante luego de la revolución era fundamental instaurar el orden y la estabilidad, debiendo la ciencia ocupar el lugar de regir sobre el caos que trunco el éxito de la revolución de 1789, porque la ciencia no cambia es estable y permanece tal cual es más allá del comportamiento de los hombres: "todos los fenómenos de cualquiera clase, orgánicos e inorgánicos, físicos y morales, individuales y sociales, están sujetos de manera continua, a leyes rigurosamente invariables" (Comte, en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>, s/f, p. 3); y por esto, "el dogma fundamental de la religión de la humanidad se resume, pues, en la existencia constatada de un orden inmutable, al cual están sometidos todos los acontecimientos"(p. 3).

De allí, que la esencia de la misma no es más que el conocimiento de las leyes sociales, sustituyéndose el amor a Dios por el amor a la humanidad; siendo esta última, por ende, el nuevo objeto de veneración religiosa. Se trataba, siguiendo las ideas de su maestro Saint Simón (1760-1825), de una religión en la que la idea de Dios no es más que la idea de la inteligencia humana generalizada.

Con ello, Comte se hace fundador en el ámbito sociológico de la muerte de Dios y por ende de la tesis de un orden social secularizado, en el que la religión deja ser el centro trascendente legitimador que fue en las sociedades premodernas, para dar lugar a las sociedades modernas basadas en la comprensión científica del mundo.

No obstante la clara posición de Comte en avalar la secularización, la revisión de su pensamiento forma parte del actual debate sobre la creciente importancia asumida por la religión en medio de orden social "secular", dado los giros que experimenta -- en los últimos años de su vida -- su concepción sobre la religión positiva. Estos giros y contradicciones llevan a otros pensadores como Mill (1806-1873) y Littré (1801-1881) a considerar que el padre del positivismo había traicionado paradójicamente sus planteamientos positivistas originarios. En efecto, ya en sus últimos años, Comte, entre otras cosas:

... tratara de mantener un equilibrio entre ciencia y religión, así como recuperara el fetichismo para satisfacer la "seguridad corporal" y de tranquilidad emocional porque el hombre es "dogmático por naturaleza".

Parece que su creencia inicial de que el espíritu científico solo podía redimirse por medio de la razón, evoluciona hasta afirmar que lo único que puede salvar a esta es el amor y el sentimiento, y a través de ellas, la religión (Conde, s/f, p. 14, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>).

III.- LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE CARLOS MARX (1818-1883)

Sin haber dedicado un estudio profundo al tema religioso, pero inspirado en los estudios teológicos y filosóficos realizados por otros pensadores, tales como Ludwing Feuerbach¹ de quien recibió una gran influencia, Carlos Marx hace de su enfoque una de las perspectivas clásicas y referenciales de la sociología de la religión, dada la naturaleza esencialmente crítica que le caracteriza.

Desde la perspectiva marxista, se entiende a la religión como uno de los tantos elementos ideológicos que conforman la superestructura, dirigida a legitimar las condiciones de dominación que se concretan en la estructura material; fungiendo la religión como una expresión más de los intereses de las clases dominantes y de alineación de las clases explotadas.

De allí, que Marx escribiera sobre la religión: "... es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el alma de condiciones deslamadas. Es el opio del pueblo" (Citado en Gelles y Levine, 2000, p. 506). Para Marx, la religión representa una fuente de dominación dentro de la sociedad; un

instrumento de la elite gobernante para dominar a las masas, disfrazar la explotación y crear la falsa conciencia de la justicia de los arreglos sociales.

Marx entendía que la religión no era un fenómeno autónomo que pudiera entenderse en términos de sí mismo -- idea ésta que explica porque Marx no dedicara un estudio exhaustivo sobre el tema --, su evolución necesariamente estaba ligada a la de los modos de producción: "El análisis marxista de la religión, parte de la misma como una de las múltiples formas de ideología, esto es de producción espiritual de un pueblo, de la producción de ideas, representación y conciencia, necesariamente condicionada por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales" (Adaptado de Lowy, 1999, p.15).

Sus ideas en torno al tema religioso, se basaron en su convicción de que el hombre creó a Dios a su propia imagen. En la medida que las sociedades fueron evolucionando de pequeñas tribus a Estados, la religión fue progresando hacia el monoteísmo y la idea de un gran Dios, que concentraba el poder del Estado y el poder potencial de la acción colectiva humana. Para Marx, el gran desafío de la sociedad era reconocer la inexistencia de Dios ante el poder de la misma naturaleza humana:

...El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y, verdaderamente, la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó al dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, no es un ser fuera del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión que es

una conciencia absurda del mundo, porque son un mundo absurdo. La religión es la teoría general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su "point d'honneur" espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma espiritual es la religión (Marx, 1844, p. 83, 84,85, en Justos, s/t, s/p, [http:// www. federacionatea. org/ documentos/ Marx %20-Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf](http://www.federacionatea.org/documentos/Marx%20-Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf)).

En sus análisis sobre el tema en el contexto de las sociedades modernas capitalistas, señala a la religión como la fuente principal de alineación social, entendida ésta como: "la confusión que las personas experimentan cuando sienten que han perdido control sobre las instituciones sociales" (Gelles y Levine, 2000. p. 506). Aunque admite que en el pasado la religión estuvo relacionada con el progreso, su crítica a la religión en las sociedades capitalistas es total: "... cuando las personas abandonan la felicidad ilusoria de la religión empiezan a exigir felicidad real. La crítica de la religión – señala Marx – es desilusionar al hombre para que piense, actúe y forme su realidad como un hombre que (...) ha recobrado la razón". En una sociedad sin clases la religión sería irrelevante e innecesaria" (p. 507).

En base a tales consideraciones, señala el fuerte contenido ideológico de la religión, en tanto que la considera como portadora de un conjunto de creencias y valores que sirven de base para justificar las desigualdades de riqueza y de poder. La religión sirve para consolidar los intereses de los grupos dominantes

a expensas de las clases explotadas, que son preparadas a través de la religión para la humildad y la no resistencia a la opresión.

No obstante, dado el carácter dialéctico del análisis marxista, Marx capta el carácter contradictorio de la religión, la cual es entendida no solo como un mecanismo de legitimación de las condiciones de explotación existentes, sino como una forma de protesta frente a las mismas: "Aunque la posición de Marx ante la religión es obviamente crítica, Marx toma en cuenta el carácter dual del fenómeno religioso, asumiendo que el desaliento religioso es al mismo tiempo la expresión del verdadero desaliento y la protesta en contra del verdadero desaliento" (Adaptado de Lowy, 1999, p.15).

A pesar de las distancias que separan al marxismo con el positivismo comtiano en cuanto a la concepción que se desprende de la religión desde ambos paradigmas, no queda duda de que asumen un esquema parecido para explicar la evolución de la religión en la historia humana. "Tanto marxismo como positivismo sostuvieron que la historia humana pasa por una serie de etapas o estados, en los cuales el poder de la religión tradicional se encuentra gradual e irreversiblemente minado por la creciente influencia del Estado y la ciencia. La modernidad y la religión no combinan bien, no se mezclan" (Tomado de Valeriano, 2006, p. 2, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Para Marx cuando el socialismo construyera una sociedad más científicamente planificada e igualitaria, la religión ya no tendría una misión que

cumplir, porque ésta debía su existencia en gran medida a la necesidad de vincular a las personas con el antiguo régimen y proteger a éste de la rebelión (Adaptado de Calhoun et al, 2000, p. 376).

En consecuencia, la alineación religiosa – derivada de la alineación generada por el modo de producción – desaparecerá cuando gracias a la revolución acabe la explotación entre los hombres. La posición general de Marx era que el desarrollo capitalista había quebrantado el dominio de la religión sobre la sociedad y que la industrialización ocasionaba inevitablemente conciencias favorables a la secularización. La religión es fundamentalmente mistificación y falsa conciencia. De allí, que su futuro era desaparecer con la aplicación de la ciencia de la historia y la sociedad.

IV.- ÉMILE DURKHEIM (1858-1917): VISIÓN FUNCIONALISTA DE LA RELIGIÓN

Émile Durkheim, pensador que es considerado como el pionero de la sociología de la religión, en su interés por estudiar los hechos sociales, dedicó parte importante de sus obras al estudio de los hechos sociales inmateriales, poniendo especial atención al estudio de la religión, a la que define como: "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad

moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella (Citado en Diccionario Léxico de la Política, 2000, p. 641).

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Émile Durkheim expone su tesis sobre el rol de la religión en la vida del hombre, la cual es considerada en la actualidad como un argumento indiscutible:

... la religión es constitutiva de la vida humana e irreducible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. Por ello, nada puede hacer pensar que su existencia en la historia de las sociedades humanas sea transitoria. Como afirma Durkheim, «hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad (1992, p. 398, en Sanches, 1998, p. 172, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

Asumiendo una perspectiva funcionalista en el estudio del fenómeno religioso, Durkheim considera a la religión como factor clave del funcionamiento de la sociedad, como un elemento más de control social², que actúa de forma interconectada con la naturaleza global del resto de las instituciones sociales. Para Durkheim, la religión representa esa gran fuerza moral que hace posible la integridad del orden social necesario para la supervivencia de la vida humana.

Basado en estudios históricos y etnográficos, Durkheim sugiere que toda sociedad distingue entre lo sagrado – es decir, aquellos aspectos que se apartan y se consideran prohibidos, que infunden respeto, temor, obediencia misterio u honor -- y lo profano – es decir, aquellos aspectos mundanos cotidianos, comunes, útiles de la vida. Para este pensador, tal distinción ocurre en todo tiempo y lugar; siendo en función de tales ideas, que las sociedades organizan y dan origen a sus creencias religiosas (Tomado de Ritzer, 2001, p. 245).

En sus análisis de los pueblos primitivos y de las religiones totémicas³, concluye como los rituales y los cultos tienen como función cohesionar a la sociedad. La adoración colectiva por parte de estas comunidades a trozos de madera o de piedra pintada creaba una suerte de comunidad moral, sobre la cual descansaba la viabilidad de las unidades sociales:

Estos objetos santificados representan, pues, el sistema de derechos y obligaciones implícito en el orden social y la idea, no formulada pero presente en la mente de cada individuo, de que ese sistema dominaba su vida. Todos los objetos, actos y creencias consagradas, junto con las extraordinarias emociones que provocaban, constituían la expresión externa de las necesidades sociales internas; como afirma Durkheim en una famosa frase, Dios era “el símbolo de la sociedad” (Enciclopedia de las Ciencias Sociales, 1976, p. 223).

Partiendo del carácter uniforme y omnipresente con que se expresa el hecho religioso en las sociedades primitivas, Durkheim equipara a la religión con

la conciencia colectiva; constituyendo la religión, en el contexto de las mismas, la moralidad colectiva que todo lo abarca (Tomado de Ritzer, 2001, p. 244).

Con el advenimiento de la modernidad, Durkheim advierte sino la desaparición de la religión, si la reducción del dominio ejercido por la misma; la cual pasa a ser, ante el imperio del derecho y de la ciencia, una de entre varias representaciones colectivas, y por tanto una forma parcial, pero no por ello poco importante, de expresión de la moralidad colectiva en las sociedades modernas:

Durkheim cree que la consolidación de sociedades con una conciencia colectiva difusa, como tienden a serlo entrópicamente las sociedades industriales sólo puede significar la atenuación de la fuerza de lo sagrado, con lo que se abre la vía para grandes males sociales, pero también la oportunidad para una reorganización de lo sagrado. La religión es, más allá de sus dogmas y doctrinas, fuente identidad y de pertenencia, es una auténtica religación que impide la caída en la entropía anómica. La religión es todo aquello que nos vincula con el conjunto de la sociedad e impide que ésta degenera en una lucha bestial de todos contra todos (Valeriano, 2006, p.3 <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

En consecuencia, desde la visión Durkheimiana sin bien la fuerza de lo sagrado disminuye con la emergencia de las sociedades industriales, jamás avala su total desaparición, arguyendo contrariamente, que en el contexto de la modernidad – en el que las sociedades están sometidas a una profunda crisis religiosa -- la religión experimenta un proceso de cambio, transformación, metamorfosis, pero jamás su abolición:

Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo» (Durkheim, 1991, p. 398, en Sanchez, 1998, p. 172, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

A diferencia del enfoque Comtiano, desde el cual se desplaza a la religión por la ciencia como el nuevo referente de las sociedades industriales, Durkheim considera que a pesar del debilitamiento que causaría la ciencia sobre la religión, aquella nunca la reemplazaría totalmente: "la fe es ante todo un ímpetu para la acción, mientras para la ciencia no importa que tan lejos llegue, siempre permanece a una distancia de esto. La ciencia es fragmentaria e incompleta, avanza despacio y nunca se termina, pero la vida no puede esperar". La ciencia puede proporcionar la causa de los hechos, pero no establece la moralidad, la ciencia dice lo que es posible, pero no lo que se debe hacer (Durkheim, 1947, p. 479, en Gelles y Levine, 2000, p. 506).

Bajo tales supuestos Durkheim sostiene el argumento de la persistencia de la religión en el contexto de las sociedades modernas, pero expresada bajo nuevas formas que fueran consonas con los avances de la ciencia moderna; una religión fundada en valores humanísticos y políticos tales como la libertad, la igualdad y la cooperación social.

En relación con el enfoque de Marx, el enfoque Durkheimiano va a significar para la sociología de la religión la superación de la negación que el marxismo señaló a toda creencia religiosa al considerarla como falsa conciencia. Para Durkheim no existen religiones falsas, todas son verdaderas a su modo; todas responden de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana; aunque la condición de sobrevivencia y persistencia del hecho religioso en la historia del hombre radica (en este argumento comparte el papel de excepción que el positivismo de Comte reservó a la religión) en que la misma desempeña ciertas funciones sociales básicas dirigidas todas al mantenimiento del orden social (Adaptado de Sanchez, 1998, p. 172–173, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

De este modo, Durkheim entiende al fenómeno religioso como un aspecto ineludible de la vida del hombre; acotando su capacidad de permanencia, reconstrucción y transformación histórico-espacial, y por ende la multiplicidad de formas que el mismo puede asumir. Esto nos permite reconocer en el enfoque de Durkheim uno de los paradigmas sociológicos más adelantados e influyentes respecto al tema, a pesar de que el mismo no deje de representar una visión reduccionista de lo religioso, en tanto que el sociólogo francés, ve al fenómeno religioso no como algo autónomo, irreductible, que hunde sus raíces en lo existencial, sino como algo secundario, reflejo de la conciencia colectiva y del orden social dado (Sánchez, 1998, p. 173, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

V.- LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE MAX WEBER (1864-1920): UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

En la obra de Max Weber la religión ocupa un lugar destacado. Se podría decir que es Weber quien introduce el concepto de secularización en el ámbito sociológico a pesar de no haberlo desarrollado de forma sistemática. Muchos estudiosos de las investigaciones socio-religiosas de Weber afirman que éste en su interés por estudiar las condiciones que sentaron las bases para el surgimiento de la cultura occidental moderna esbozo una teoría de la secularización, que si bien no fue enunciada en tales términos – en tanto que en muy pocas ocasiones empleó el termino secularización – si fue expresada bajo los términos de la “racionalización” y el desencanto” (Adaptado de [http:// www. ugr. es/ ~jmrubio /CFR/Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm), p.1, s/f, s/p).

En sus obras *Ensayo sobre sociología de la religión* (1920), *Economía y sociedad* (1921), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), *El Excurso* (1915) y en la ultima parte de *La Ciencia como Vocación* (1919), Weber expone de forma clara su teoría de la secularización; además de otros textos menores del autor tales como *La introducción a la ética económica de las religiones universales* (1915-1919), y *Confucianismo y Puritanismo* (1915), en los que también deja ver aspectos importantes de sus formulaciones sobre el tema.

Acuñando su famosa frase “desencantamiento del mundo”, Weber alude al proceso de decadencia de la religión, el cual llega a su materialización con la

génesis de la sociedad moderna en la que la religión pierde el rol legitimador que jugaba en las sociedades premodernas, instituidas sobre la trascendencia religiosa y en el potencial de la misma como mecanismo cohesionador y legitimador de la unidad social.

La idea principal de Weber partía por admitir que desde el siglo XVI la civilización occidental había experimentado un proceso singular a partir del cual todas las esferas de la vida habían sido permeadas por la creencia de que las explicaciones de los acontecimientos y su funcionamiento se podían encontrar en la experiencia dentro de este mundo y en la aplicación de la razón humana (Adaptado de Valeriano, 2006, p. 3, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

De esta manera, Weber entendió el proceso de secularización como parte de una tendencia global hacia la racionalización de las sociedades, a partir de la cual éstas adoptan en el ámbito económico, político, educacional y demás esferas sociales e individuales, normas y valores que se enfocan en la efectividad, eficacia y ecuaciones costo-beneficio. A partir del proceso de racionalización, se produce en palabras de Weber el "desencanto", es decir, "las cosas que una vez fueron consideradas con reverencia y temor, son despojadas de su significado religioso y terminan por ser mundanas" (Gelles y Levine, 2000, p.513).

La consecuencia de esta cosmovisión sería que las explicaciones que hicieran referencia a fuerzas externas a éste mundo serían progresivamente

abandonadas. A este proceso de racionalización y desencantamiento o desmistificación Weber le dio el nombre de secularización, que constituía tanto el proceso como el resultado del proceso.

En el excuso, Weber plantea la situación de tensión y conflicto entre la religión y el mundo; desarrollando las contradicciones o incompatibilidades lógicas que existen entre la dimensión religiosa y la mundana en sus diferentes niveles y manifestaciones. El punto central de esta tensión se hallaba en la incompatibilidad de la ética de la fraternidad – propia de las religiones de salvación –, con los valores y estructuras del mundo moderno e industrial.

La dimensión en la que dicho conflicto se hace más evidente, según Weber, es la económica, dado que la moderna estructura capitalista tiende a la despersonalización, siendo renuente ante toda ética. Ello se traduce en una relación irreconciliable con las religiones de salvación -- Weber se refiere al cristianismo expresado en todas sus denominaciones -- que ven con recelo la acumulación de los valores económicos por considerarlo contrario al principio de la fraternidad:

En las antiguas religiones su vinculación con la riqueza es armoniosa. El conflicto surge entre la religión sublimada de salvación y la economía racionalizada. La raíz de dicho conflicto se encuentra en la plasmación "práctica" de la economía racional, regida "por precios monetarios que se originan en la lucha de intereses entre los hombres en el mercado". Y puesto que la moneda es lo más abstracto e impersonal que existe en la vida humana, "a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista

racional fue siguiendo más sus propias leyes immanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad (Weber, 1983, p. 443-446, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm, s/f, s/p).

No obstante, Weber deja claro la situación paradójica de como la ética de los virtuosos, que ve con desconfianza la posesión económica de bienes y que propone el ascetismo como forma de huir del mundo, genera el surgimiento de una racionalidad que termina sentando las bases para la producción de la riqueza que rechazaba. La salida de esta paradoja fue la racionalización de la riqueza, propuesta por la ética profesional puritana que, en tanto religión de virtuosos, renunció al universalismo del amor, racionalizando toda actividad en el mundo considerándola como servicio a la voluntad positiva de Dios y como signo del estado de gracia (Weber, 1983, p. 444, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm, s/p).

Con esto Weber deja ver que la secularización no se da en un proceso lineal en el que la religión desde su ética de salvación rechaza al mundo económico capitalista, por considerarlo contrario a su espíritu y sus principios, sino que: "más bien es el mundo racionalmente evolucionado, abstracto y objetivo, el que se hace ajeno a la ética religiosa, de una forma absolutamente autónoma y obedeciendo a una lógica propia, que quizá en un principio ha estado ligada a planteamientos religiosos muy racionalizados, pero que ya han dejado de ser

religiosos" (Oviedo, 1990, p. 68, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularización_Weber.htm).

En la Ciencia como Vocación (1919), Weber desarrolla de manera más radical la incompatibilidad entre la religión y el mundo moderno. Parte por considerar en primer lugar la incompatibilidad entre la ciencia y la religión. La ciencia es atea, teniendo por ende un carácter esencialmente desencantador, su premisa es la objetividad y la renuencia a los juicios de valor.

Por otro lado, en la modernidad la religión entra en declive ante el surgimiento del politeísmo religioso, es decir, la incapacidad de la ciencia de lidiar con los valores termina ubicándolos en el ámbito de lo privado, generando un pluralismo relativista: "En la "muerte de Dios" se origina un "desencanto" que conlleva el "politeísmo". Mediante este concepto Weber expresa la metáfora del regreso de los "antiguos dioses", que aspiran a dominar nuestra vida, reanudando su "eterna disputa" para apropiarse los distintos y valores" (Weber, 1975, p. 216-218, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularización_Weber.htm, s/f, s/p).

Con el término «politeísmo» no se quiere expresar más que la consecuencia irónica del clima monoteísta, que signó el desarrollo del «racionalismo occidental» en su etapa de máximo despliegue. Eso sí, el «nuevo politeísmo», que es equiparado a la pérdida «del» sentido, conlleva una sociedad sumamente tecnificada y burocratizada - la «jaula de hierro» - en la que existe

sólo un mundo de «jugadores sin corazón», un «mundo sin hogar», en el que termina imponiéndose la «razón instrumental» y «funcional» o «pragmática», totalmente «indiferente» al problema religioso-teológico. Lo que más preocupa a Weber es la disecación de la significatividad última en la sociedad moderna (Weber, 1975, en [http:// www. ugr. es/~ jmrubio/ CFR/ Secularizacion_.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_.htm), s/f, s/p).

Finalmente, Weber argumenta el fin de toda profecía en su función de donación de sentido en el mundo tecnificado. La ciencia no tiene como fin dar respuesta a las preguntas últimas del hombre, de allí que las mismas deben ser respondidas por el mismo hombre quien debe decidir por si mismo quien es Dios para él y quien es el demonio (Weber, 1975, p. 217, en [http:// www. ugr. es/~ jmrubio/ CFR/Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm))

El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de ética cristiana». «A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y sencillamente, y sin la fríste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades». Sólo se le pondrá una condición: el «sacrificio del intelecto». Tendrá que asumir, pues, dignamente, y con clara conciencia, la imposibilidad de conciliar razón y fe, ciencia y creencia (Weber, 1975, p. 218-230, en [http:// www. ugr. es/~jmrubio/CFR/ Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm), s/f,s/p).

Consecuentemente, para Weber la incompatibilidad del mundo moderno con la religión crece en la medida en que aquel avanza y se diferencia. El desencantamiento del mundo para Weber es un proceso que se gesta no solo desde el pensamiento teórico, sino también desde la racionalización de una ética religiosa que terminó generando -- sin proponérselo -- una mentalidad económica que favoreció la acumulación de capital.

En este sentido, el argumento principal de Weber es que en el mundo moderno la religión no perece, sino que existe en una confusa situación en un mundo técnico dominado por la razón instrumental. Con la exposición y desarrollo de la incompatibilidad entre la religión y la cultura moderna occidental Weber expone una aproximación teórica al proceso de secularización. Con ello, Weber se adelanta a visualizar la compleja situación de las religiones en el mundo actual, poniendo sobre el tapete muchos de los argumentos que hoy día son esgrimidos por aquellos que aseguran un creciente proceso de desecularización en el contexto de algunas sociedades en el mundo.

Demás está acotar, los aporte de Weber en la construcción de la sociología de la religión, dado que representa dentro de los clásicos uno de los enfoques más completos en torno al tema. Ello, no solo por la dedicación que presto al estudio de las grandes religiones y su influencia en la historia humana, sino por haber trascendido la mirada simplista de la religión como una mera fuerza conservadora, viendo en la misma una fuente de cambios y

transformaciones sociales de suma importancia. Así lo hace ver en su obra *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), en la cual señala a la religión protestante como factor clave para el surgimiento del sistema capitalista en Europa occidental; siendo ésta una de las obras más referenciales de este pensador.

VI.- RESUMEN

Ya en los inicios del desarrollo de la sociológica sus grandes precursores compartían consensualmente la idea de que el hecho religioso desvanecería ante la emergencia de las sociedades modernas industriales. Augusto Comte, Carlos Marx, Émile Durkheim y Max Weber a pesar de haber asumido a la religión desde diferentes perspectivas en su manera de influir en la sociedad – Durkheim como la celebración del orden social, Marx como instrumento de opresión y Weber como agente de cambio social – todos asumieron la visión positivista de que la religión en el mundo moderno es una mera supervivencia del pasado primitivo del hombre, condenada a desaparecer en el mundo científico e industrial.

Comte lo planteo asumiendo que la religión sería reemplazada por la ciencia como el nuevo referente o la nueva guía moral del mundo moderno, en el cual el hombre abandona las alucinaciones religiosas por la comprensión

científica y racional del universo. Mientras Marx, bajo su mirada radicalmente crítica y falseadora de la religión, considera que con la instauración del comunismo la misma desaparecería, dado que la esencia de la religión es crear en las masas la ilusión de un orden social justo. El destino de la religión es desaparecer gracias a la materialización de las leyes de la historia y la sociedad.

Durkheim sin bien no advierte la desaparición de la religión, si anuncia la reducción del dominio ejercido por la misma, la cual pasa a ser, ante el imperio del derecho y de la ciencia, una de entre varias representaciones colectivas, y por tanto una forma parcial, pero no por ello poco importante, de expresión de la moralidad colectiva en las sociedades modernas.

Weber, asumiendo una visión más compleja en el estudio de la religión, argumenta que ésta no desaparece en el contexto de las sociedades modernas e industriales, sino que existe en una situación ambigua en un mundo técnico dominado por la razón instrumental. Así, bajo los términos de desencantamiento y desmitificación Weber hace una aproximación al concepto de secularización en el ámbito de la sociología de la religión.

Tales explicaciones nos permiten identificar y deducir tres argumentos básicos y originarios del actual debate sobre la secularización o desecularización de las sociedades actuales: El primero de ellos, el argumento de que la ciencia mina toda creencia acabando con la religión; el segundo, el argumento de que

la religión como expresión del orden social, en las sociedades modernas y anómicas, su debilidad se expresa en la debilidad de la organización social que caracteriza a las mismas; y finalmente, el argumento de que las religiones en su encuentro con el mundo moderno, y producto de su incompatibilidad con el mismo, entran sin pretenderlo en una fase de racionalización de sus propias creencias, llegando un momento en el que la misma se hace innecesaria en absoluto.

Estas tres posiciones constituyen el punto de partida de un debate de suma importancia en la actualidad, que circunda en torno a reforzar o a rebatir estos argumentos sumándoles nuevas explicaciones que permitan dar cuenta de un fenómeno que ciertamente fue objeto de reflexión por la naciente empresa sociológica en el siglo XIX, pero que cobra vida y complejidad en el contexto del mundo contemporáneo. Develar la trayectoria y condiciones de este debate será el objetivo de los capítulos siguientes.

¹ Ludwig Feuerbach escribió una celebre obra titulada "La esencia del cristianismo". (1841). Según Feuerbach, la religión consiste en ideas y valores producidos por los seres humanos en el curso de un desarrollo cultural, pero erróneamente proyectados en fuerzas divinas o dioses (Giddens, 1992, p. 499).

²Para Durkheim las representaciones religiosas son constitutivas de la sociedad. Existen dentro de la mente de los individuos, inhibiendo sus impulsos egocéntricos, disciplinándoles para que puedan tratar objetivamente con la realidad externa. Esas representaciones compartidas, con su capacidad de dirigir y de controlar la motivación personal, son las que hacen posible la sociedad. Durkheim señaló claramente la gran importancia que tiene la acción religiosa en cuanto a proporcionar estímulo a los individuos para participar positivamente en la vida social y controlar su tendencia a retirarse de la vida social (Enciclopedia de la Ciencias Sociales, 1976, p. 229).

³ Un tótem es un emblema sagrado que los miembros de un grupo o clan tratan con reverencia y temor. Las cosas escogidas como tótem (lagarto, oruga, pez, árbol) no son, en sí mismas, inspiradoras de temor; pero los miembros de un clan ven el objeto como intermediario entre ellos y lo sobrenatural (Gelles y Levine, 2000, p. 505).

CAPITULO III

CAPITULO III
DEBATE SECULARIZACIÓN- DESECULARIZACIÓN
PRIMERA PARTE: EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN Y SUS CRÍTICOS

I.- INTRODUCCIÓN

Guardando sus orígenes en los albores de la teórica sociológica, la formulación teórica del paradigma de la secularización tiene lugar en los años setenta. En esta década se perfilan, en manos de importantes autores, un conjunto de formulaciones que, combinado y complementando las contribuciones de los clásicos -- sobre todos los aportes de Weber y Durkheim -, dan lugar a la constitución de una teoría de la secularización.

Convertida en uno de los axiomas de la teoría de la modernización, la secularización se hace un símbolo inevitable de la misma, asumiéndose modernidad y secularización como dos procesos que marchan en paralelo de forma inseparable. De tal modo, que una sociedad moderna debía aportar como atributos inherentes a la misma mayor complejidad, racionalización, individuación y bajos niveles de religiosidad.

En el presente capítulo nos proponemos exponer de forma breve los aspectos más relevantes del paradigma de la secularización, valiéndonos de trabajos que han sistematizado resueltamente los aportes de sus principales

hacedores; para luego desarrollar el objetivo de este capítulo que es aperturar el debate que circunda en torno a dicho paradigma. Este debate tiene lugar en la década de los ochenta y va a estar representado por nuevas formulaciones que, objetando radicalmente las bases de la teoría clásica de la secularización, ofrecen nuevos aportes teóricos a los procesos de cambio religioso en el mundo contemporáneo.

II.- EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN: DEFINICIÓN Y ASPECTOS GENERALES

Considerando la importancia que tiene precisar los términos que son objeto de debate, etimológicamente, el término secularización proviene del latín medieval **saecularis** y del inglés **secular**. Partiendo del primer termino, la secularización alude a la apropiación de los bienes de la iglesia por parte del Estado. Desde el segundo, indica el fenómeno en virtud del cual a partir del siglo XIII, la sociedad europea experimento un proceso de separación y alejamiento de la religión cristiana, afirmando su propia autonomía en relación con la iglesia y los preceptos religiosos y morales propuestos por la misma:

De allí, que la secularización signifique, por una parte, la afirmación de la autonomía de los valores mundanos y seculares en relación con Dios, la Iglesia y los valores cristianos; y por otra, el proceso histórico, de muchos siglos de duración, de lucha entre la religión, que procuraba mantener en el mundo su propia influencia y su propia tutela, y el mundo, que procuraba ser

autónomo en relación con la religión y basarse en principios no religiosos, rigiéndose por normas y ordenamientos no conformes o hasta contrarios a aquellos propuestos por la religión (s/a, s/f, s/p, <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0414/>).

Desde el ámbito de la sociología de la religión, la secularización ha sido asumida con múltiples significados según los distintos enfoques. Así encontramos, por ejemplo, la concepción de la secularización como cambio de lo sagrado a lo profano (E. Durkheim); como el paso de la sociedad sagrada a la sociedad secular (H. Becker); como "el desencantamiento del mundo" (M. Weber); el "desvanecimiento de la religión" (L. Shiner), y como "el abandono silencioso de las prácticas religiosas por parte de amplios sectores de la población" (Citado en Del Pino, s/f, s/p, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/0214400x/articulos/CHCO9292110177A.PDF>).

Del mismo modo, el término es definido como: "la remoción del control religioso de la vida social" (Gelles y Levine, 2000, p. 513); como el fenómeno a partir del cual, "la religión pierde influencia sobre las distintas esferas de la vida social" (Giddens, 1997, p. 521); y finalmente como: "el proceso a partir del cual la sociedad moderna pasó a preocuparse más por los asuntos mundanos y menos de los espirituales" (Nord, 1995, Citado en Calhoun et al, 2000, p. 375).

Anthony Giddens (1997) señala a los efectos de entender dicho proceso, que el mismo se materializa a través de la disminución de las cifras de miembros

de las organizaciones religiosas; a través de la reducción de la influencia social, riqueza y prestigio ejercida por las iglesias y otras organizaciones religiosas; y finalmente, tiene que ver con la disminución de las creencias y valores espirituales, o dicho en otras palabras, con la disminución de la religiosidad en las personas, la cual es reemplazada por respuestas científicas y racionales del comportamiento humano y otros eventos (Adaptado, p. 521).

Como paradigma teórico la secularización logra su desarrollo en la década de los setenta. Durante ésta década y comenzando los ochenta la crisis religiosa era un tema dominante en el ámbito de la sociología y de la historia de la religión; convirtiéndose la teoría clásica de la secularización en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

Esta tesis en su versión cuantitativa postulaba: "que mientras progresaba la mentalidad científica, en las sociedades industriales avanzadas había cada vez menos religión y tampoco faltaba quien prospectaba como futuro evolutivo de la religión su propia extinción" (Introvigne, s/f, p.1 http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf). En otras palabras, el advenimiento de las sociedades modernas – y con ellas el dominio de la racionalidad científica -- conllevaría de forma ineludible a la declinación, cuando no a la extinción del hecho religioso.

Muchos señalan como extraño que el paradigma de la secularización haya logrado tal dominio explicativo dentro de una ciencia tan debatida en su fuero interno como la sociología. No obstante, se argumenta que fue la necesidad de conducir a la sociología de la religión al papel central que otrora había tenido, lo que explica que la comunidad de sociólogos del momento asumieran de forma unísona los presupuestos de este paradigma:

Se ha defendido que en la emergencia de la teoría de la secularización, los protagonistas de este enfoque estaban interesados sobre todo en devolver a la sociología de la religión una posición dentro del conjunto de la sociología. En el período de entreguerras, por diversas razones, la sociología de la religión de raíz weberiana o durkheimiana no había tenido la continuidad necesaria y se había visto desplazada por una sociología religiosa confesional, centrada en las estadísticas de observancia y teóricamente marginal (Valeriano, 2006, p.5, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

En este contexto de rescate de la disciplina, surgen un conjunto de aportaciones teóricas que permiten hablar de la secularización como paradigma. Así, destaca como uno de los primeros instrumentos de interpretación la obra *The Secular City* (1966) del teólogo baptista estadounidense **Harvey Cox**, en la cual resume su noción sobre la secularización, a partir de la idea de que la religión está "marchitándose": "Para algunos la religión proporciona una afición, para otros una marca de identidad nacional o étnica, para otros un deleite estético. Para menos personas proporciona un sistema incluyente y ordenado de valores y explicaciones personales y cósmicas" (p.66, en Gelles y Levine, 2000, p.513).

No obstante, si de señalar una obra referencial se trata, resalta entre ellas como la más importante el trabajo de **Peter Berger** *El Dóse de lo Sagrado* (1967); obra ésta que es considerada como la más relevante en cuanto a la constitución de la teoría clásica de la secularización, dada la excelente articulación que hace Berger de sus argumentos.

En esta obra, Berger ve a la secularización como el producto de una serie de elementos subjetivos y objetivos – tales como la emergencia del monoteísmo, del protestantismo y de la industria moderna -, asumiendo de forma indiscutible el enfoque weberiano en la explicación de este proceso:

...la secularización tiene raíces religiosas, ya que todo comienza con el proceso de racionalización religiosa que tuvo lugar en el judaísmo antiguo. Simplificando lo sobrenatural gracias al monoteísmo, codificando, rutinizando y racionalizando lo que Dios demandaba, aportando, en suma, predictibilidad a lo divino, este estilo de pensamiento permitió el crecimiento de la ciencia y de la tecnología y ayudó al auge del capitalismo y la industria, que crearon las condiciones en las cuales grandes segmentos de la población pueden vivir sin dar a la religión demasiada importancia (Valeriano, 2006, p. 6, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Considerando a la racionalización como el motor de la secularización, Berger acota el papel del protestantismo en el desarrollo de las fuerzas racionalizadoras que terminaron eliminando los elementos sacramentales y rituales del catolicismo, estableciendo la clara separación entre lo sagrado y lo

profano. Tras ello, la iglesia – institución típica del cristianismo – se diferencia de la sociedad perdiendo el control sobre el resto de las dimensiones de la vida social.

En un nivel institucional, el proceso de autonomía de la sociedad respecto de la religión se traduce en la emergencia de un pluralismo religioso en el que: "las instituciones religiosas se constituyen en agencias de mercado, y las tradiciones religiosas se vuelven mercancías de consumo" (Berger, citado en Burity, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity10.doc>). Y en un nivel subjetivo se manifiesta en una fuerte crisis de sentido producto del derrumbe de una visión del mundo establecida, duradera e incuestionable (Comentado por Valeriano, E, 2006, p.6, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Tras la crisis de credibilidad y el fuerte pluralismo religioso, Berger expone como las religiones se racionalizan basándose más en lo terrenal, en su lucha por la supervivencia y por endosarse mayores adeptos. Para Berger la secularización es como una epidemia de racionalización que atraviesa a todas las esferas de la sociedad incluyendo la religión, la cual deja, por consiguiente, de ser el dosel de lo sagrado que garantizaba en las sociedades preindustriales la integración de la sociedad.

Aunado a los aportes de Berger, el paradigma de la secularización encuentra apoyo en los trabajos de Thomas Luckmann, David Martín, y Bryan Wilson. **Thomas Luckmann** en 1963, escribe su libro *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, en el cual asume una posición distinta del

proceso. A diferencia de Berger, señala que la secularización no implica el declive de la religión, sino que por el contrario la misma significa un sin fin de procesos tras los cuales la religión se privatiza, sin dejar de tener importancia. Es decir, Luckmann entiende a la secularización como la eliminación del discurso religioso como núcleo básico legitimador de la vida social y la aparición de la experiencia religiosa vivida individualmente (Adaptado de Sánchez, 1998, p.179, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

De igual forma lo hace **David Martín** en su libro *A General Theory of Secularization* (1978) y **Bryan Wilson** en su obra *La Religión en la Sociedad* (1969), en las que asumen la secularización de forma diferente. Este último contribuyó activamente en formular el modelo clásico de la secularización, a la que considero como: "un proceso preferentemente cualitativo, en el que la religión, a pesar de seguir interesando a muchas personas, ya no determina la mayoría de las elecciones culturales, políticas y sociales" (En Introvigne, s/f, p. 2, http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

Expuestas estas interpretaciones -- que por razones de síntesis por pueden ser suficientemente explicadas -- y a pesar de las distancias que existen entre las mismas, muchos señalan sus coincidencias en puntos centrales que definen al paradigma de la secularización. Oliver Tschannen en su obra *The Secularization Paradigm: A Systematization* (1991), ha hecho un importante esfuerzo en sistematizar las diversas teorías que contiene este paradigma señalando que: "aunque estas teorías no son compatibles teóricamente entre sí -- no pueden ser

combinadas en una teoría mayor que las englobe -- comparten, sin embargo, ciertas presuposiciones y categorías analíticas que permiten su sistematización en un paradigma de la secularización" (Frigeiro, F, 1998, s/p, [http:// bibliotecavirtual.clacso.org.Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Del análisis que hace de todos estos aportes, Oliver destaca que el paradigma de la secularización esta constituido por tres elementos claves que son diferenciación, racionalización y mudanización; además de otros conceptos que se aglutinan subordinados sobre éstos como son automización, privatización, pluralización y colapso de cosmovisión (Valeriano, 2006, p. 8 y Frigeiro, 1998, s/p). Partiendo de tales conceptos, que considera elementales en la constitución de este paradigma, lo describe de la siguiente forma:

... la religión se habría diferenciado progresivamente de otros dominios de la vida social, emergiendo eventualmente como un dominio institucional específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones (educación, política, economía, etc.). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas de este proceso de diferenciación empiezan a trabajar sobre criterios racionalmente relacionados a sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa. De manera crucial, la economía y el Estado empiezan a trabajar de manera racional por su propia lógica interna. El impacto de estos procesos sobre la esfera religiosa es muy acusado. Las instituciones religiosas pierden cierta especificidad y se hacen más mundanas. Las organizaciones religiosas empiezan a atender más directamente a las necesidades psicológicas de sus miembros antes que a su salvación (Valeriano, 2006, p. 8, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

A la par de estos procesos básicos la religión experimenta la *automización* de las otras esferas sociales respecto de la misma, perdiendo el control sobre ellas; se *privatiza* en tanto que cada individuo construye de forma privada la creencia que mejor se adapta a su estilo de vida; y se *pluraliza*, de tal modo que las denominaciones religiosas comienzan a competir, en una suerte de mercado religioso, por sumar adeptos -- que son libres de escoger la opción religiosa de su preferencia -- demarcando límites de competencia (Adaptado de Frigeiro, 1998, s/p [http:// bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Finalmente, el *colapso de la cosmovisión y la no creencia*, son producto del mismo escenario de pluralismo religioso, tras el cual ninguna religión puede arrogarse el dominio de la verdad absoluta. Todas las denominaciones se disputan la correcta interpretación del universo, generando una crisis de credibilidad que a nivel individual se puede manifestar como no creencia (Frigreiro, 1998, s/p).

Dentro de esta narrativa de procesos se concluye con la premisa del desencantamiento del mundo, que se traduce en la minimización de la esfera de lo sagrado, la cual cediendo el dominio legitimador del que había gozado en la sociedades pre-modernas a la racionalidad científica, termina perdiendo relevancia e importancia en la sociedad:

En consecuencia, la esfera de lo sagrado se ve cada vez más restringida, y se produce un desencantamiento del mundo, en la medida en que se recurre a explicaciones científicas para comprender fenómenos que en otras épocas eran interpretados de acuerdo con la doctrina religiosa. Por otro lado, se produce una separación de la Iglesia hegemónica del Estado, una quiebra del

monopolio religioso y el desarrollo de un mercado religioso en el cual el individuo puede escoger qué fe profesar. La existencia de varias fes que compiten por la preferencia de los individuos, añadido al creciente poder de la ciencia, debilita las posibilidades de la religión de ser la principal fuente de legitimación (Frigeiro, 1998, s/p, [http: // bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ ar/ libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Bajo estos preceptos teóricos el paradigma de la secularización logra su materialización en la década de los setenta, ofreciendo una interpretación particular de las relaciones entre la religión y la modernidad, sintetizada en la tesis del declive de lo sagrado en el contexto de la misma. Cierta o falsa, lo cierto es que una década después este axioma comenzaría a ser cuestionado dando lugar a un debate del que hoy por hoy aun no se ha dicho la ultima palabra.

III.- LA SECULARIZACIÓN EN DUDA: PRINCIPALES CRÍTICOS

A pesar de haber constituido el paradigma de la secularización uno de los dogmas más ampliamente aceptados en el ámbito de la sociología y de otras ciencias sociales, en las últimas décadas el mismo ha sido fuertemente cuestionado en manos de sociólogos que, lejos de asociar a la modernidad con el recogimiento de las religiones, asumen que en el escenario de la misma la

religión experimenta una serie de transformaciones que evidencian su durabilidad e importancia en el contexto de las sociedades de hoy.

La secularización empezó a ser crecientemente cuestionada en torno a los años ochenta. La vigorosa emergencia de nuevos y viejos movimientos fundamentalistas con gran capacidad para definir el escenario político internacional y el creciente surgimiento de nuevas religiones constituían, entre otras evidencias, la mejor prueba de una realidad social no secularizada:

... cada vez más, los investigadores perciben que, si bien la religión puede haber perdido importancia en varias áreas de la vida social, no necesariamente ha disminuido su relevancia para las personas. Prueba de ello la constituyen los altos índices de creencia en Dios en los distintos países, los numerosísimos nuevos grupos religiosos que se expanden por todo el mundo y las corrientes renovadoras que surgen dentro de las iglesias instituidas (Frigeiro, 1998, s/p, [http:// bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

La idea de la decadencia y retirada de la religión del mundo moderno, fue y es puesta en entredicho, no solo por sociólogos que nunca fueron disuadidos por la misma, tal como es el caso de Hadden, Stark, Iannaccone, entre otros, -- quienes la han considerado como una simple doctrina, ideología, mito, e inclusive han propuesto eliminar el término de toda discusión -- sino por algunos de sus principales hacedores, tal como es el caso de Peter Berger, quien a pesar de haber aportando tanto a la articulación de este paradigma, una década

después hace una revisión de sus ideas originarias, constituyéndose en la actualidad en uno de sus principales detractores.

Luego de haber sido una de las figuras protagónicas de la teoría de la secularización, **Peter Berger** asume una posición distinta respecto al papel de las religiones en la modernidad. Su criterio actual parte por considerar que la teoría de la secularización no es una teoría de alcance general, sino que la misma quizás solo sea válida para un periodo muy determinado de la historia europea.

En la nueva visión Bergeriana la modernización no ha tenido los mismos efectos secularizadores en todas partes, de tal modo que así como la secularización en algunas sociedades del mundo a ido paralela al proceso de modernización, en otras partes la modernización ha generado fuerzas contra-secularizadoras que ponen en jaque la valides de la teoría:

Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables. A mí me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al igual que la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos. Curiosamente, muchos teólogos que se afanan en adaptar el cristianismo a la presunta visión del mundo del "hombre moderno" sí que siguen manteniendo esa idea. No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global (Berger, s/f, p. 65, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Berger parte por reconocer que el tema de la secularización es muy complejo dada la misma naturaleza de las relaciones entre la religión y la modernidad. Para él, por ejemplo, la secularización a nivel societario no esta relaciona con la secularización individual o a nivel de las conciencias. Muchas instituciones religiosas han experimentado un enorme retroceso en el poder que tenían en algunas sociedades, pero ello no quiere decir que sus creencias hayan desaparecido en las vidas de individuos; de igual forma existen instituciones con gran poder social y político a pesar de que muy pocas personas sigan sus creencias (Berger, 1999, comentado en Valeriano, 2006, p. 12, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Siguiendo tales premisas y asumiendo una visión global de la cuestión religiosa, Berger no avala la valides de una teoría general de la secularización, construyendo una nueva tesis en la que afirma la desecularización del mundo, destacando como única excepción de su tesis el caso de Europa:

... la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre –y en algunos lugares más religioso que nunca–, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el “club de cultura universitaria”. La excepción geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto “eurosecularidad”. Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifiestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante la

posguerra) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo). Irlanda, que en su día fue el país más católico, resulta un caso fascinante en este sentido, pues su "europeización" ha conllevado un notable declive del dominio cultural de la iglesia católica. El centro mismo de esta secularidad europea se puede localizar en la Alemania del Este y en la República Checa. Hay algunos otros casos locales interesantes, como Australia y Quebec; que quizás podrían describirse como casos de "europeización a distancia (Berger, s/f, p. 66 <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Los elementos que soportan la nueva teoría Bergeriana reposan en las mismas condiciones generadas por el pluralismo religioso, a las que en su obra *El dosel de lo Sagrado* atribuyo la decadencia de la religión. El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Las institucionales se traducen en el establecimiento de una suerte de mercado religioso – esto para Berger no implica que se puedan aplicar los términos de la economía de mercado al estudio de la religión -- lo que quiere decir que las instituciones religiosas deben competir por capturar clientela. Ello, genera un nuevo tipo de relaciones entre las instituciones, que además de competir deben emprender acciones tendientes a regular la competencia¹ (Berger, 2006, p. 3, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

De igual forma el pluralismo religioso tiene importantes consecuencias cognitivas: "Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia" (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf). De tal modo, que no dándose

ninguna religión por sentada el individuo debe escoger y construir su propia creencia:

El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes no dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que escoger. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado. No es necesariamente menos fervorosa, ni tampoco cambian forzosamente sus proposiciones doctrinales. Lo que varía no es tanto el qué sino el cómo de la creencia religiosa. Por tanto, un católico moderno puede profesar las mismas doctrinas y entregarse a las mismas prácticas que sus antepasados de una aldea católica tradicional. Pero él ha decidido —y debe continuar decidiendo— creer y conducirse así. Ello transforma su religión en algo más personal y más vulnerable. Dicho de otro modo, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

Más allá de las consecuencias generadas por el pluralismo religioso, y orientándose a la causas del mismo, Berger considera que la creciente centralización del mercado como punto de referencia de la organización de las sociedades modernas, de la acción del Estado, de la colectividad y del individuo, ha generado las condiciones de posibilidad del actual pluralismo religioso, motivado en parte por el mismo fracaso del mercado como eje de dicha organización y facilitado por los márgenes de libertad y participación que han tenido que desarrollar las democracias en el contexto de la modernidad:

La ascendencia del mercado en el plano económico, seguida de una "victoria ideológica" de los valores del mercado, es simultánea a un proceso de apertura en el campo religioso, mediante el cual nuevos actores religiosos han venido ganando y desplazando padrones vigentes de relaciones entre religión y política, religión y economía, religión y cultura. Gran parte de esos actores proviene de sectores sociales – pobres, negros, mujeres, por lo general de poca instrucción y sin tradición de participación sociopolítica – hasta entonces sin representación o visibilidad importante, pero objeto de intensa movilización en el contexto de la democratización o del impacto negativo de las políticas económicas de las últimas tres décadas (Buryti, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburyti10.doc>).

En esta perspectiva, la situación del mercado genera unos niveles de incertidumbre social suficientes -- innovación tecnológica, desempleo, fuerte competitividad, pérdida de posibilidades de cambio y realización y profundas desigualdades económicas -- que abocan al hombre a la búsqueda de unas condiciones mínimas de estabilidad personal, que por el hecho de no poder ser conseguida dentro de los parámetros de la modernidad, es buscada a través de aquellos aspectos de la comunidad que no se han visto afectados por el "progreso", tales como la religión y la moralidad, los lazos de sangre y de raza (Burity, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburyti10.doc>).

Tales condiciones, conducen tanto a Peter Berger como Thomas Luckman (1997) a afirmar que parte del pluralismo religioso presente en las sociedades contemporáneas, tiene que ver con lo que llaman crisis latente de sentido; a partir de la cual el hombre moderno no cuenta con verdades únicas, nada se da por supuesto y no existen valores comunes que oriente la acción. Producto de

ello, emergen nuevas experiencias religiosas que florecen en muy diferentes direcciones y muchas de las cuales se concretan en el ámbito de lo privado (Adaptado de Martínez, s/f, pp.1-2, <http://www.fes-web.org/revista/archivos/res01/10.pdf>.)

Todo ello, conlleva a que Berger sostenga: si la ecuación "modernidad es igual a secularización" no se sostiene, hay otra proposición mucho más sostenible: "la modernidad favorece el pluralismo":

No hay ningún gran misterio en esto. Resulta de la ruptura del aislamiento de las comunidades culturales, ya que la gente y las ideas se mueven libre y masivamente por todas las fronteras culturales. El pluralismo tiene una consecuencia muy importante: mina el estatus de las creencias y valores que se dan por sentados, un proceso que afecta a la religión tanto como a cualquier otro componente de la cultura. Esto no quiere decir –como mantiene la teoría de la secularización– que la gente abandone creencias y valores, sino más bien que estos ahora son elegidos más que sobreentendidos. Es decir, que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree (s/f, p. 66, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Algunos de los datos empíricos aportados por Berger para apoyar su tesis desecularizadora, se refieren al crecimiento global y avasallante de dos religiones tal como son el islamismo renaciente y el protestantismo popular (Pentecostalismo). El Islamismo, interactúa en toda la vasta región que va desde China hasta el océano atlántico, incluyendo Europa y Norteamérica donde adquiere una notable presencia. Mientras el Pentecostalismo: "se ha estado

propagando como reguero de pólvora por toda Latinoamérica, África subsahariana y zonas de Asia oriental, y ha penetrado en grupos tan improbables como los gitanos europeos y tribus rurales de la India" (Berger, 2006, p. 2, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf). Ello, sin menospreciar la globalización menor de otras religiones como el Catolicismo, el Judaísmo, el Hinduismo y el Budismo.

Otro autor que se retracta de sus pronósticos secularizadores iniciales es **Harvey Cox**, quien treinta años después de su libro *The Secular City* cambia de opinión cuando escribe en su obra *Fire from Heaven* (1995) que: "hoy es la secularidad y no la espiritualidad, que puede estar próxima a la extinción". En relación a sus posiciones iniciales manifestó:

Quizás era demasiado joven e impresionable cuando los académicos hacían estas tristes previsiones. En todo caso las había absorbido demasiado fácilmente y había intentado pensar cuáles eran sus consecuencias teológicas principales. Sin embargo, ahora está claro que las propias predicciones estaban equivocadas. Quien las hacía (...) admitía que la fe hubiera podido sobrevivir como herencia cultural, quizás en algunos reductos étnicos o en las costumbres familiares, pero insistían en que se había acabado la religión como fuerza capaz de dar forma a la cultura y a la historia. Todo esto no ha ocurrido. Al contrario, antes de que los futurólogos académicos tuvieran tiempo de llegar a cobrar su primera jubilación, un renacimiento religioso – de cierto tipo – ha empezado a manifestarse en todo el mundo (1995, p. XVI, en Irvignone, p. 2 http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

En sus estudios sobre el retorno de lo sagrado Cox trata de enfocar qué tipo de religiosidad es la que emerge en la época postmoderna; señalando – al igual que Berger -- al pentecostalismo carismático como la mejor señal del redimensionamiento de lo religioso. Cox hace énfasis en la importancia de los signos, de los milagros, de las curaciones, la demonológica, la escatología y el fin del mundo como las características de esta nueva espiritualidad (Comentado en Irvignone, p.3, http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

Paralelo al nuevo enfoque de Berger y Cox la posición de **Jeffery Hadden** representa una de las críticas más fuertes a la teoría de la secularización. En su artículo *Toward Desacralizing Secularization Theory* (1987) señala como el concepto de secularización está cargado de elementos ideológicos y doctrinales antes que teóricos; arguyendo que solo así se explica que a pesar de sus pocas evidencias empíricas éste axioma haya podido permanecer intocable. “Si los sociólogos no lo hemos hecho es, en su opinión, porque hemos sacralizado nuestro compromiso con la secularización” (Comentado en Valeriano, 2006, p. 9, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Hadden formula lo que para él es la esencia de la teoría de la secularización en los siguientes términos: “en su momento, el mundo estaba lleno de lo sagrado --en el pensamiento, en la práctica y en el mundo de las instituciones. Después del Renacimiento y la Reforma, las fuerzas de la modernización barren el planeta y la secularización, un proceso histórico que lo acompaña, relaja la dominación de lo sagrado. A su debido tiempo, lo sagrado

desaparecerá, excepto posiblemente, de la esfera privada" (Hadden, 1987, p. 598, comentado en Valeriano, 2006, p. 10, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

De acuerdo con su postura, el que la comunidad de sociólogos haya estado tan comprometida con la idea de la secularización, se explica por la herencia dejada por los precursores de la disciplina, quienes habiendo desarrollado un pensamiento secularizador, éste fue transmitido a las futuras generaciones en forma de una ideología que debía ser admitida más allá de toda prueba:

Según Hadden, la teoría de la secularización actual fue una creación de teóricos europeos de los años cincuenta que romantizaron el pasado religioso de sus países de origen, y construyeron la tesis con materiales heredados del evolucionismo. De hecho, la ideología de la secularización descansa más en creencias sobre el pasado que sobre el presente. Pero estas creencias no se acompañan con datos o pruebas, ni con la refutación de hipótesis alternativas de cambio religioso. Ha sido este abandono lo que ha mantenido intacta la teoría (Hadden, 1987, p. 602, en Valeriano, p. 10).

En su intento por demostrar el carácter reduccionista de esta teoría, Hadden ha realizado comparaciones entre la situación de la religión en el siglo XX y la situación de la misma en la Edad Media en pleno apogeo del cristianismo. No obstante, tales pruebas han generado muchos debates que inclusive han conducido a fortalecer la teoría clásica; ello en parte por los pocos datos disponibles y por la dificultad de medir a la secularización.

No obstante, muchos otros contraargumentan que tampoco se puede reducir la teoría de la secularización a sus componentes más empíricos y verificables. Estos ni siquiera serían válidos en todo el mundo occidental: "En particular, Estados Unidos mantiene tasas sorprendentemente altas de participación religiosa si se compara con Europa. Ni Japón ni los países de industrialización tardía parecen acompañados de una conspicua secularización (Valeriano, 2006, p. 11, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>). Con ello, Hadden se une a la posición de Berger de que la secularización no es una teoría de alcance general, sino una propuesta que explica realidades sociales muy específicas del mundo actual.

Uniéndose al sector de los acusadores, el sociólogo estadounidense **Rodney Stark** además de ser un ferviente crítico del paradigma secularizador, forma parte de los hacedores de la llamada *teoría económica de la religión*, con la cual se propone un nuevo marco explicativo a los procesos de cambio religioso en el mundo actual. Al desarrollo de este nuevo paradigma se le suman los aportes de **Roger Finke** y **Laurence Ianncone** quienes, junto a otros autores, representan los máximos exponentes de este nuevo enfoque.

Frente a la incapacidad de la teoría de la secularización para explicar el fenómeno del cambio religioso Stark propone con este nuevo enfoque: "una teoría coherente, derivada de unos supuestos limitados, que dé cuenta de las variaciones reales, de la pervivencia de la religión y explique de manera auténticamente científica, dentro de lo posible, la religión" (En Valeriano, 2006,

<http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>). Se trata de una teoría que aplicando los principios de la elección racional al hecho religioso representa una alternativa teórica para explicar los cambios suscitados en el área.

Dentro de este marco de análisis se parte por señalar el carácter ilusorio de la teoría de la secularización, de acuerdo con la cual se pronosticaban tres elementos que deben ser objeto de revisión. Tales elementos son, primero, el haber afirmado el carácter gradual de la modernización y la secularización; segundo, el haber pronosticado un mayor grado de diferenciación; y tercero, la afirmación de la secularización de las conciencias. El carácter falseable de este paradigma radica, según los exponentes de la teoría económica, en el último pronóstico, es decir, el referido a la secularización de las conciencias, el cual según sus argumentos nunca ha ocurrido:

Según Stark, esta secularización de las conciencias individuales no se ha producido, y además, en el largo plazo nunca se ha demostrado un declive de la participación religiosa en Europa. La verdadera pregunta sería por tanto, siguiendo a Grace Davie, por qué pese a las altas tasas de creyentes en Europa, éstos no ven la necesidad de participar en las instituciones religiosas con regularidad. La irreversibilidad de la secularización es un mito, como lo demuestra el renacer religioso en el este de Europa después de décadas de monopolio ateo. Y, finalmente, pese a que la mayoría de los estudios de la secularización se centran en el marco cultural cristiano, sus tesis se suelen extrapolar implícita o explícitamente a otros marcos; "sin embargo, nadie se ha molestado en explicarle esto a los musulmanes" (Stark, 1999, p. 251-253, en Valeriano, 2006, p. 13, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Entre los supuestos que caracterizan al enfoque económico es importante acotar que se considera el estudio de la religión en dos niveles. Un primer nivel, el individual, el cual se analiza enfatizando las relaciones de intercambio entre los humanos y lo sobrenatural. Un segundo nivel, el colectivo, el cual es examinado utilizando los conceptos de la oferta y la demanda. A diferencia de otros enfoques que solo han enfatizado en la demanda, a la que de paso la identifican con la necesidad, la teoría económica de la religión introduce la variable oferta, adoptando una visión normal de la demanda, la cual se considera como más o menos constante en todo tiempo y lugar. En este sentido, según la opinión de Stark:

... muchos otros enfoques sobre la religión se han concentrado en la demanda también (aunque se olvidan de la oferta), para la que suelen utilizar el término necesidad; suelen proponer que “la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, el complejo de Edipo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto, carencia o necesidad que puedan tener los seres humanos. El enfoque económico por el contrario adopta una visión “normal” de la demanda religiosa y la entiende como más o menos constante en todo tiempo y lugar. La religión es el intento de asegurarse recompensas socialmente deseadas cuando no hay medios alternativos. La vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechos por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas, y son por tanto en sí mismas valiosas recompensas (En Valeriano, 2006, p. 14, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

De este modo, restando importancia a la demanda religiosa, la teoría economía de la religión da en el blanco al paradigma de la secularización. Éste, partiendo de la misma, formula el supuesto de que las personas han dejado de asistir a las iglesias porque ha habido un cambio de preferencias; escenario que conduce a la conclusión simplista de que la gente a dejado de asistir a las iglesias porque no siente necesidad de la religión.

En consecuencia, dejando de lado el enfoque de la demanda, esta nueva orientación teórica se concentra en el estudio de la oferta, en la cual ubica fundadas razones del cambio religioso: "Si partimos del supuesto de que la demanda religiosa es más o menos constante, aunque a veces sea latente, el cambio religioso es producto de transformaciones en el lado de la oferta. En suma, la demanda religiosa permanece relativamente constante, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel agregado de participación religiosa depende de la diversidad y de la energía de las empresas religiosas que se dedican a ofertar" (Stark, en Valeriano, 2006, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Siguiendo estos argumentos, y haciendo un paralelismo con la microeconomía, ésta teoría considera que en lo religioso también los individuos tienen gustos variados, unos demandan mucho, y otros menos. En consecuencia ninguna empresa religiosa esta en capacidad de satisfacer tanta diversidad, generando que el estado natural de las religiones sea el pluralismo religioso. Esta posición resulta muy bien explicada por Finke cuando señala lo siguiente:

Como una única firma religiosa no puede moldear su atractivo para atender las necesidades de un segmento del mercado sin sacrificar su atractivo para otro, la oferta y la diversidad de la religión aumentan... Debido a la diferenciación subyacente a las preferencias de los consumidores, la competencia religiosa y el pluralismo crecerán, salvo que exista una regulación del Estado (1997, p. 51, en Frigerio, s/f, p. 37, <http://www.uca.edu.ar/sp/sec-ekonomicas/sp/ocsntfacultad/ublicaciones/oletin/oledigi/um034/cbol3403.pdf>).

La consecuencia inmediata de tal regulación es la supresión del pluralismo religioso por parte de las religiones establecidas, que generan una suerte de monopolio religioso. Estas religiones, no producen incentivos para atraer a su mercado, siendo esto: "... lo que explica la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí, como revelan las encuestas. Así se puede resolver la paradoja de los "creyentes sin pertenencia" (David, 1990, en Valeriano, 2006, p. 15).

De este modo, en una situación de mercado religioso dominado por monopolios, las demandas religiosas no pueden ser debidamente satisfechas, salvo aquellas que son capturadas por las sectas con altos niveles de compromiso. Éstas son, según Stark, las características propias del escenario europeo donde las iglesias establecidas monopolizan el mercado, no generando incentivos para mantener sus clientelas, lo cual se traduce en una baja participación religiosa:

Según Stark, donde más avances ha conseguido la secularización ha sido precisamente entre cierto tipo de clero de las empresas monopolistas, prácticamente ateo, perezoso e incapaz de atender las demandas del público... Es allí donde el clero está mejor pagado, como en Alemania y Escandinavia, donde podemos esperar las tasas más altas de secularización. En Estados Unidos también podemos encontrar clero negligente o semi-ateo, especialmente entre los protestantes liberales, pero la situación de competición impide que sus efectos se hagan sentir tanto. (En Valeriano, 2006, p. 16).

Un escenario contrario ocurre en continentes como Latinoamérica, en donde se experimenta un resurgir religioso. En este caso, ha sido la incompetencia del clero católico lo que ha hecho posible el espacio ganado por el protestantismo, cuya entrada al mercado ha generado a su vez nuevas expresiones del Catolicismo, el renacimiento del Islam y el surgimiento de nuevas religiones que se expresan en forma de sectas. De igual forma, ocurre en Italia en donde la desregulación religiosa ha favorecido la desecularización.

Laurence Iannaccone, principal exponente de esta teoría -- considerado uno de los especialistas más destacados en cuanto a investigaciones sociológicas cuantitativas en el tema de la religión -- en su libro *Introduction to the Economics of Religion* publicado en 1998 expone una serie de datos que fortalecen los presupuestos de esta teoría, al corroborar la falsedad del pronóstico según el cual a medida de que la ciencia y la tecnología avanzan la religión inevitablemente debe declinar:

Mientras que el número de personas que se declaran ateas y agnósticas baja casi por todas partes, en casi todos los países del mundo (excepto algunos países europeos que estuvieron sometidos durante mucho tiempo a la propaganda anti-religiosa por parte de los regimenes comunistas), el numero de aquellos que declaran creer en alguna forma de poder superior a la persona humana o en una vida después de la muerte o que afirman dedicar algún tiempo a formas de rezo o meditación llega alrededor del ochenta por ciento de la población, alcanzando puntas de más del ochenta por ciento en países no secundarios, Estados Unidos incluidos (p. 1468, en Introvigne, p. 3, [http: // www. unav. es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf](http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf)).

Expuestos estos argumentos, bajo la teoría económica de la religión se llega a la siguiente conclusión: "en la medida que una economía religiosa es pluralista, los niveles generales de participación religiosa son altos. Inversamente, en la medida que una economía religiosa este regulada, y este monopolizada por dos a más firmas, los niveles generales de participación religiosa serán bajos" (Stark y Ianncone, 1993, p. 253, en Frigerio, p. 36, [http://www. uca. edu. ar/ esp/sec-feconomicas /esp/ docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ ecbo13403. pdf](http://www.uca.edu.ar/esp/sec-feconomicas/esp/docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ecbo13403.pdf)).

De esta manera, la teoría de la elección racional aplicada al mundo religioso se constituye en una alternativa muy atrayente para explicar los procesos de secularización y desecularización que experimentan algunas sociedades, basándose en los niveles de regulación del mercado de creencias. Dando por sentado que si algún día Peter Berger afirmo que el pluralismo religioso había

acabado con el dosel de lo sagrado, contrariamente la historia había demostrado, que dicho pluralismo era la mejor garantía del vigor religioso en el mundo contemporáneo.

Finalmente, a la par de estos aportes teóricos, sociólogos como Robert Bellah, Joan Estruch, Franco Ferraroti, y la socióloga norteamericana Nancy Ammerman, entre otros, desarrollan argumentos científicos de suma importancia, que siguiendo la línea de los ya expuestos, han colaborado en la tarea de poner en entredicho la fortaleza del paradigma de la secularización; abriendo a la sociología de la religión a nuevas explicaciones que pretenden estar a la altura de la complejidad que asume el estudio de la religión en el mundo actual.

IV.- RESUMEN

Como paradigma teórico la secularización logra su desarrollo en la década de los setenta en manos de importantes sociólogos tales como Harvey Cox, Peter Berger, Thomas Luckman, Bryan Wilson y David Martin, entre otros, quienes a partir de sus aportaciones teóricas logran la articulación de este paradigma, el cual se convertiría durante esa década en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

Más allá de las versiones cuantitativas y cualitativas de la tesis de la secularización; versiones éstas que demarcan las diferencias existentes entre las

interpretaciones teóricas del proceso, existen importantes puntos de encuentro que permiten afirmar la existencia y constitución de la teoría de la secularización como paradigma.

Los puntos de encuentro de los distintos enfoques se basan en el compartir una serie de conceptos sobre los cuales definen el proceso de secularización y por tanto el papel de las religiones en el mundo moderno. Tales conceptos son: *diferenciación* de la religión respecto del resto de las esferas de la sociedad, y *racionalización* y *mundanización* de la misma. Además de los conceptos de *automización* y *privatización* de la religión, *pluralización* y *colapso de cosmovisión*.

No obstante el predominio explicativo gozado por la teoría clásica de la secularización, bajo la cual se pronosticaba el declive de la religión, cuando no su desaparición, en el contexto de las sociedades modernas, a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la misma comenzó a ser cuestionada en manos de sus propios hacedores y de un importante grupo de sociólogos que nunca fueron disuadidos por los principios explicativos de la misma.

Destacan entre sus principales críticos Harvey Cox y Peter Berger quienes haciendo una revisión de sus posiciones originarias declaran el carácter parcial de la teoría de la secularización y formulan un nuevo enfoque, el de la *deseccularización* de las sociedades, bajo el argumento de que el pluralismo religioso lejos de implicar el decaimiento de la religión propicia su efervescencia.

De igual modo, destacan entre sus críticos el sociólogo J. Hadden, y Rodney Stark, Laurence Ianncone y Roger Finke, estos últimos principales fundadores de la teoría económica de la religión, que se pronostica como un nuevo paradigma teórico que, aplicando los principios de la elección racional al fenómeno religioso, propone ser una alternativa científica al estudio de la religión en el mundo contemporáneo.

Estas y otras posturas teóricas derivadas de expertos en la sociología y la historia de la religión, constituyen una posición crítica, que además de pretender demostrar las debilidades de la teoría de la secularización, proponen su necesaria revisión y sustitución por otros principios explicativos que den cuenta de la verdadera situación de la religión en el mundo actual. Ello como punto de partida, de la subsiguiente toma en cuenta de los fenómenos políticos, sociales y culturales que se derivan del derrumbamiento del dogma de un orden social secular.

¹ Por ejemplo, el judaísmo estadounidense ha hecho ingentes esfuerzos por inmunizar a los judíos contra actividades misionales cristianas. Con todo, las instituciones religiosas rivales también negocian entre sí para regular la competencia. Lo anterior ayuda a aclarar, al menos en parte, el fenómeno conocido como "ecumenicidad": la concordia ecuménica entre las iglesias cristianas supone, por lo menos parcialmente, acuerdos explícitos o implícitos de no incursionar en el territorio del otro. Hasta hace algunas décadas ese proceso de negociación entre iglesias protestantes estadounidenses se conocía como "cortesía" ("comity"). Las denominaciones protestantes se distribuyeron entre sí ciertas áreas para sus actividades de propagación, asignando una determinada zona a, por ejemplo, los presbiterianos; las demás, por ende, se comprometieron a mantenerse alejadas de ese territorio (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).